

Das eine Herrenmahl und die vielen Eucharistiegebete

Traditionen und Texte als theologische und spirituelle Impulse

Winfried Haunerland

Am 13. November 1962 verkündete Kardinalstaatssekretär Cicognani auf dem 2. Vatikanischen Konzil den überraschten Konzilsvätern, Papst Johannes XXIII. habe entschieden, dass in die erste Heiligenliste des Canon Romanus nach der Nennung der Gottesmutter der hl. Josef eingefügt werden solle. Sein Name sei ab dem 8. Dezember 1962 zur Erinnerung und als Frucht des 2. Vatikanischen Konzils immer zu erwähnen.¹ Die Motive des Papstes für diese Veränderung sind in unserem Zusammenhang nicht entscheidend.² Erwähnenswert ist diese Episode der Liturgiegeschichte allerdings, weil hier etwas geschah, was viele vor gut 40 Jahren kaum für möglich gehalten hätten. Der Römische Kanon war doch seit geradezu unvordenklichen Zeiten

¹ Vgl. die entsprechende Mitteilung des Kardinalstaatssekretärs auf der 18. Generalkongregation des Vaticanum II am 13.11.1962 (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I Pars II. Congregationes Generales X–XVIII. Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 644); ebenso das Dekret der Ritenkongregation, in: AAS 54. 1962, 873, jetzt auch in C. Braga – A. Bugnini, Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia. 1903–1963. Roma 2000, 4298.

² Gerhard Fittkau (1912–2004), seinerzeit Leiter der deutschsprachigen Abteilung des Pressebüros des 2. Vatikanischen Konzils, berichtete dem Verfasser, der Märtyrerbischof Petrus Cule (Bischof von Mostar) habe in der Gefangenschaft gelobt, sich für die Verehrung des hl. Josefs einzusetzen, wenn er je wieder die Freiheit erlange. Sein Votum für die Einfügung des hl. Josefs in den Canon Romanus (vgl. seine Rede auf der 16. Generalkongregation am 10.11.1962 in: Acta Synodalia [s. Anm. 1] 478–481, hier 479f.) sei in der Konzilsaula allerdings untergegangen bzw. sogar ausgeklatscht worden. Papst Johannes XXIII., der die Verhandlungen des Konzils am Monitor verfolgte, habe spontan das Anliegen aufgegriffen und entsprechend entschieden. Ein knapper (ebenfalls auf Fittkau zurückgehender) Hinweis auf diesen Vorgang auch bei B. Gertz, Wasser aus dem Felsen. Zeugen einer prophetischen Kirche. München 1983, 235.

– immerhin seit 1400 Jahren auch im Wortlaut – Kernstück der römischen Messe³ und *canon*, d. h. Regel oder Richtschnur für eine authentische Feier der Eucharistie in der römisch-katholischen Kirche; die kleine Reform des Papstes zeigte, dass dieser Text offensichtlich doch nicht unabänderlich und dem Zugriff der Kirche entzogen ist.

Mehr noch: In der weiteren Entwicklung wurde nicht nur in den Text des Canon Romanus eingegriffen, sondern der Canon Romanus verlor seine Monopolstellung in der römischen Liturgie.⁴ Schon 1968 approbierte Papst Paul VI. drei weitere Hochgebetstexte für die Messliturgie im römisch-katholischen Ritus.

Wenn es aber für das eine Herrenmahl verschiedene Formulierungen des sog. Eucharistischen Hochgebetes⁵ geben kann und gibt, stellt sich die Frage nach dem theologischen Sinn der unterschiedlichen Texte und nach ihrer Bedeutung für den liturgischen Vollzug. Oder anders gefragt: Geht es bei der real existierenden Vielzahl rechtgläubiger Eucharistiegebete und bei ihren legitimen Unterschieden um mehr oder weniger beliebige Variationen oder lassen die verschiedenen Texte unterschiedliche theologische Akzente erkennen?⁶

Im Folgenden geht es zuerst um Beobachtungen an einigen aus katholischer Sicht prinzipiell rechtgläubigen und gültigen Eucharistiegebeten. In einem zweiten Schritt gilt der Blick den eucharistischen Texten, die für die Feier der Messe nach dem Römischen Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes vorgesehen sind; bei aller Kritik, die gelegentlich an den approbierten liturgischen Texten geübt wird, könnte es ja sein, dass der spirituelle Reichtum der approbierten Gebete noch nicht überall ausgeschöpft ist. Mit einigen pasto-

³ Vgl. den kursorischen Überblick bei H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GdK 4). Regensburg 1989, 179f. (Lit.).

⁴ Noch auf dem Konzil hatten einzelne Väter versucht, das alte römische Hochgebet vor jeder Reform zu schützen; vgl. E. J. Lengeling, Kommentar, in: *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling* (Lebendiger Gottesdienst 5/6). Münster 1964, 111.

⁵ Vermutlich wurde das Eucharistiegebet zuerst 1903 von Anton Baumstark so bezeichnet. Vgl. dazu B. Fischer, *Seit wann spricht man im Deutschen vom Eucharistischen „Hochgebet“?* In: *Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche*. FS Anton Hänggi. Hg. v. A. Schifferle. Freiburg u.a. 1992, 143–147.

⁶ Vgl. zur Sache bereits den 1980 erstmals erschienenen Beitrag O. Nußbaum, *Einheit, Variabilität und Pluralität der Hochgebete*, in: *ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen*. Hg. v. A. Gerhards – H. Brakmann. Paderborn u.a. 1996, 87–97.

ralliturgischen Hinweisen sollen die Überlegungen abgeschlossen werden.

1. Das Eucharistiegebet – Vielfalt der Traditionen

1.1 Die Anaphora von Addai und Mari

Zu den erfreulichen Zeugnissen ökumenischer Entwicklungen gehören Vereinbarungen über die gegenseitige Zulassung zu den Sakramenten zwischen verschiedenen Kirchen. Besondere Aufmerksamkeit fanden im Herbst 2003 die vom päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen veröffentlichten „Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der chaldäischen Kirche und der assyrischen Kirche des Ostens“⁷. (Katholische Chaldäer und altorientalische Assyrer leben gemeinsam im Irak, in Iran und in Nordamerika.⁸) Bemerkenswert sind die Richtlinien über die gegenseitige Zulassung zur Eucharistie, weil sie mit päpstlicher Billigung jene assyrischen Eucharistiefiern als gültige Herrenmahlfeiern anerkennen, bei denen die sog. Anaphora von Addai und Mari als Eucharistisches Hochgebet verwendet wird.⁹ Diese Anaphora enthält keinen Einsetzungsbericht und damit auch nicht die Herrenworte, die nach katholischer Lehre für die Eucharistiefier und die eucharistische Konsekration wesentlich und unerlässlich sind. Es ist also verständlich, dass die Frage der Gültigkeit eines Hochgebetstextes ohne Einsetzungsworte für die katholische Kirche eine Herausforderung bildet, deren positive Antwort auch bald Kritiker auf den Plan rief.

Die Frage, die sich den römischen Behörden stellte, war nicht, ob die katholische Kirche auch Hochgebetstexte ohne Einsetzungsworte einführen soll. Vielmehr ging es im ökumenischen Gespräch um die Prüfung, ob eine Eucharistiefier einer anderen Kirche mit diesem Eucharistiegebet trotzdem gültig ist. Wenn dies positiv beantwortet

⁷ Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der chaldäischen Kirche und der assyrischen Kirche des Orients [vom 20. Juli 2001], in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache. 23. November 2003, Nr. 47, 9; das englische Original wurde veröffentlicht in: *L'Osservatore Romano*. 26. Oktober 2001.

⁸ Vgl. D. W. Winkler – K. Augustin, *Die Ostkirchen. Ein Leitfadens*. Graz 1997, 74–77 und 115f.

⁹ Eine deutsche Übersetzung des Textes bieten M. Lang – R. Meßner, *Österliches Beten. Das Zeugnis des ostsyrischen Hochgebets der Apostel Addai und Mari*, in: *ClG 54* (2002) 101f.

werden kann, könnten sich daraus allerdings spirituelle Konsequenzen für das Verständnis des eigenen eucharistischen Handelns ergeben.

Es ist nicht schwer zu erklären, warum üblicherweise Hochgebets-
texte den Einsetzungsbericht enthalten. Der klare Bezug auf das Ab-
schiedsmahl Jesu und die von ihm dabei vollzogenen Zeichen und
Worte macht eindeutig, dass ein bestimmtes Dank- bzw. Segensgebet,
das über Brot und Wein gesprochen wird, zu Jesu Gedächtnis und im
Gehorsam zu seinem Anamnesis-Befehl gesprochen wird. Stimmt
dies, dann war die primäre Motivation der jungen Kirche beim Her-
renmahl nicht, die Worte zu wiederholen, die Jesus gesagt hat, son-
dern das zu tun, was er beim Abschiedsmahl getan hat: Brot und Wein
zu nehmen und über diese Gaben den Segen, das Lob- und Dankgebet,
zu sprechen. Von daher ist dann zu fragen, ob die assyrische Kirche
mit dem Hochgebet von Addai und Mari diese rituelle Danksagung
über Brot und Wein im Namen Jesu und zu seinem Gedächtnis voll-
ziehen wollte.

