

EUCCHARISTISCHE GEBETE NEBEN DEM EUCCHARISTIEGEBET

Überlegungen zu Funktion und Inhalt der Gaben- und Schlußgebete

Winfried Hauerland

Das zentrale Gebet der Eucharistiefeyer ist die *Prex eucharistica*, das eucharistische Hochgebet. Wie in der Vergangenheit¹ wird auch in Zukunft zu Recht ihm besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht werden müssen, denn die große Danksagung über Brot und Wein ist konstitutiv für die Eucharistiefeyer. Daneben werden im eucharistischen Teil der römischen Messe mit dem Gabengebet (*Oratio super oblata*) und Schlußgebet (*Oratio post communionem*) noch zwei weitere Vorstehergebete vorgetragen, die zweifellos nicht von Anfang an Bestandteil der eucharistischen Liturgie waren, seit dem 5. Jahrhundert jedoch immer zur römischen Meßliturgie gehörten.

Während das Missale Romanum von 1970 bzw. 1975 für das eucharistische Hochgebet nur vier verschiedene Texte vorsieht, enthält es für die *Oratio super oblata* und die *Oratio post communionem* jeweils über 400 ausgedruckte Texte.² Auch wenn darunter zahlreiche Dubletten sind und manche Formeln in den Texten wie beliebig verwendbare Versatzstücke wirken, wäre doch zu erwarten, daß die große Auswahl in hinreichender Weise die Möglichkeit bietet, »das Gebet der liturgischen Versammlung mit immer neuen Themen zu bereichern und bestimmte Anliegen der Gläubigen, der Kirche und der Menschheit zu berücksichtigen«³. In der Praxis jedoch befriedigen die entsprechenden Texte oftmals nicht. Deshalb sind auch die Gaben- und Schlußgebete im Hinblick auf eine zukünftige Neuausgabe des Deutschen Meßbuches einer Revision zu unterziehen. Wenn Texte vor allem durch ihre deutsche Sprachgestalt das verständige Hören und den lebendigen Mitvollzug der Gemeinde behindern, wird eine Überarbeitung nach den 1993 veröffentlichten Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuches zu wesentlichen Verbesserungen führen.⁴ Doch geht es bei den Gaben- und Schlußgebeten offensichtlich nicht nur

¹ Vgl. jüngst *Gratias agamus*. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS B. Fischer. Hg. A. Heinz – H. Rennings. Freiburg/Br. 1992 (PLR-Gd).

² Vgl. dagegen die irreführende Angabe bei *Beusch* (s. Anm. 7) 272: »Im Missale Pauls VI. von 1970 liegen etwa 100 Gabengebete vor, davon sind 60 gegenüber dem alten Missale neu hinzugekommen.« Genau 414 Schlußgebetstexte zählt im MRom 1970 *Krosnicki* (s. Anm. 55) 153–272.

³ AEM 323.

⁴ Vgl. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuchs. In: Gd 27 (1993) 126f.

um ein sprachliches Problem. Vielmehr hat sich gezeigt, daß nicht wenige Schwierigkeiten bereits mit den lateinischen Vorlagen zusammenhängen. Für eine Revision des Deutschen Meßbuches wie auch für die angekündigte Editio typica tertia des Missale Romanum wird es deshalb notwendig sein, vorgängig Kriterien für ein sachgerechtes Gaben- bzw. Schlußgebet zu erarbeiten und von daher die Frage nach möglichen Inhalten zu stellen. Ein Beitrag dazu sollen die folgenden Überlegungen sein.⁵

1. Überlegungen zum Gabengebet (*Oratio super oblata*)

Obwohl sowohl die Texte der älteren römischen Tradition als auch einige Texte des erneuerten Missale Romanum bereits Gegenstand monographischer Untersuchungen waren⁶, zeigen mehrere Diskussionsbeiträge im deutschen Sprachgebiet, daß mit dem Gabengebet weiterhin ungelöste Fragen verknüpft sind.⁷ Sachgerechte Kriterien für das Gabengebet können – wie für liturgische Ordnungen und Elemente insgesamt – nur im Rückgriff auf die konkrete liturgische Tradition entwickelt werden. Denn liturgische Ordnungen sind Werk der Kirche und gehen in ihrer konkreten Gestalt nicht mit Notwendigkeit aus Prinzipien der Offenbarung hervor, sondern entstehen durch kreative Rezeption der Tradition. Weil Liturgie aber in sich stets verändernden Zeiten, Gesellschaften und Kulturen zu feiern ist, müssen sachgerechte Kriterien für das Gabengebet gleichzeitig auch die Denk-, Verstehens- und Ausdrucksmöglichkeiten der Gegenwart