Genau auf dieser Ebene setzen die römischen Richtlinien an, wenn
sie das hohe Alter der Anaphora herausstellen und urteilen: Die Ana-
phora „wurde in der klaren Absicht zusammengestellt und angewandt,
die Eucharistie in voller Kontinuität mit dem letzten Abendmahl und
dem Anliegen der Kirche entsprechend zu feiern. Ihre Gültigkeit wur-
de offiziell nie bestritten, weder im christlichen Osten noch im Wes-
ten.“¹⁰ Darüber hinaus meint der Einheitsrat feststellen zu können,
dass die Einsetzungsworte zwar nicht „ad litteram“ Teil des Hochge-
betes seien, aber doch „in die nachfolgenden Gebete der Danksagung,
des Lobpreises und der Fürbitte eingeflochten“¹¹ seien. Wenn etwa
vom Leib und Blut Christi gesprochen wird oder vom Heiligen Geist,
der das Opfer bzw. die Darbringung segnen und heiligen soll, dann
wird tatsächlich deutlich, dass es hier um jene Handlung geht, die zum
Gedächtnis Jesu und in seinem Auftrag von der Kirche aller Zeiten
vollzogen wurde.

Zwar sind die Einsetzungsworte fast überall notwendiger Bestand-
teil des Eucharistiegebetes in Ost und West geworden. Die ökume-
nisch bedeutsame Anerkennung der Ausnahme, der Anaphora von
Addai und Mari, ist allerdings trotzdem für Verständnis und Vollzug
der Eucharistie in den anderen Kirchen anregend. Das Gebet ruft in
Erinnerung, dass die Einsetzungsworte aus theologischen und liturgie-

¹⁰ Richtlinien (s. Anm. 7).

¹¹ Richtlinien (s. Anm. 7). – In der Sache ist freilich auch wichtig, dass die assyri-
sche Kirche als wahre, wenn auch von Rom getrennte Teilkirche anerkannt wird.

dramaturgischen Gründen nicht verabsolutiert und vor allem nicht aus dem Kontext des Eucharistiegebetes isoliert werden dürfen. Tatsächlich bezeichnet ja auch die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch das Hochgebet insgesamt als das „Gebet der Danksagung und Heiligung“¹². Es ist also als Ganzes Konsekrationsgebet.¹³

1.2 Die alexandrinische Basilius-Anaphora

Als der Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution, das sog. Concilium, 1967 auf Anweisung des Papstes neue Hochgebetstexte erarbeitete, stellte sich auch die Frage, ob nicht das alexandrinische Hochgebet des heiligen Basilius für den Gebrauch in der römischen Liturgie zugelassen werden sollte.¹⁴ Der Text ist inhaltlich „ein deutlicher Ausdruck der Danksagung für die ganze Heilsökonomie der Erschaffung und der Erlösung“¹⁵ und schien vielen auch für die Katechese sehr geeignet zu sein.¹⁶ Die Zulassung dieses Textes für die römische Liturgie hätte darüber hinaus eine ökumenische Komponente gehabt. Denn: „Kein Text ist im Osten so beliebt: er wird in der koptischen Kirche, in allen byzantinischen Kirchen, griechischen und slavischen, gebraucht; in der katholischen Kirche bei den Ukrainern, Melchiten und Kopten.“¹⁷ Seine Gültigkeit stand also außer Zweifel. Trotzdem

¹² AEM 54 (Arbeitshilfen 77, 28); vgl. ebenso IGMR 2000, 78.

¹³ Vgl. B. Neunheuser, Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet, in: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. FS Balthasar Fischer. Hg. v. A. Heinz – H. Rennings. Freiburg u.a. 1992, 315–326; Th. Maas-Ewerd, Die Verba Domini als Teil einer Ganzheit, die wir „Eucharistisches Hochgebet“ nennen, in: *Klerusblatt* 82 (2002) 222–226; [Kl. Richter,] Eine Ganzheit. Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet, in: *Gottesdienst* 37 (2003) 22f.; ausführlich auch R. F. Taft, Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001, in: *Worship* 77 (2003) 482–509, v. a. 500–503.

¹⁴ Vgl. hierzu A. Bugnini, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. v. J. Wagner unter Mitarbeit v. F. Raas. Freiburg u.a. 1988, 490–494.

¹⁵ Bugnini (s. Anm. 14) 491.

¹⁶ Reinhard Meßner orientiert sich nicht zufällig bei seinen grundsätzlichen Erwägungen zum Eucharistiegebet in seiner Einführung in die Liturgiewissenschaft an diesem alten Text; vgl. R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173). Paderborn u.a. 2001, 196–213. Vgl. zu dem Text jetzt insgesamt die große Studie A. Budde, Die ägyptische Basilius-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (JThF 7). Münster 2004.

¹⁷ Bugnini (s. Anm. 14) 491.

scheiterte der Plan an den Bedenken der Glaubenskongregation. Denn anders als beim Canon Romanus waren die Einsetzungsworte Teil der Danksagung und gehörten nicht zum prekativen Teil des Hochgebetes.

Der entscheidende Einwand gegen die Zulassung der alexandrini-schen Basilius-Anaphora in der römischen Liturgie bestand nun darin, dass die Epiklese erst nach den Einsetzungsworten gesprochen wurde. Mit Selbstverständlichkeit ging römisch-katholische Theologie davon aus, dass die Herrenworte die entscheidenden Konsekrationsworte sind und insofern nach den Herrenworten bereits Leib und Blut Christi auf dem Altar liegen. Deshalb stellten sich theologische und – davon abhängig – sehr praktische Fragen. Theologisch ging es um die Bedeutung der Epiklese und um das Verhältnis von Epiklese und Herrenworten. Praktisch war zu überlegen, ob denn die Gaben auch bei einem solchen Hochgebetstext bereits nach den Herrenworten gezeigt werden sollten.

Tatsächlich zeigen die beiden Probleme, dass die Frage nach dem Konsekrationsmoment für die westliche Frömmigkeit eine beherrschende Stellung gewonnen hatte. Insofern ist es verständlich, dass die Glaubenskongregation den Vorschlag der Zulassung dieses Hochgebetstextes für den Moment zurückgestellt sehen wollte. Die seit dem Mittelalter beliebte Elevation der Gaben nach den Einsetzungsworten,¹⁸ die Kniebeugen, die der Priester seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert vor und nach der Elevation der Gaben zu machen hatte,¹⁹ sowie die rubrikale Vorschrift, dass die Finger, die die Hostie bei den Einsetzungsworten berührt hatten, bis zur Purifikation geschlossen zu halten waren, waren ja nicht nur ritueller Ausdruck des Glaubens an die Realpräsenz, sondern verstärkten eine Konzentration auf den Konsekrationsmoment. Auch wenn theologisch keine Bedenken bestehen müssten, die Elevation der Gaben an das Ende des Hochgebetes zu verlegen, so wäre dies doch für den römischen Ritus eine Neuerung gewesen. Neuerungen sollten aber nach dem Willen des Konzils nur eingeführt werden, wenn „ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche“ (SC 23) dies verlangt. Und vielleicht hätte die Verlegung von Elevation und Kniebeuge nicht nur zu einer neuen Wertschätzung des gesamten Eucharistiegebetes geführt, sondern wä-

¹⁸ Vgl. P. Browe, Die Elevation in der Messe, in: ders., Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung v. H. Lutterbach – Th. Flammer (Vergessene Theologen 1). Münster u.a. 2003, 475–508, hier 475–486.

¹⁹ Vgl. Browe (s. Anm. 18) 495f.

re auch als geringeres Zeichen der eucharistischen Ehrfurcht und eines schwindenden Glaubens an die Realpräsenz interpretiert worden.

Spirituell erinnern uns dieses Hochgebet und damit die östliche Tradition dennoch zu Recht noch einmal daran, dass die Einsetzungsworte nicht aus dem Kontext des Eucharistiegebetes heraus isoliert werden dürfen. Vor allem aber: Eine Eucharistieologie, die allein von der Vollmacht des vorstehenden Priesters her entwickelt wird, ist in der Gefahr, zu vergessen, dass die Eucharistie immer gnadenhaftes Geschenk Gottes bleibt. Ohne Gottes Geist bliebe unser menschliches Handeln leerer Ritualismus.