⁵ Wesentliche Anregungen erhielt der Verf. durch die Mitarbeit in der Arbeitsgruppe »Gebetstexte« der von der IAG eingesetzten Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch. Inhaltlich werden hier die nach Veröffentlichung der Leitlinien erarbeiteten ergänzenden Kriterien für einzelne Textgruppen aufgegriffen, teilweise allerdings auch kritisch weiterentwickelt.

⁶ Vgl. zu den Texten des Veronense J. A. *Gracia Gimeno*, *Las oraciones sobre las ofrendas en el sacramentario Leoniano. Texto y doctrina*. Madrid 1965; vor allem im Blick auf die Texte des MRom 1570–1962 S. *Człapa*, *Struttura e contenuto teologico delle »super oblata«*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in S. Theologia Liturgica assequendam scripta de argumento: *L'orazione »super oblata« nel suo sviluppo storico e teologico fino al concilio Vaticano II. Rassegna opinioni in merito e studio teologico-liturgico*. Rom 1974; zu den Texten des Missale Romanum von 1975 (editio typica altera) J. *Janicki*, *Le orazioni »super oblata« del ciclo »de tempore« secondo il »Missale Romanum« di Paolo VI. Avviamento ad uno studio critico-teologico. Excerptum ex dissertatione ad Doctoratum in S. Theologia Liturgica in Pontificio Instituto Liturgico S. Anselmi de Urbe assequendum conscripta*. Rom 1977.

⁷ Vgl. etwa J. A. *Jungmann*, *Die Gebete zur Gabenbereitung*. In: LJ 23 (1973) 186–203; R. *Berger*, *Gabenbereitung und Gabengebet*. In: *Gemeinde im Herrenmahl* 264–271; A. *Brüls*, *Der Stellenwert des Gabengebetes*. In: HID 45 (1991) 123–131; M. *Beusch*, *Oratio super oblata. Das Gabengebet und seine Problematik*. In: *Pastoralblatt* 45 (1993) 272–281.

berücksichtigen. Da Liturgie nicht einfach gemacht werden kann, sondern wachsen muß, ist wie bei anderen liturgischen Elementen auch beim Gabengebet darauf zu achten, daß »neue Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen«⁸. Deshalb sollen nicht vorgängige Ziele für das liturgische Sprechen in der Eucharistiefeier formuliert werden, an denen anschließend die tatsächlichen Vorgaben des Missale Romanum und des Deutschen Meßbuches sowie die euchologischen Texte gemessen werden. Vielmehr sollen zuerst diese Vorgaben benannt und mit bereits artikulierten Anfragen und Wünschen konfrontiert werden. Vor diesem Hintergrund können dann Zielperspektiven für eine Weiterentwicklung des Gabengebetes herausgestellt und beispielhaft konkretisiert werden.

1.1 Voraussetzungen

1.1.1 Das im Deutschen Meßbuch *Gabengebet* genannte Gebet wird im Missale Romanum wie in der älteren Tradition als *Oratio super oblata* bezeichnet.⁹ Nach der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch soll das Gabengebet die Gabenbereitung abschließen und zugleich zum eucharistischen Hochgebet überleiten.¹⁰ Die wesentlichen Bezugspunkte des Gebetes sind also die Gaben, die dargebracht werden, der Gabenbereitung genannte Eröffnungsteil der Eucharistiefeier und das Sprechen des Hochgebetes als zentrale Handlung dieser Feier. Damit ein Gabengebet funktionsgerecht ist, muß es in einer erkennbaren Relation zu wenigstens einem dieser Bezugspunkte stehen. Negativ formuliert: Wenn ein Gebetstext ohne Schwierigkeiten an einer anderen Stelle innerhalb der Meßliturgie gesprochen werden könnte, dürfte er in der Regel kein funktionsgerechtes Gabengebet sein.¹¹

⁸ SC 23. – Der in der Regel zu Unrecht gegen die Liturgiereform erhobene Vorwurf professoraler Schreibtischarbeit dürfte seine kritische Funktion darin haben, vor einem theoretisch gut begründbaren Neuentwurf liturgischer Feiern zu warnen. Das gilt auch im Blick auf ein prinzipiell mögliches neues Konzept für das Gabengebet. Liturgiegerecht wird es nur dann sein, wenn es als ein angemessener Schritt liturgischer Entwicklung der Kirche erwiesen werden kann.

⁹ Das MRom 1570 hatte, einer jüngeren Tradition folgend, das entsprechende Gebet als *secreta* bezeichnet. Zur Problematik dieses Begriffes und zu verschiedenen Lösungsversuchen vgl. Jungmann MS 2, 113–115.

¹⁰ Vgl. AEM 53.

¹¹ Vgl. etwa das Gabengebet beim ersten Skrutinium. Im Blick auf die Taufbewerber, die in der Regel vor der Gabenbereitung bereits entlassen werden, heißt es Meßbuch 1988, 961: »Barmherziger Gott, hilf deinen Dienern, sich auf den Empfang deiner Sakramente recht vorzubereiten und ihr Leben auf dich auszurichten.« Das Gebet könnte problemlos in das Gebet der Gläubigen eingefügt werden. Einen erkennbaren Zusammenhang mit den Gaben, der Gabenbereitung oder dem folgenden Hochgebet gibt es nicht.

1.1.2 Die Texte des MRom von 1970/1975 unterscheiden sich nicht wesentlich von den Texten der älteren Tradition. Dabei lautet die vielfältig variierte Grundbitte: »Suscipe, Domine, munera quae tibi offerimus«¹². Die Gaben, von denen hier gesprochen wird und die die Feiernden darbringen, sind – ursprünglich neben anderen Gaben für die Kirche und die Armen – Brot und Wein. Obwohl es keine Frage ist, daß diese Gaben und ihre Bereitung nicht den Opfercharakter der Messe begründen, hat die breite eucharistische Tradition keine Schwierigkeit, diese Gaben nicht nur *munera* und *dona* zu nennen, sondern auch *oblaciones*, *hostiae* und sogar *sacrificia*. Nicht nur Brot und Wein (und die mitgebrachten Gaben der Gläubigen) sind gemeint, wenn statt der Pluralformen der Singular verwandt und um die Annahme des *munus*, der *hostia*, der *oblatio* und des *sacrificium* gebetet wird. In diesen singularischen Begriffen geht es um die eucharistische Feier als ganze, das eucharistische Opfer, die Liturgie, die die Gemeinde feiert und Gott darbringt.

Die Verben der oben genannten Grundbitte *suscipere* und *offerre* werden häufig durch inhaltsgleiche oder zumindest inhaltsverwandte Begriffe und Ausdrucksformen ersetzt. Im Verbum *offerre* kommt das liturgische Tun der Feiernden zum Ausdruck: Sie haben ihre Gaben mitgebracht, auf den Altar gelegt, stellen sie damit für die Feier zur Verfügung, nehmen sie aus den alltäglichen Vollzügen heraus und bringen sie in diesem Sinne Gott dar.¹³ Das rechte Verständnis der Texte wird allerdings dadurch erschwert, daß dasselbe Verb *offerre*¹⁴ im liturgischen Latein für das Darbringen der Gaben bei der Gabenbereitung (Opfergang), für das Darbringen der Gaben im Hochgebet¹⁵, für das Darbringen der Messe und für die personale Selbsthingabe Jesu und der Gemeinde verwendet wird.

Die Annahmebitten, die sich auf die Gaben für die Eucharistiefeyer beziehen, sind wie die expliziten Heiligungsbitte Konsekrationsbitte. In den Annahmebitten, die sich auf die Feier insgesamt beziehen, kommt der Wunsch zum Ausdruck, daß Gott das Werk der Gemeinde nicht ein leeres

¹² So etwa MRom 1975, 674; vgl. die Nachweise zum Folgenden bei W. Hauerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum. Münster 1989 (LWQF 71) 77–105.

¹³ Das Deutsche Meßbuch hat für das Geschehen der Gabenbereitung vielfach statt *darbringen* den Ausdruck *vor Gottes Angesicht bringen* gewählt.

¹⁴ Vgl. hierzu in größerem Zusammenhang R. Berger, Die Wendung »offerre pro« in der römischen Liturgie. Münster 1964 (LWQF 41).