1.3 Der Canon Romanus und die neuen römischen Hochgebetstexte

Als Papst Paul VI. 1967 den Auftrag gab, neue Hochgebetstexte zu suchen bzw. zu entwickeln, war es für die Bearbeiter keine Frage, dass sie den *genius Romanus* bewahren und sich im Wesentlichen am Canon Romanus orientieren wollten. Für dessen Verständnis war allerdings eine bestimmte mittelalterliche Lesart prägend geworden, die in den Herrenworten die entscheidenden Konsekrationsworte und in der Gebetsstrophe unmittelbar vor den Einsetzungsworten eine Wandlungsepiklese sah. Bei dieser Vorentscheidung beziehen sich die Darbringungsaussagen nach den Einsetzungsworten auf die konsekrierten Gaben. Hans Joachim Schulz hat bereits 1970 darauf aufmerksam gemacht, dass diese Interpretation für den *Text* des Canon Romanus problematisch ist.²⁰ Ihm folgend hat auch Reinhard Meßner daran erinnert, dass der Canon Romanus wie die östlichen Hochgebete nicht eine geteilte Epiklese, sondern in der mit dem Wort „Supplices“ beginnenden Gebetsstrophe ein Gebet hat, das die Funktion von Wandlungs- und Kommunionepiklese in einem hat²¹:

„Wir bitten dich, allmächtiger Gott:

Dein heiliger Engel trage diese Opfertgabe auf deinen himmlischen Altar vor deine göttliche Herrlichkeit; und wenn wir durch unsere Teilnahme am Altar den heiligen Leib und das Blut deines Sohnes

²⁰ Vgl. H.-J. Schulz, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete, in: Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. FS Franz Hengsbach. Hg. v. P.-W. Scheele – G. Schneider. Essen 1970, 91–128.

²¹ Vgl. R. Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (ITS 25). Innsbruck – Wien 1989, 90f.

empfangen, erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels.“²²

Auch wenn hier nicht von der Herabkunft des Heiligen Geistes gesprochen wird, so geht es doch – mit einem anderen Bild – um dasselbe, was in den großen Epiklesen der Tradition zu beobachten ist: Die Gaben müssen von der Gegenwart Gottes erfüllt werden, damit die Kommunizierenden auch am göttlichen Leben teilhaben können. Die Epiklese „hat nicht in der Wandlung der Gaben (sozusagen der Herstellung der Realpräsenz Christi) ihren Kulminationspunkt, sondern, wenn man so sagen will, in der Wandlung der Kommunikanten, der Gemeinde. Die Wandlung der Gaben in Christi Leib und Blut zielt auf die Umwandlung derer, die davon genießen und damit des Heiligen Geistes teilhaftig werden“²³.

Nur: Als man 1967 an die Erstellung neuer Hochgebetstexte ging, hielt man die Aufspaltung der Epiklese für das römische Charakteristikum. Ganz im Sinne dieser Kanonhermeneutik ist in den drei neuen Hochgebetstexten von 1968 die Epiklese jetzt geteilt in eine Wandlungsepiklese, die vor den Einsetzungsworten ihren Platz hat und den Gaben gilt, und eine Kommunionepiklese, die nach den Einsetzungsworten gesprochen wird und um den Geist für jene bittet, die in der Kommunion teilhaben an den eucharistischen Gaben.

Entsprechend enthalten die neu verfassten Hochgebetstexte auch nach den Einsetzungsworten Darbringungsaussagen, die sich im Verständnis der Autoren nicht mehr allein auf die Gaben von Brot und Wein beziehen, sondern auf die konsekrierten Gaben. Mit Albert Gerhards muss man jedoch sagen: „Eins ist sicher: Der Gedanke der Darbringung von Fleisch und Blut Christi, wie er in den neuen Hochgebeten in der römischen Liturgie mehr oder weniger stark zum Ausdruck gebracht ist, war der gesamten Kirche bis in unsere Gegenwart hinein fremd.“²⁴ Reinhard Meßner sieht in dieser neuartigen literarischen Struktur auch einen Grund, dass die problematische geistige und liturgische Trennung von Eucharistie als Sakrament und Eucharistie

²² Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. 2. Aufl. Einsiedeln u.a. 1988, 475.

²³ R. Meßner, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS Hans Bernhard Meyer. Hg. v. R. Meßner u.a. (ITS 42). Innsbruck – Wien 1995, 174–201, 189.

²⁴ A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: *Gratias agamus* (s. Anm. 13) 75–96, 81.

als Opfer weiterhin fortbesteht.²⁵ Weil liturgiewissenschaftlich aber die seinerzeitige Interpretation des Römischen Kanon heute kaum mehr zu halten sei, basiere die Reform auf falschen Voraussetzungen. Daraus folgt für Meßner: „Die Hochgebetsreform muß weitergehen, auf ritueller wie auf textlicher Ebene.“²⁶ Im Klartext verbindet sich dahinter offensichtlich der Wunsch, dass die neuen Texte einer Korrektur zugeführt werden sollen.

Es ist durchaus das Recht und die Pflicht theologischer Wissenschaft, kirchliche Reformprozesse kritisch zu begleiten und auch Korrekturen anzuregen oder einzumachen. Doch ist es möglicherweise fruchtbarer, auch die neuen Hochgebetstexte und die sie bestimmende Struktur als eine spezifische Ausprägung eucharistischer Praxis zu sehen, die neben den anderen literarischen Traditionen ihren eigenen Wahrheitswert hat. Wenn die unterschiedlichen Traditionen sich gegenseitig ergänzen, dann könnte es doch sein, dass auch die neue Entwicklungsstufe römischer Liturgie Impulse setzt, die für ein umfassendes Verständnis der Eucharistie Wichtiges in Erinnerung bringt. Alter und Ursprünglichkeit allein sagen ja noch nichts über den objektiven Wert. Auch in neuen Akzentsetzungen kann ein spirituelles und theologisches Potential liegen. Immerhin müssen wir ja von einem Wechselverhältnis von *lex credendi* und *lex orandi* ausgehen. Eine lange Tradition westlicher Eucharistietheologie hat in den neuen Texten und der ihnen zugrundeliegenden Struktur einen liturgischen Ausdruck gefunden. Er hat genauso seine Berechtigung, wie die älteren Traditionen legitimer Ausdruck einer anderen eucharistietheologischen Dynamik sind. Deutlicher vielleicht als andere Traditionen lässt diese westliche Akzentsetzung erkennen, dass das Entscheidende nicht durch unsere Worte, sondern durch Christi Wort bewirkt wird.²⁷

1.4 Das Eucharistiegebet – anamnetisch-epikletisches Amtsgebet

Nachdem in aller Kürze formale Unterschiede zwischen verschiedenen Hochgebetstraditionen angezeigt worden sind, gilt es jetzt allerdings, das Gemeinsame der erwähnten Textzeugen festzuhalten. Die Analyse aller dieser Texte zeigt, dass es sich bei den Eucharistiegebeten immer um anamnetisch-epikletische Gebete handelt. Der erste Teil

²⁵ Vgl. Meßner, Einführung (s. Anm. 16) 215.

²⁶ Meßner, Einige Probleme (s. Anm. 23) 201.

²⁷ Vgl. hierzu allerdings die instruktiven theologiegeschichtlichen Hinweise bei Taft (s. Anm. 13) 503–506.

ist dabei bestimmt vom Lobpreis Gottes und dem Dank für seine Heilstaten. Mit der preisenden Erinnerung, dass Gott sich in der Geschichte bereits als ein wirkmächtiger, schöpferischer und heiligender Gott erwiesen hat, bekennt die Kirche nicht nur ihren Glauben. Die dankbare Erinnerung ist auch nicht nur ein Akt der Selbstvergewisserung der Kirche. Vielmehr geht es um die Bestätigung einer Beziehung, die zwischen Gott und Kirche existiert. Gott wird ja im Gebet angesprochen als der Gott, der sich der Welt und seiner Kirche offenbart hat. Er wird daran erinnert, dass er es doch immer schon mit uns, den Betenden, gut gemeint hat. Diese Vergewisserung der Beziehung zwischen dem angesprochenen Gott und der betenden Kirche bildet die innere Grundlage dafür, dass die Kirche auch jetzt Hoffnung haben kann, dass sich ihr Gott wieder als heilender und heilsamer Gott erweisen wird. Der zweite, prekative Teil ist insofern die logische Konsequenz aus dem ersten anamnetischen Teil. Dabei geht es in den Eucharistischen Hochgebeten in der Regel um die Anrufung des Heiligen Geistes, der ausgegossen werden soll über die Gaben und über jene, die an den Gaben in der Kommunion teilhaben. Der heilige Geist soll mit seiner verwandelnden Kraft kommen. Er soll die Gaben in Leib und Blut Christi verwandeln. Er soll aber auch die Kommunikanten verwandeln zu Menschen, die ganz von der Gemeinschaft mit Christus erfüllt sind und im Heiligen Geist ein Leib und ein Geist werden mit ihm und untereinander.²⁸

Hat diese literarische Qualifizierung des Eucharistiegebetes als anamnetisch-epikletisches Hochgebet und die damit verbundene Relativierung der Einsetzungsworte Konsequenzen für die mit der Eucharistietheologie verbundene Amtsfrage? Die starke Konzentration auf die Herrenworte in westlicher Eucharistietheologie hat ja tatsächlich dazu geführt, dass vor allem im Blick auf das Aussprechen der Herrenworte von der unersetzbaren Aufgabe der ordinierten Presbyter und Bischöfe gesprochen wird: Wenn der Priester die Herrenworte ausspreche, tue er das in der Person Christi und konsekriere insofern die eucharistischen Gestalten. Nun handeln die Bischöfe und Priester in der Tat nach der Lehre der Kirche in der Person Christi, des Hauptes

²⁸ Diese Gebetsdynamik ist dabei keine genuin christliche Eigenart, sondern hat Wurzeln bereits in biblisch-jüdischer Tradition. Vgl. dazu im Anschluss an Cesare Giraudo H. B. Meyer, *Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebetes*. Hinweise zu einer wichtigen Neuerscheinung, in: ZKTh 105 (1983) 184–202, 196.

der Kirche.²⁹ Das Handeln des Priesters *in persona Christi* aber allein auf die Herrenworte zu beziehen, wird diesem Theologoumenon nicht gerecht. Auch dann, wenn der Priester im Namen der Kirche und der Eucharistie feiernden Versammlung das Eucharistische Hochgebet spricht, kann er dies nur, weil er Christus, das Haupt der Kirche, darstellen kann.³⁰ „Das Amtspriestertum kann die Kirche deshalb repräsentieren, weil es Christus repräsentiert.“³¹ Die Frage nach dem amtlichen Vorsteher hängt also nicht an den Herrenworten im Eucharistischen Hochgebet. Vielmehr bedarf die Kirche offensichtlich auch für die Proklamation des dankend-bittenden Hochgebetes jenes Dieners, der sichtbar macht, dass die Kirche niemals ohne ihr Haupt handelt. Dabei vertritt der Priester ja nicht den abwesenden Herrn, sondern dient diesem gleichsam als „Ikone“³² und macht ihn, der anwesend ist, sichtbar. Auch in dieser Perspektive bewahrheitet sich, was Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* sagt: „Der Dienst der Priester, die das Sakrament der Weihe empfangen haben, macht in der von Christus bestimmten Heilsordnung deutlich, dass die von ihnen gefeierte Eucharistie *eine Gabe ist, die auf radikale Weise die Vollmacht der Gemeinde überragt.*“³³

Mit diesen Überlegungen ist aber die literarische Ebene des Eucharistischen Hochgebetes bereits überstiegen und ein Seitenblick auf die Pragmatik der Texte gefallen. Doch geht es im zweiten Teil um jene Texte, die in der nachkonziliar erneuerten Liturgie des römisch-katholischen Ritus als Eucharistiegebete zur Verfügung stehen.

²⁹ Vgl. KatKK 1548. – Vgl. zum Begriff „in persona Christi“ jetzt auch L. Lies, Theologisch-historische Sondierungen zu Begriffen der Ämtertheologie, in: Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme. Hg. v. S. Hell – L. Lies. Innsbruck – Wien 2004, 97–141.

³⁰ Schon Pius XII. erinnert in der Enzyklika *Mediator Dei* vom 20. November 1947 daran, „daß nämlich der Priester nur deshalb an Stelle des Volkes handelt, weil er die Person unseres Herrn Jesus Christus vertritt, insofern dieser das Haupt aller Gläubigen ist und sich selbst für sie darbringt“ (DH 3850).

³¹ KatKK 1553.

³² KatKK 1142.

³³ Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche. 17. April 2003, Nr. 29 (VAS 159. 2., korr. Aufl., 27f.).

2. Das Eucharistiegebet im römisch-katholischen Ritus – Vielfalt der Texte

2.1 Partikulare Hochgebetstexte

Nachdem seit 1967 auch der Römische Kanon innerhalb der Liturgie volkssprachig vorgetragen werden konnte, wuchs der Wunsch nach mehr Hochgebetstexten. Auch die Veröffentlichung der drei neuen Hochgebete im Jahre 1968 löste das Problem nicht. Vielmehr entstand eine Fülle von neuen Texten, die auch ohne amtliche Erlaubnis in der Messliturgie verwandt wurden. Als die Gottesdienstkongregation 1970 die Deutsche Bischofskonferenz aufforderte, gegen die Verwendung der von Alfred Schilling übersetzten holländischen Hochgebete einzuschreiten, erhielt sie aus Deutschland unter anderem als Antwort: „Viele sind überzeugt, daß man am leichtesten den Gebrauch nicht genehmigter Hochgebete unterbindet, wenn man noch andere als nur die vier offiziell approbiert.“³⁴ Nachdem eine römische Studiengruppe der Frage intensiv nachgegangen war und eine gewisse Offenheit für neue Texte empfohlen hatte, gab Rom in der Folgezeit einzelnen Bischofskonferenzen bei außergewöhnlichen Anlässen die Genehmigung für die Approbation besonderer Hochgebete.

Ein solcher Anlass war der Eucharistische Weltkongress 1973 in Melbourne. Seinerzeit stellte sich die Frage, wie ein Hochgebet zu formulieren sei, das von den australischen Ureinwohnern mitvollzogen werden konnte. Dabei wollte und konnte man sich strukturell am 2. Hochgebet des Römischen Messbuches orientieren. Inhaltlich wollte man auch den Lobpreis Gottes auf die Schöpfung ausdehnen – ein Anliegen, das insgesamt in der Westkirche nach dem Konzil gefördert werden sollte,³⁵ aber im Blick auf die naturverbundenen Ureinwohner besonders sinnvoll erschien.³⁶ Innerhalb des Textes findet sich dann u.a. die Formulierung (in deutscher Übersetzung):

³⁴ Hier zit. nach Bugnini (s. Anm. 14) 498.

³⁵ Vgl. dazu jetzt W. Steck, Schöpfungstheologische Implikationen in den Hochgebeten und Präfationen des Missale Romanum – dargestellt vor dem Hintergrund ausgewählter universalkirchlicher Dokumente. Habil. masch. München 2003/2004 (Publikation in Vorbereitung).

³⁶ Vgl. B. Fischer, Die Känguruhs im Hochgebet. Zur Rolle der Tiere in den jüngsten Eucharistischen Hochgebeten der katholischen Kirche, in: *Communio Sanctorum*. FS Jean-Jacques von Allmen. Geneve 1982, 173–178, hier 173.

„[Vater,] Du hast für uns die Känguruhs gemacht und die Riesen-Eidechsen und die Vögel. Vater, du bist gut.“³⁷

Diese konkrete Erwähnung der Känguruhs und der Riesen-Eidechsen war notwendig, weil den australischen Ureinwohnern jegliche Abstraktion fremd ist. Es reichte also nicht, Gott als den Schöpfer der Tiere zu loben, sondern konkrete Tiere mussten erwähnt werden.

Schon dieses knappe Zitat macht deutlich: Hier ist ein Hochgebet geschaffen worden, das nicht einfach in eine andere Kultur übernommen werden kann.³⁸ Känguruhs und Riesen-Eidechsen sind nicht die Tiere, an denen der europäische Christ Gottes Schöpfungshandeln erlebt. Und: Menschen in Europa sind kulturell anders geprägt, so dass sie mit Abstraktionen sprechen und denken. Das Hochgebet für die australischen Ureinwohner kann also als ein Beispiel dienen, dass eigene Texte für besondere Situationen und Völker geschaffen werden müssen, deren kulturelle Voraussetzungen sich von denen der europäisch bzw. nordatlantisch geprägten Kirche gravierend unterscheiden.

Eine ganz andere Karriere machte das Hochgebet, das die Bischöfe der Schweiz 1974 anlässlich der vierten gesamtschweizerischen Synode beantragt hatten. Das Hochgebet für die Kirche in der Schweiz „Gott führt die Kirche“³⁹ war genuin in der deutschen Sprache entstanden und konnte in der Schweiz sofort auch auf französisch und italienisch verwendet werden. In der Struktur den nachkonziliaren Hochgebetstexten ähnlich hatte es eine einfachere Sprache gewählt und dadurch gewisse Variationen zu den sonst üblichen Ausdrücken geboten. Das Hochgebet hatte vier verschiedene Präfationen, denen jeweils eine passende Interzession entsprach.

Der Text fand nicht nur in der Schweiz eine gute Aufnahme, sondern wurde innerhalb weniger Jahre auch von zahlreichen anderen Bischofskonferenzen übernommen⁴⁰ und war somit „praktisch univer-

³⁷ Fischer, Känguruhs (s. Anm. 36) 174.

³⁸ Vgl. zur Sache insgesamt M. Probst, Eucharistische Hochgebete für die australischen Ureinwohner. Der Versuch der Inkulturation eines zentralen euchologischen Textes, in: *Gratias agamus* (s. Anm. 13) 385–398.

³⁹ Zum Text vgl. Hochgebet für die Kirche in der Schweiz „Gott führt die Kirche“. Hg. v. Liturgischen Institut Zürich und vom Institutum Liturgicum Salzburg. 11. Aufl. Einsiedeln 1989; zur Sache auch W. von Arx, Das Hochgebet für die Kirche in der Schweiz. Ein liturgiegeschichtliches Ereignis, in: *ZSKG* 71 (1977) 279–293.