¹⁵ Zumindest im Hochgebet der Traditio Apostolica bezog sich das *offerimus* wie in den Gabengebetstexten auf die natürlichen Gaben Brot und Wein. Vieles spricht dafür, daß dies auch der ursprüngliche Sinn der entsprechenden Formulierung des *Canon Romanus* war. Vgl. dazu im Kontext der Oblationsaussagen der Hochgebetstexte des MRom 1975 Hauerland (s. Anm. 12) 106–113.

rituelles Tun sein läßt, sondern mit seiner Kraft erfüllt und die Handlung der Gemeinde zu einem sakramentalen Geschehen werden läßt.

1.1.3 Liturgische Texte, die sich die Gemeinde zu eigen machen soll, müssen verständlich sein. Doch ist mit der intellektuellen Verstehbarkeit eines Textes lediglich eine Voraussetzung geschaffen, aber noch nicht das eigentliche Ziel erreicht. Nach dem Willen des Konzils sollen die Gläubigen durch die Gebete das Mysterium der Eucharistie »wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern«¹⁶. Alte und neue Gabengebetstexte, die lateinischen Vorlagen und in weit stärkerem Maße die volkssprachigen Übertragungen sind also darauf zu überprüfen, ob sie helfen, das eucharistische Mysterium besser zu verstehen und mitzuvollziehen.

1.1.4 Neben diesen Voraussetzungen durch Tradition und Kirche gehören aber auch die kritischen Fragen und Forderungen der Gegenwart zu den Vorgaben, die eine Krieteriologie zu berücksichtigen hat. So ist zu überlegen, ob ein Gabengebet in der Regel die klassische Struktur der römischen Oration (mit ihrer Doppelstruktur von Prädikation und Bitte) haben muß. Gefordert wird, daß in den Gabengebeten keine Motive des Hochgebetes vorweggenommen werden dürfen. Vom Opfer dürfe nur im Hochgebet gesprochen werden.¹⁷ Eine Beschränkung auf wenige Gabengebetstexte erschiene manchen als ein Fortschritt.¹⁸ Konsequenz ist es, wenn dann ein Bezug auf die Tagesfeier¹⁹ und – so ist zu folgern – auf die Anlässe der Eucharistiefeyer abgelehnt wird.

1.2 Pragmatische Thesen

1.2.1 Der konstitutive Zusammenhang mit dem liturgischen Geschehen begründet eine Eigenstruktur der Gabengebete.

In den nach der klassischen Struktur der römischen Oration geformten Texten folgt auf die Gottesanrede eine Prädikation, in der die Heilstaten Gottes erinnert werden, bevor die eigentliche Bitte ausgesprochen wird.²⁰ Diese Grundstruktur ist in den meisten Gabengebetstexten nicht zu finden. Während diese Struktur an zahlreichen Tagesgebetstexten verifiziert werden kann²¹, beginnen die Gabengebetstexte wesentlich häufiger direkt

¹⁶ SC 48.

¹⁷ Vgl. *Beusch* (s. Anm. 7) 273.

¹⁸ Vgl. *Brüls* (s. Anm. 7) 130; *Beusch* (s. Anm. 7) 280.

¹⁹ Vgl. *Brüls* (s. Anm. 7) 130; zur Sache auch unten bei Anm. 96.

²⁰ Vgl. zu dieser Grundstruktur der römischen Orationen *Consilium*, Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte für Feiern mit dem Volk (25. 1. 1969), Nr. 28. In: EDIL / DEL 1227; auch Leitlinien (s. Anm. 4) 126 (Leitlinie Nr. 12).

²¹ Von den etwa 280 Orationen, die im MRom von 1975 mit dem schlichten, aber klassischen *Deus, qui* beginnen, sind nur 16 Gaben- und 20 Schlußgebetstexte. Die genannte

mit einer Bitte²². Zu fragen ist, ob es einen inneren Grund gibt, warum schon die frühmittelalterliche Tradition hier anders formuliert hat und warum auch in den jüngsten Reformen eine durchgängige Korrektur nicht versucht wurde.