⁴⁰ Das Hochgebet wurde übernommen und gestattet für Luxemburg (6.11.74), Österreich (2.1.75), Straßburg (15.4.75), Frankreich (2.2.78), die französisch-sprachigen Bistümer Belgiens (9.3.78), Nordafrika (3.5.78), die Philippinen (3.8.79; nur

sal“ geworden.⁴¹ Deshalb erschien es sinnvoll, eine verbindliche lateinische Fassung zu schaffen, die 1991 als Hochgebet für Messen für besondere Anliegen veröffentlicht und 2002 in die dritte Auflage des *Missale Romanum* aufgenommen wurde. Schon 1993 wurde eine gemeinsame deutsche Übersetzung aller deutschsprachigen Bischofskonferenzen erprobt und bestätigt.⁴²

Nun kann man beklagen, dass durch die Korrekturen der lateinischen Fassung und die dadurch notwendig gewordene Neubearbeitung des Textes⁴³ das ursprünglich Schweizer Gebet ein wenig von seiner Einfachheit verloren und manche Variationen eingeebnet worden sind. Doch können sich die Schweizer Diözesen auch freuen, dass sie der Kirche einen Hochgebetstext geschenkt haben, der sich zuerst bei ihnen bewähren konnte, dann aber den Weg in das für den gesamten Ritus verbindliche *Missale Romanum* gefunden hat. Freilich zeigt der Vorgang auch, dass es sich hier nicht wie bei dem Hochgebet für die australischen Ureinwohner um ein Beispiel spezifischer Inkulturation handelt, sondern offensichtlich um einen Text, der sprachlichen oder auch spirituellen Bedürfnissen vieler Ortskirchen entgegenkam. Obwohl der neue Hochgebetstext nur zusammen mit Formularen für „Messfeiern bei besonderen Anliegen“ benutzt werden soll, belegt er, dass der spirituelle Reichtum der Eucharistiefeier nicht mit den vier Hochgebetstexten von 1968 ausgeschöpft war. Die behutsamen Korrekturen, die an den Schweizer Vorlagen vorgenommen wurden, zeigen allerdings auch, dass gerade Variationen an den eucharistietheo-

für Synode), Kanada (18.9.79; pastorale Zusammentreffen in französischen Diözesen), Ungarn (3.11.79; Synode); in Italien (5.1.80) und Polen sind die Texte Bestandteil des Messbuches; konzipiert wurde der Text auch für die holländischen Bistümer Belgiens (9.10.84), für Spanien (8.8.84), dort in gallizischer Sprache (7.4.86), für die Dominikanische Republik (10.2.86), Nicaragua (13.2.86), Porto Rico (25.2.86), Kolumbien (7.3.86), Chile (12.3.86) und Costa Rica (20.3.86), für Ecuador (7.4.86), Kuba (5.4.86), Salvatorianische Republik (10.5.86), Venezuela (7.4.86), Panama (10.9.86), Holland (9.2.87), Ungarn (16.5.89; im Rahmen der ungarischen Messbuchtexte). Es gehört zu den bemerkenswerten Besonderheiten, dass die deutschen Bischöfe sich niemals entscheiden konnten, diesen genuin deutschen Text auch für das Gebiet ihrer Bischofskonferenz zu übernehmen.

⁴¹ Vgl. J. Baumgartner, Die Aufnahme des Schweizer Hochgebetes ins *Missale Romanum*, in: *Heiliger Dienst* 46 (1992) 90–105, hier 91f.

⁴² Vgl. Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hochgebet für Messen für besondere Anliegen. Solothurn u.a. 1994.

⁴³ Auffallend sind vor allem die Angleichung der sog. Wandlungsepiiklese und des Anamnese- und Darbringungstextes nach den Einsetzungsworten an die Formulierungen der anderen nachkonziliaren Hochgebetstexte.

logisch zentralen Stellen leicht unter den Verdacht geraten, nicht mehr rechtgläubig und der Tradition gemäß zu sein.⁴⁴

2.2 Hochgebete für bestimmte Anlässe und Gruppen

Neben den vier Eucharistiegebeten des Missale Romanum, dem aus dem Schweizer Hochgebet entwickelten Hochgebet für Messen für besondere Anliegen und den Eucharistiegebeten der Teilkirchen gibt es allerdings weitere Texte, die von Anfang an für den gesamten Römischen Ritus vorgesehen, allerdings für besondere Situationen konzipiert waren. Zu nennen sind hier die beiden Hochgebete zum Thema Versöhnung und die gleichzeitig mit ihnen veröffentlichten Hochgebete für Messfeiern mit Kindern.⁴⁵ Die beiden Textgruppen sind unterschiedlich motiviert und haben deshalb auch verschiedene Charakteristika.

Die Hochgebete zum Thema Versöhnung wurden entwickelt im Blick auf das Heilige Jahr 1975, das Papst Paul VI. als Jahr der Versöhnung ausgerufen hatte. Schon im Blick auf die Vorbereitung in den Diözesen hatte es Wünsche nach entsprechenden besonderen Eucharistiegebeten gegeben. Als eine spezielle Studiengruppe mit Zustimmung des Papstes Ende 1973 die Arbeit an den geplanten Hochgebets-texten aufnahm, entschloss man sich, zwei Texte zu entwerfen, „die nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten aufgebaut waren. Der erste Entwurf greift die großen biblischen Gedanken der Versöhnung auf und entfaltet sie, der andere geht vielmehr von der konkreten Erfahrung des Menschen von heute aus und betrachtet sie im Licht des Glaubens.“⁴⁶ Auch wer in den liturgischen Möglichkeiten des deutschen Sprachgebietes sehr bewandert ist, wird nur den zweiten Text

⁴⁴ Auch das eigene Hochgebet aus dem Römischen Messbuch für die Diözesen Zaires ist ein Eucharistiegebet, das für eine einzelne Region entwickelt wurde. Vgl. *Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie* (Theologie der Dritten Welt 18). Freiburg u.a. 1993, 81–86; Hinweise auf weitere Beispiele bei R. Kaczynski, *Eucharistiegebete der Teilkirchen des römischen Ritus*, in: *Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv*. FS Philipp Harnoncourt. Hg. v. E. Renhart – A. Schnider. Graz 1991, 130–139, 135f. – Doch ist die römische Kirchenleitung insgesamt sehr zurückhaltend gewesen und hat 1974 ein eigenes Hochgebet, das die Bischöfe Österreichs anlässlich des Salzburger Domjubiläums in Auftrag gegeben und approbiert hatten, nicht konfirmiert. Vgl. dazu F. Nikolasch, *Hochgebet zum Salzburger Domjubiläum*, in: *Gratias agamus* (s. Anm. 13) 327–342.

⁴⁵ Zur Vorgeschichte vgl. Bugnini (s. Anm. 14) 510–514.

⁴⁶ Bugnini (s. Anm. 14) 511 Anm. 42.

kennen. Denn der erste, biblisch geprägte Text wurde bisher nicht in einer deutschen Fassung approbiert. Gründe dafür seien knapp skizziert.

Bei der Veröffentlichung der neuen Hochgebetstexte 1974 gab es die Einschränkung, jede Bischofskonferenz dürfe nur einen Text übersetzen und approbieren. Diese Einschränkung wurde zwar bereits am 26. Januar 1975 vom Staatssekretariat wieder aufgehoben,⁴⁷ hatte aber zumindest im deutschen Sprachgebiet weiterhin Konsequenzen. Heinrich Rennings urteilt noch 1992: „In der Tat stellte sich der erste, in französischer Sprache verfaßte ... Text als ein sehr poetisches, sprachlich intensives Kunstwerk dar, das nicht leicht zu übersetzen war.“⁴⁸ Auch Irmgard Pahl meint: „Der französische (und lateinische) Text ist sehr poetisch; er lebt vom Klang der Worte und von der den romanischen Sprachen eigenen Sprachmelodie. Das läßt sich kaum übertragen. Zudem weist der Text eine, vielleicht mit der Freude am Klang der Worte zusammenhängende Redundanz auf. Im Deutschen würden wir eher versuchen, eine solche Redundanz zu vermeiden. ... Auch inhaltlich bietet das erste Versöhnungshochgebet weniger Anreize als das zweite. Es besitzt nicht die gleiche Lebendigkeit und Lebensnähe, nicht die gleich innovative Kraft wie dieses. Vielmehr bewegt es sich ganz auf der biblisch-heilsgeschichtlichen Ebene, ohne diese zu ‚erden‘“⁴⁹.

Liegt diese Einschätzung nur an unterschiedlichen Mentalitäten in romanischen und deutschsprachigen Landen? Oder wird die biblische Prägung der Texte selbst zum Hindernis einer Rezeption? Das Problem ist nur aufgeschoben, nicht aufgehoben. Denn mit der dritten Auflage des Missale Romanum von 2002 sind beide Hochgebete zum Thema „Versöhnung“ nun auch endgültig in das lateinische Messbuch aufgenommen und müssen bei der derzeit in Arbeit befindlichen Neuausgabe des Deutschen Messbuches übersetzt werden.

Anders als mit dem ersten Versöhnungs-Hochgebet ging es den deutschsprachigen Verantwortlichen mit dem zweiten Text, der ursprünglich in deutscher Sprache verfasst worden war. Sein sprachlicher und inhaltlicher Charme beruht dabei darauf, dass hier von menschlichen Erfahrungen ausgegangen wird und so das liturgische

⁴⁷ Vgl. I. Pahl, Das erste Versöhnungshochgebet, in: *Gratias agamus* (s. Anm. 13) 355–368, hier 355.

⁴⁸ H. Rennings, *Votivhochgebet Versöhnung II*, in: *Gratias agamus* (s. Anm. 13) 407–426, hier 408.

⁴⁹ Pahl (s. Anm. 47) 355f.

Beten eine größere Nähe zur Lebenswelt der Betenden hat bzw. diesen den Einstieg erleichtert. Einige Zeilen aus der Präfation, in der der Grund der Danksagung entfaltet wird, können dies leicht zeigen:

„Wir danken dir, Gott, allmächtiger Vater, und preisen dich für dein Wirken in dieser Welt durch unseren Herrn Jesus Christus:

Denn inmitten einer Menschheit, die gespalten und zerrissen ist, erfahren wir, daß du Bereitschaft zur Versöhnung schenkst.

Dein Geist bewegt die Herzen, wenn Feinde wieder miteinander sprechen, Gegner sich die Hände reichen und Völker einen Weg zueinander suchen.

Dein Werk ist es, wenn der Wille zum Frieden den Streit beendet, Verzeihung den Haß überwindet und Rache der Vergebung weicht.

Darum können wir nicht aufhören, dir zu danken und dich zu preisen. Wir stimmen ein in den Lobgesang der Chöre des Himmels, die ohne Ende rufen...“⁵⁰

In geglückter Weise werden hier Alltagserfahrungen des Menschen aufgegriffen und in eine Beziehung zum Glauben (und zur eucharistischen Danksagung) gebracht. Nicht Zufall oder Schicksal, nicht menschliche Leistung oder professionelle Mediation sind die Letztursache für Versöhnung mitten unter den Menschen, sondern Gottes Geist, der stärker ist als menschliche Rachedgedanken und nachtragende Vergeltungsstrategien. Dankbar entdecken Menschen so im eigenen Leben, dass Gott schon längst am Werk ist. Hier müssen nicht zuerst biblische oder patristische Bilder dekodiert werden, sondern hier bietet die Liturgie eine Hilfe, das eigene Leben aus dem Glauben zu deuten.⁵¹

Auf die Sprache und auf den Erfahrungshorizont der Kinder versuchen auch die Hochgebete für Messfeiern mit Kindern Rücksicht zu nehmen. In einfachen Sätzen greifen sie auf, was die Kinder kennen. Das gilt für den Bezug zur Schöpfung, das gilt aber auch im Blick auf

⁵⁰ Fünf Hochgebete. Hochgebet zum Thema „Versöhnung“. Hochgebete für Messfeiern mit Kindern. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes mit einem Anhang: Hochgebet für Meßfeiern mit Gehörlosen. Approbierter und konfirmierter Text. Hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Einsiedeln u.a. 1981, 11f.

⁵¹ Weil das Versöhnungsmotiv für das Verständnis des Todes Jesu und der Eucharistie von großer Bedeutung ist, erscheint ein Hochgebet zum Thema „Versöhnung“ besonders naheliegend. Doch darf die Vermutung geäußert werden, dass ein solcher Ansatz für das liturgische Beten häufiger hilfreich sein könnte.

christologische Aussagen, die narrativ formuliert werden, wenn es etwa im ersten Hochgebetstext heißt:

„Gott, du denkst immer an uns Menschen und willst uns nahe sein.
 Darum hast du Jesus, deinen Sohn, zu uns gesandt.
 Er hat die Kinder gesegnet.
 Er hat die Kranken geheilt.
 Er hat den Sündern ihre Schuld vergeben.
 Er war ein Freund der Unglücklichen und der Armen.
 Er hat sein Leben für die Menschen hingegeben.
 Dafür danken wir und rufen...“⁵²

Wenn Kinder etwas von Jesus wissen, können sie dies leicht mit dem verbinden, was hier gebetet wird.⁵³

Es war eine pastoralliturgisch bedeutsame Entscheidung, für die Eucharistiefeier mit Kindern eigene liturgische Texte zur Verfügung zu stellen. Sie machen deutlich, dass die Kinder nicht nur Gäste im Gottesdienst der Erwachsenen sein sollen, sondern selbst auch zu einer tätigen Teilnahme an der Liturgie berufen sind. Bei aller Rücksicht auf die religiöse Entwicklung müssen liturgische Texte allerdings der Sache selbst angemessen bleiben und können deshalb grundlegende Glaubenserfahrungen und Glaubenskenntnisse nicht ersetzen. Dies vorausgesetzt könnte natürlich im Anschluss an die Hochgebets-
 texte für Kinder der Wunsch laut werden, dass auch für andere „Zielgruppen“ oder – theologisch besser gesagt – „Trägergruppen“ des Gottesdienstes eigene Hochgebetstexte hilfreich sein könnten. Vor drei Jahrzehnten, am 21. November 1975 hatte die gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland die Deutsche Bischofskonferenz gebeten, „bei der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst die Einführung neuer Hochgebete für die Meßfeier mit Jugendlichen zu beantragen“⁵⁴. Dieses Votum brachte nicht

⁵² Fünf Hochgebete (s. Anm. 50) 27.

⁵³ Im dritten Hochgebet für Messfeiern mit Kindern gibt es in der lateinischen Vorlage einen eigenen Einschub für die Osterzeit. Die deutsche Fassung bringt auch Einschübe für den Advent und die Weihnachtszeit sowie zum Thema „Buße, Umkehr, Versöhnung“ und zum Thema „Schöpfung“. Der Schöpfungseinschub ist wieder deutlich erfahrungsbezogen und erinnert in seiner Konkretheit ein wenig an das Hochgebet für die australischen Ureinwohner. Vgl. Fünf Hochgebete (s. Anm. 50) 42–45, hier 43.

⁵⁴ Beschluß: Gottesdienst 7.3.3 (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg u.a. 1976, 225).

die erhofften Früchte. Tatsächlich stellt sich aber auch die Frage, ob es tatsächlich um Hochgebetstexte geht oder gehen muss, die in Sprache und Bildwelt auf Jugendliche ausgerichtet sind. Könnte es nicht sein, dass sich hinter diesen Wünschen die größere Sehnsucht nach Texten verbirgt, die sprachlich leichter, aber nicht seicht, erfahrungsbezogen, aber nicht trivial sind?

2.3 Der anamnetische Auftakt in der römischen Tradition – die Präfation

Auch wenn mittlerweile im Missale Romanum von 2002 mit allen Variationen 13 Hochgebetstexte stehen, so ist doch das Kennzeichen der römischen Tradition nicht die Vielzahl der Hochgebetstexte als Ganze. Spezifikum des römischen Kanons war es vielmehr, dass er mit unterschiedlichen Präfationen kombiniert wurde. Nun sind Hochgebete von ihrem liturgischen Genus her anamnetisch-epikletische Gebete, deren erster Teil aus dem Lobpreis Gottes und der Danksagung für seine Heilstaten besteht. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Canon Romanus kein vollständiges Hochgebet, insofern Lobpreis und Danksagung ihren Ausdruck allein in der wechselnden Präfation finden. Auch das 2. und 3. Hochgebet haben in diesem Sinn keine feststehende Präfation, sondern können mit den unterschiedlichen Präfationen verbunden werden.

Die älteste Sammlung römischer Messtexte, das sog. Sacramentarium Veronense, enthält in jedem Messformular auch einen eigenen Präfationstext. Doch erschließt sich leicht, dass nicht alle diese Texte wirklich dem gerecht werden, was eigentlich Inhalt des Eucharistischen Hochgebetes sein müsste. „Viele erwähnen nur noch knapp ein heilsgeschichtliches Ereignis, andere sind lediglich Heiligenviten, bloße Mahn- oder gar Streitreden ohne Bezug auf den dankenden Lobpreis Gottes für Schöpfung und Erlösung, wie wir ihn in der Alten Kirche des Ostens und des Westens finden.“⁵⁵ Es ist insofern nicht verwunderlich, dass schon bald die Zahl der Präfationen radikal gekürzt wurde und über 800 Jahre lediglich 11 Präfationen Bestandteil des römischen Messbuches waren. Erst am Beginn des 20. Jahrhunderts kamen drei neue Texte hinzu.

Das im Rahmen der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils erneuerte Missale Romanum von 1970 bietet stattdessen mehr als 80 Präfationstexte, das deutsche Messbuch von 1975 darüber hinaus noch

⁵⁵ Meyer, Eucharistie (s. Anm. 3) 190.

einige deutsche Eigentexte. Jakob Baumgartner urteilt sehr positiv: „In dieser Vermehrung der Haupteuchologie liegt eine der auffallendsten theologischen Früchte der neuen Ordnung der Eucharistiefeyer, ein Gewinn, der in seiner Bedeutung kaum hoch genug veranschlagt werden kann. Die Präfationen ... stellen zweifelsohne einen der großen Schätze der römischen Liturgie dar, zur katechetischen Unterweisung und zur Erbauung der Gläubigen bestens geeignet.“⁵⁶ Die unterschiedlichen Texte können verschiedene Danksagungsmotive aufgreifen. Doch eine gewisse Grenze ergibt sich dadurch, dass es bei allen unterschiedlichen Akzenten im Kern immer um den dankenden Lobpreis Gottes für Schöpfung und Erlösung gehen muss.