Richard Schaeffler hat vor wenigen Jahren in seiner *Kleinen Sprachlehre des Gebets* aufgewiesen, daß es in der Namensanrufung um die Aktivierung einer Beziehung geht. Das Erinnern, das Erzählen von der Vergangenheit geschieht dabei nicht aus historischem Interesse, sondern um sich der Beziehung zu vergewissern, die in der Vergangenheit bestanden hat und die der Grund des Vertrauens ist, daß auch in der Gegenwart wieder Beziehung möglich sein wird. Im Blick auf das Gebet kann gesagt werden, daß die Erinnerung an das Heil, das in der Geschichte erfahren wurde, die betende Gemeinde dazu befähigt, auch jetzt Vertrauen zu haben, daß Gott sein Heil in der Gegenwart und Zukunft wirken wird.²³ Nun muß das Gabengebet durch seine Stellung in der Meßliturgie nicht das Gottesverhältnis der feiernden Gemeinde gleichsam neu konstituieren. Zu Gott ist schon gesprochen und in der Wortverkündigung der Meßfeier sein Heilshandeln bereits erinnert worden. Möglicherweise ist dies ein Grund, warum schon die ältesten Texte für das Gabengebet selten die Notwendigkeit sehen, in einer relativischen Prädikation Gottes Handeln in der Vergangenheit ausdrücklich zu thematisieren.

1.2.2 Gabengebete sind funktionsgerecht, wenn sie situativ an das liturgische Geschehen der Gabenbereitung anknüpfen.

Häufig knüpfen die Gabengebetstexte an das liturgische Tun der Gemeinde an. »Bei den Orationen solcher Art kann man von einem situativen Beten sprechen. Damit ist gemeint, daß die Gebetsthematik bei der dem Verlauf der Liturgie entsprechenden Situation der Feiernden ansetzt, diese Situation ausspricht und durch die Situation motivierte Gebetsthemen anschließt. Vom liturgischen Aktionselement wird eine Brücke zum liturgischen Wortelement geschlagen. Die hörend Mitbetenden werden »abgeholt« und kommen zu einem Beten, das sie mit größerem »geistlichen Gewinn« mitvollziehen können.«²⁴

Wenn auch der Zusammenhang mit dem liturgischen Tun für das Gabengebet konstitutiv ist, darf dennoch gefragt werden, ob dieses liturgische Tun immer expliziert werden muß oder ob es Texte geben kann, in

Grundstruktur prägt auch die großen anamnetisch-epikletischen Segensgebete (»Hochgebete«) der Sakramentenliturgie.

²² Allein 63 Gabengebetstexte beginnen mit dem Wort *suscipe*.

²³ Vgl. R. Schaeffler, *Kleine Sprachlehre des Gebets*. Einsiedeln – Trier 1988 (Sammlung Horizonte. NF 26) 23f. 55–62. 86–90 u. ö.

²⁴ H. Rennings, *Von der Gestaltung der Messe*. In: *Gott feiern* 43–51, hier 46f.

denen der Zusammenhang im wörtlichen Sinn *evident* ist. Ein Beispiel kann das Gemeindeglied konkretisieren:

Herr, unser Gott, durch diese Gaben stärkst du den ganzen Menschen: Du nährst uns mit der irdischen Speise und erneuerst unseren Glauben im Sakrament. Laß uns daraus neue Kraft schöpfen für Seele und Leib. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.²⁵

Es liegt offen zutage, daß mit *diesen* Gaben nur Brot und Wein gemeint sein können, die soeben auf dem Altar niedergelegt worden sind. Beachtet werden muß durchgängig, daß nicht gefragt werden muß, ob jeder denkbare Hörer und jede denkbare Hörerin den Text sinngemäß verstehen, sondern ob jene Gläubigen, die eucharistiefähig sind, diesen Text sinnvoll mitvollziehen können. Das Gebet würde für solche Mitfeiernden nicht gewinnen, wenn es hieße: »durch die Gaben, die wir auf den Altar gelegt haben, stärkst du den ganzen Menschen«. Durch das Demonstrativpronomen und den offenkundigen Zusammenhang mit dem liturgisch-rituellen Tun bleibt der Text geeignet für ein situatives Gabengebet.

Problematisch wäre es freilich, wenn im Gabengebet nicht von Brot und Wein oder *diesen Gaben* gesprochen wird, sondern von *heiligen Zeichen* und von den Gaben, die die Betenden empfangen wollen. Daß hier auch die deutschen Übersetzungen die lateinischen Texte nicht immer situativer gestaltet haben, zeigt ein Gabengebet, das in der Messe »Bei der Taufspendung« vorgesehen ist. Die Ausdrücke *paratum panem* und *vinum commixtum* der römischen Vorlage knüpfen erkennbar am Geschehen der Gabenbereitung an. Weit vorausblickend auf die Kommunion sagt der deutsche Text: »wir kommen zu dir, um das heilige Brot und den Kelch zu empfangen«²⁶. Mag auch der gesamte Gebetstext in sich geschlossener klingen, situativer und damit geeigneter als Gabengebet wird er durch diese Umformung sicher nicht.