Zentral und theologisch geglückt ist unter diesem Gesichtspunkt die Präfation vom Christkönigssonntag. An diesem Fest beginnt die Kirche das Eucharistiegebet mit den Worten:

„In Wahrheit ist es würdig und recht,
dir, Herr, heiliger Vater, immer und überall zu danken.
Du hast deinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus,
mit dem Öl der Freude gesalbt zum ewigen Priester und zum König
der ganzen Schöpfung.

Als makellostes Lamm und friedensstiftendes Opfer hat er sich dargebracht auf dem Altar des Kreuzes, um das Werk der Erlösung zu vollziehen.

Wenn einst die ganze Schöpfung seiner Herrschaft unterworfen ist, wird er dir, seinem Vater, das ewige, alles umfassende Reich übergeben: das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens.

Durch ihn rühmen dich Himmel und Erde, Engel und Menschen und singen das Lob deiner Herrlichkeit.“⁵⁷

Zentraler Inhalt ist hier das Christusereignis, seine Sendung vom Vater in die Welt und seine Erlösungstat am Kreuz. Aber auch seine eschatologische Wiederkunft, zu der sich die Kirche bereits im Vorgriff gläubig bekennt, ist im Blick. Und tatsächlich muss es, wie Jakob Baumgartner sagt, in den Präfationen immer um dieses Eine gehen,

⁵⁶ J. Baumgartner, Die Präfationen: Das eine Mysterium Christi im Spiegel der vielen Mysterien, in: *Gratias agamus* (s. Anm. 13) 23–43, hier 23.

⁵⁷ Messbuch. Kleinausgabe (s. Anm. 22) 262f.; zur Präfation vgl. H. J. Limburg, *Bewusst beten: Präfation vom Christkönigssonntag*, in: *Weizenkorn C 8*. Stuttgart 1983, 115–119.

„den gestorbenen und auferstandenen Herrn, der in seiner Kirche fortlebt und fortwirkt, um die eine Wirklichkeit, die sich in mannigfachen Facetten bricht und widerspiegelt, um den einen Brennpunkt, in welchem alle Linien zusammenlaufen.“⁵⁸

Stimmt diese theologische Zusammenschau, dann folgt daraus ein theologisches Kriterium zur Beurteilung der vielen Präfationen. Verlangt werden muss nämlich, dass die einzelnen Texte einen Blick auf das Handeln Gottes durch Jesus Christus eröffnen – ein Handeln, das sich von der Schöpfung über die Geschichte Israels, über das Christusereignis und die Geschichte und Gegenwart der Kirche bis in Gottes endgültige Zukunft entfaltet. Dabei sollte allerdings nicht nur quasi objektiv untersucht werden, ob der einzelne Text diese Perspektive möglich macht. Vielmehr verlangt das Ziel einer fruchtbaren Mitfeier der Liturgie auch die Prüfung, ob der einzelne Text der konkreten Gemeinde bzw. den gläubigen Menschen von heute diesen Durchblick erlaubt.

Unter diesem Gesichtspunkt ist die Sammlung von Marienmessen beachtenswert, die anlässlich des marianischen Jahres 1987 veröffentlicht wurde. Zu den darin enthaltenen Messformularen gehört jeweils auch eine Präfation, so dass durch die neue und neuartige Sammlung immerhin 44 neue Präfationstexte vorgelegt wurden.⁵⁹ Schon die große Zahl marianisch geprägter Texte mag Skepsis aufkommen lassen. Formal ist allerdings zu beobachten, dass alle Präfationstexte dieser Sammlung die marianischen Danksagungsmotive immer auf das Handeln Gottes zurückführen. Die Präfation aus der Messe „Maria, Mutter der schönen Liebe“ zeigt dies deutlich, wenn Gott gedankt und er gepriesen wird „beim Gedenken an die selige Jungfrau Maria“:

„Denn du hast Großes an ihr getan
und ihre Schönheit überall kundgemacht.“

Keine Frage: Grund der Danksagung ist Gottes Handeln an Maria und seine Proklamation ihrer Schönheit. Insofern akzentuiert die Einleitung des anamnetischen Embolismus sachgerecht Gottes Tat. Dann aber wird nur noch das Motiv der Schönheit entfaltet:

⁵⁸ Baumgartner, Die Präfationen (s. Anm. 56) 35.

⁵⁹ Die 2. und die 25. Messe greifen auf Präfationen aus dem Missale Romanum von 1970 zurück. Vgl. dazu D. Thönnies, „Euchologie-Ästhetik“ im „Marianischen Meßbuch“? Bemerkungen zur Herkunft der Euchologie und zur Korrelation von Form und Inhalt am Beispiel zweier ausgewählter Präfationen der *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, in: *Ecclesia Orans* 9 (1992) 37–59, hier 42 Anm. 20.

„Sie war schön bei ihrer Empfängnis:
 Frei von der Schuld Adams, leuchtet sie im Glanz deiner Gnade.
 Sie war schön bei der jungfräulichen Geburt:
 Unseren Heiland und Bruder hat sie geboren und durfte ihm, dem
 Abglanz deiner Herrlichkeit, eine jungfräuliche Mutter sein.
 Sie war schön beim Leiden deines Sohnes:
 Geschmückt mit dem Purpur seines Blutes, hat sie in Sanftmut mit
 dem Opferlamm gelitten und ist von neuem Mutter geworden.
 Sie war schön bei der Auferstehung Christi:
 Mit ihm darf sie nun glorreich herrschen, da sie teilhat an seinem
 Siege.“⁶⁰

In der Tat ist dies ein Text, der in seiner sprachlichen Eleganz dem entfalteten Thema der Schönheit Mariens entspricht. Aber bleibt hier wirklich im Blick, dass es um Gottes Handeln an Maria geht? Näherhin: Was muss der fromme Beter im Horizont der Neuzeit bei solchen Formulierungen denken? Gibt es eine realistische Chance, dass Schönheit hier nicht mit subjektiven Vorstellungen von „hübsch“ und „gefällig“ verwechselt wird? Ist es wirklich möglich, dass beim Hören eines solchen Textes im Schönheitsbegriff theologische Kategorien wie Harmonie, Lichtglanz und Vollkommenheit mitschwingen und Schönheit als eine der transzendentalen Eigenschaften des Seienden in den Blick kommt?⁶¹ Anders gefragt: Gelingt es diesem sprachlich eleganten und kunstvollen Text wirklich, über die Kategorie der Schönheit das Handeln Gottes als des Urgrundes wahrer Schönheit angemessen zur Sprache zu bringen?

Diese Fragen sollen nicht das berechtigte Anliegen angemessener Marienverehrung diskreditieren. Sie müssen aber gestellt werden, weil der Kirche gerade bei der Feier der Eucharistie das rechthabende Gebet schon immer ein großes Anliegen war.⁶² Wer mit guten Gründen der Meinung ist, dass die Zahl sinnvoller Eucharistiegebete nicht beliebig zu vergrößern ist, wird sich auch fragen müssen, ob nicht die Zahl der Präfationen und die mögliche Motivbreite ebenso eine inhaltlich motivierte Begrenzung haben. Das aber leitet schon zu den abschließenden pastoralliturgischen Überlegungen über.

⁶⁰ Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Sammlung von Marienmessen. Zürich u.a. 1990, 232 (Formular Nr. 36 „Maria, Mutter der schönen Liebe“).

⁶¹ Vgl. J. Wohlmuth, Art. „Schönheit/Herrlichkeit“, in: NHthG 5 (1991) 17–25, 22.

⁶² Vgl. Traditio Apostolica 9 (FC 1, 240f.).

3. Das Eucharistiegebet und die fruchtbare Mitfeier

3.1 Geistliche Erschließung

Das letzte Beispiel, die Präfation aus der Messe „Maria, Mutter der schönen Liebe“, macht überdeutlich auf ein Problem aufmerksam, dass sicher nicht nur für diesen Text gilt. Hochgebetstexte sind keine Alltagsprosa, sondern sollen poetische Texte sein. Sie setzen deshalb nicht nur eine gewisse religiöse und eucharistische Sozialisation voraus, sondern auch eine liturgische Sprachkompetenz. Niemand verlangt, dass ein Gedicht von Reiner Kunze beim einmaligen Hören von jedem verstanden wird. Dürfen wir das dann von allen liturgischen Texten erwarten? Gerade wenn liturgische Texte wie die Eucharistischen Hochgebete poetische Kraft haben sollen, bedürfen sie auch der Erschließung.

Insofern ist Liturgiefähigkeit keine natürliche Anlage des Menschen, sondern eine Fähigkeit, die zumindest auch erwerbbar Anteile hat.⁶³ Dazu gehört auch eine wachsende Vertrautheit mit den sprachlichen Ausdrucksformen. Religiöse und damit auch liturgische Sprache unterscheidet sich von der Alltagskommunikation. Wenn etwa in wachsendem Maße biblische Bilder nicht mehr verstanden werden, wird auch eine biblisch geprägte Liturgie zur Überforderung. Schwierige Texte aber einfach auszusortieren hieße, sich selbst und die ganze Gottesdienstgemeinde um wichtige geistliche Impulse zu bringen.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es sicher zu bedauern, dass ein ausgedehnter theologisch-spiritueller Kommentar zu den Präfationen, aber auch zu den Hochgebeten insgesamt fehlt.⁶⁴ Denn tatsächlich müssen ja jene, die andere in den geistlichen Gehalt liturgischer Texte und Riten einführen wollen, sich erst selbst diesen Gehalt erschließen. Doch dürfte die mystagogische Erschließung der liturgischen Feier im Allgemeinen und der zentralen Gebetstexte im Besonderen zu den großen Herausforderungen der gegenwärtigen Phase der liturgischen Erneuerung zählen.

⁶³ Vgl. W. Haunerland, *Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur*. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform, in: *Priester und Liturgie*. FS Manfred Probst. Hg. v. G. Augustin u.a. Paderborn 2005, 343-367.

⁶⁴ Vgl. Baumgartner, *Die Präfationen* (s. Anm. 56) 23.

3.2 Bewusste Auswahl

Vergleicht man das euchologische Angebot der nachkonziliaren Bücher mit den Texten des Missale Romanum von 1962 so ist offensichtlich, dass für die Feier der Messe insgesamt und für den Vollzug des Eucharistischen Hochgebetes im Besonderen heute eine große Fülle von unterschiedlichen Texten zur Verfügung steht. Sachgerechte Gottesdienstfeier verlangt, dass diese Auswahlmöglichkeiten nach sachlichen Gesichtspunkten genutzt werden. So ist es wenig sinnvoll, Hochgebete, die für bestimmte Anlässe oder Feiergemeinden vorgesehen sind, nur um der Variation willen bei allen möglichen Messfeiern zu verwenden. Zu beachten ist ebenfalls, dass in den Präfationen unterschiedlich gewichtige Danksagungsmotive zum Ausdruck kommen. Würde auch hier jemand das Ziel verfolgen, alle Präfationstexte gleich häufig zu nutzen, könnte beispielsweise durch die große Zahl der marianisch geprägten Präfationen eine eucharistietheologische Schiefelage entstehen. Die Auswahlmöglichkeiten, die für fast jede Eucharistiefeier gegeben sind, verlangen von der Sache her also eine gewisse Vertrautheit mit allen Texten, damit jeweils jene Texte ausgewählt werden können, die für den konkreten Anlass und die Feiergemeinde besonders gut geeignet erscheinen. Zu Recht mahnen dabei die liturgischen Vorschriften, dass der Priester bei der Auswahl der Texte sich nicht nur nach den eigenen Vorlieben richten, sondern das Wohl und die lebendige Teilnahme der Gläubigen im Blick haben soll.⁶⁵

3.3 Lebensnahe Dankmotive

Geistliche Erschließung und sachgerechte Auswahl sollen freilich nicht von einem Desiderat ablenken, das vielleicht durch die positiven Beispiele des zweiten Versöhnungshochgebets und einzelner Motive der Hochgebete für Messfeiern mit Kindern deutlich geworden ist. Die großen schöpfungstheologischen und heilsgeschichtlichen Danksagungsmotive bleiben in manchen Situationen für die feiernde Gemeinde abstrakt und lebensfern. Texte, die eine größere Lebensnähe hätten, könnten möglicherweise eine Hilfe sein, auch bewusst in die Danksagung der Kirche einzustimmen. Immerhin regt das Kindermessdirektorium aus diesem Grund an, vor dem Beginn der Präfation

⁶⁵ Vgl. AEM 313: „Der Priester soll bei der Zusammenstellung des Meßformulars mehr das geistliche Wohl der mitfeiernden Gemeinde als seine eigenen Wünsche vor Augen haben.“ (Arbeitshilfen 77, 77); vgl. auch AEM 5 (Arbeitshilfen 77, 15f.).

in freier Rede Danksagungsmotive aus dem Leben der Kinder zusammenzutragen und diese gleichsam hineinzunehmen in die Danksagung der Eucharistie.⁶⁶ Auch die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Messfeiern im kleinen Kreis von 1970 hatten diese Möglichkeit herausgestellt.⁶⁷ Wenn der Eindruck nicht täuscht, wird von dieser Möglichkeit nur selten Gebrauch gemacht. Vielleicht lohnte es sich immer noch, hier anzuknüpfen und so Lebenserfahrungen und Glaubensaussagen in eine größere Korrelation zu bringen.

3.4 Feier in kirchlicher Einheit

Aus Sorge um den authentischen Gottesdienst und mit dem Hinweis auf das Recht der Gläubigen auf eine wahre Liturgie⁶⁸ urgiert die römische Kirchenleitung auch in den jüngeren Dokumenten die Verwendung nur jener Hochgebete, „die im Römischen Messbuch stehen oder rechtmäßig vom Apostolischen Stuhl approbiert worden sind“⁶⁹. Tatsächlich können gemeinsame Texte deutliche Zeichen der kirchlichen *communio* sein. Eucharistiegebete, die Symbol der Einheit sein sollen, können aber auch zum Zerrbild oder sogar zum Diabol⁷⁰ werden, wenn derselbe Text nicht aus demselben Geist heraus gesprochen wird.⁷¹ Dies gilt tatsächlich selbst für den Canon Romanus, der mindestens 1400 Jahre Ausdruck der kirchlichen Verbundenheit mit dem Bischof von Rom war. Wenn heute jene Christen, die 1988 Erzbischof Lefebvre ins Schisma gefolgt sind, mit diesem Hochgebet Eucharistie feiern, wird auch der römische Kanon, einst Regel und Richtschnur

⁶⁶ Vgl. Direktorium für Kindermessen Nr. 22: „Zur Förderung der Teilnahme können auch bestimmte Zusätze dienen, zum Beispiel die Nennung von Dankmotiven, bevor der Priester den Dialog der Präfation beginnt.“ (Arbeitshilfen 77, 151).

⁶⁷ Vgl. Richtlinien der deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) Nr. 42 (Arbeitshilfe 77, 171).

⁶⁸ Vgl. Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004, Nr. 12 (VAS 164, 10).

⁶⁹ Instruktion *Redemptionis Sacramentum* (s. Anm. 68) Nr. 51 (VAS 164, 29).

⁷⁰ Vgl. zu diesem Begriff H. Stenger, Symbole und Diabole. Einige Überlegungen zur Glaubensästhetik, in: ders., Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade. Salzburg 1985, 105–129, v.a. 106f.

⁷¹ Aus diesem Grund wäre es nicht sinnvoll, wenn das Hochgebet der sog. Lima-Liturgie für die römisch-katholische Liturgie approbiert würde. Vgl. R. Kaczynski, Fragen und Überlegungen zur Lima-Liturgie aus katholischer Sicht, in: Festschrift für Frieder Schulz. Freude am Gottesdienst. Hg. v. H. Riehm. Heidelberg 1988, 58–69.

für die authentische Feier der Eucharistie in der Einheit der Kirche, zum Zeichen der Trennung. Was Walter Kasper 1985 in einem anderen Kontext gesagt hat, gilt auch hier: „Bei der Eucharistie genügt es nicht, äußerlich dasselbe zu tun und dieselben Gebete zu sprechen und dabei in wesentlichen Fragen Unterschiedliches zu denken. Eine solche Eucharistie wäre unehrlich. Sie ist eines Christen unwürdig und vollends dem Wesen der Eucharistie als Geheimnis des Glaubens zuwider.“⁷²

* * *

Im Rückblick dürfte aber auch deutlich geworden sein, dass unterschiedliche liturgische Traditionen sich nicht ausschließen müssen, sondern einander ergänzen können. Wie so oft müssen Einheit und Einheitlichkeit unterschieden werden. Die Vielfalt aber, die schon heute zur Verfügung steht, ist kein Wert in sich, sondern muss immer neu ausgeschöpft und fruchtbar gemacht werden. In den liturgischen Büchern gibt es mehr als einen Text, dessen Neuentdeckung lohnend wäre. Auch unter diesem Aspekt sei am Schluss noch einmal auf den Canon Romanus verwiesen: Dieses liturgische Erbe ist zu wertvoll, als dass es allein denen überlassen werden dürfte, die das Konzil nicht anerkennen und sich aus der Gemeinschaft der Kirche entfernt haben.

⁷² W. Kasper, Auf dem Weg zur Einheit. Erklärung zum Thema Lima-Liturgie, in: Gottesdienst 19 (1985) 89f., hier 90.