1.2.3 Gabengebete sind funktionsgerecht, wenn sie für das Hochgebet und damit für den Kern des eucharistischen Geschehens öffnen.

Das Gabengebet soll schließlich überleiten zum eucharistischen Hochgebet und damit die feiernde Gemeinde öffnen für den Kern der eucharistischen Feier. Wie das Tagesgebet die Eröffnung der Messe beschließt, so beschließt das Gabengebet die Gabenbereitung, die die Eucharistiefeyer eröffnet. Aus der Analogie in der Struktur der Meßliturgie folgt aber auch eine Analogie in der Funktion: So wie das Tagesgebet als Gebet die feiernde Gemeinde auf die ganze Meßfeier hin bereiten und öffnen soll²⁷,

²⁵ Formulierungsversuch für den 11. Sonntag im Jahreskreis; vgl. MRom 1970, 350 und Meßbuch 1988, 220.

²⁶ Meßbuch 1988, 966; vgl. damit MRom 1975, 736.

²⁷ H. Büsse, Das »Tagesgebet« als integrierendes Element der Eröffnung. In: Gemeinde im Herrenmahl 222–231, hier v. a. 226f.

so soll das Gabengebet die feiernde Gemeinde auf die Eucharistiefeier hin bereiten und öffnen.

Weil die Eucharistiefeier Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi ist und weil die Feier deshalb nicht nur als Mahlfeier, sondern auch als Opfer angesprochen werden muß, ist es unrealistisch, die breite liturgische Tradition zu korrigieren, indem jede Opferterminologie in den Gabengebeten vermieden wird. Je mehr der Opfergedanke zum Ausdruck kommt, um so deutlicher muß allerdings werden, daß das Opfergeschehen noch aussteht und sich unter dem Sprechen des Hochgebetes ereignet. Deshalb sind alle Formulierungen zu vermeiden, die es nahelegen, das Opfer habe bereits stattgefunden und bestehe in den Naturalgaben.

1.2.4 Gabengebetstexte müssen heute das zeitliche Nacheinander und das sachliche Zueinander der einzelnen Elemente der Meßfeier deutlicher bezeichnen.

Gabengebetstexte sind nie gleichzeitig mit dem liturgischen Tun und greifen deshalb einen bereits weitgehend abgeschlossenen Vorgang auf (die Gaben sind bereits auf den Altar gelegt) oder nehmen ein Geschehen in den Blick, das unmittelbar bevorsteht (das Sprechen des Hochgebets über Brot und Wein). Diese Ungleichzeitigkeit von Gebetswort und Handlung ist nicht zu vermeiden. Mit großer Souveränität hat die Liturgie oftmals das zeitliche Nacheinander ignoriert, als wenn die Zeit im liturgischen Tun still stände.²⁸ Mögen Menschen anderer Zeiten daran auch keinen Anstoß genommen haben, so wird heute das logische und zeitliche Nacheinander und die Unterscheidung der verschiedenen Teile der Meßfeier in ihrer je eigenen Bedeutung mehr zu beachten sein.²⁹ Für die eucharistische Spiritualität wäre es jedoch ein Verlust, wenn aus dieser Erkenntnis puristische Konsequenzen gezogen würden und das Gabengebet nur noch auf die vorbereitende Handlung des Bereitstellens der Gaben bezogen würde. Es wäre dann in der Tat zu fragen, ob das Gabengebet nicht eher als Element des Ordo Missae zu verstehen wäre, für das nur einige wenige Texte zur Auswahl möglich wären.

Sachgerechter dürfte es sein, die liturgische Tradition der Kirche positiv aufzunehmen und die Vielfalt der möglichen Motive zur Entfaltung zu bringen. Stärker freilich als in der Vergangenheit wird darauf zu achten

²⁸ Vgl. *Jungmann*, Gebete (s. Anm. 7) 193 mit Anm. 18; auch *Berger*, Gabenbereitung (s. Anm. 7) 270.

²⁹ Vgl. *Berger*, Gabenbereitung (s. Anm. 7) 270; *Beusch* (s. Anm. 7) 272. Die von Beusch gezogene Folgerung, daß »die Aussagen der Oratio super oblata grundsätzlich mehr retrospektiv auf die Bereitung und die Darbringung schauen [sollen] als prospektiv auf die Prex eucharistica«, dürfte im Blick auf die ergänzende (weil konkretisierende) Funktion des Gabengebets eine einseitige Lösung sein, die nicht die große Tradition weiterentwickelt, sondern schulmeisterlich selektiert.

sein, daß die Texte nicht zu Fehldeutungen einladen, sondern eine klare Theologie der Meßfeier ausdrücken: Die Gaben der Gemeinde sind eben nicht das eigentliche Opfer der Messe, von ihnen sind nicht unmittelbar heilsame Wirkungen zu erwarten, und das Opfer der Messe vollzieht sich erst unter dem Sprechen des Hochgebetes über Brot und Wein. Bei der Formulierung angemessener Gabengebetstexte wird daher vermutlich häufiger durch klare Hinweise auf das noch ausstehende sakramentale Geschehen ein verständiges Beten unterstützt und gefördert werden können. Dies wird umso leichter gelingen, je deutlicher der Text an das Geschehen der Gabenbereitung anknüpft und erst von diesem Teilritus aus das eucharistische Geschehen in den Blick nimmt.

Für den 12. Sonntag im Jahreskreis lautet das Gabengebet im Meßbuch:

»Barmherziger Gott, nimm das Opfer des Lobes und der Versöhnung an. Löse uns durch diese Feier aus aller Verstrickung, damit wir in freier Hingabe ganz dir angehören. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.«³⁰

Für den Mitvollzug einfacher wäre es, wenn der Text am Beginn etwas angereichert würde:

Barmherziger Gott, nimm die Gaben an, die wir für das Opfer des Lobes und der Versöhnung bereitet haben. Löse uns durch diese Feier aus aller Verstrickung in das Böse, damit wir mit ungeteiltem Herzen dir dienen. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.³¹

Die Gabenbereitung ist jetzt erkennbar der Ausgangspunkt, doch die Betenden schauen bereits auf das eucharistische Geschehen und öffnen sich für die sakramentale Feier des Opfers Jesu Christi.

1.3 Gabengebet und Hochgebetsmotive – Konkretionen

Nach den allgemeinen Reformprinzipien der Liturgiekonstitution sollen die Riten »knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein«³². Das beinhaltet, daß die einzelnen Teile einer liturgischen Handlung gut voneinander unterschieden sind und daß die begleitenden Worte nur das ausdrücken, was die Teile bedeuten.³³ Wenn die Gabenbereitung aber gerade nur ein vorbereitender Akt ist und wenn das Gabengebet gerade nicht das zentrale Gebet ist, das in der Eucharistiefeier über die Gaben gesprochen wird, dann scheint es folgerichtig zu sein, daß die

³⁰ Meßbuch 1988, 221.

³¹ Neuformulierung, die zugleich den Text konkretisiert (*Verstrickung in das Böse*) und den Handlungscharakter der Hingabe Jesu aufgreift und die Hingabe der Gläubigen anklingen läßt (*dienen statt angehören*).

³² SC 34. – Vgl. zur hier diskutierten Problematik bereits die Hinweise in *Hauerland* (s. Anm. 12) 81 Anm. 362.

³³ Vgl. den Kommentar zu SC 34 von S. *Famoso* in: EL 78 (1964) 265; ebenso in: *Constitutio de Sacra Liturgia cum commentario*. Rom 1964 (BEL.P 2) 85.

Gabengebete keine Motive des Hochgebetes antizipieren dürfen, um das Hochgebet nicht als unnötige Wiederholung erscheinen zu lassen und um seine herausragende Funktion innerhalb der Meßliturgie nicht zu verdunkeln.³⁴

Nun kann beispielsweise sprachlich und theologisch kein grundlegender Unterschied zwischen den Annahmebitten der Gabengebete und denen der Hochgebete konstruiert werden. Wenn dennoch diese Bitten seit anderthalb Jahrtausenden sowohl im Gaben- als auch im Hochgebet vorgetragen werden, müßte die Euchologie der Tradition grundlegend korrigiert werden, um Wiederholungen zu vermeiden. Gefordert ist dies durch die Liturgiekonstitution allerdings nur, wenn die Wiederholungen unnötig sind. Deshalb ist zu fragen, worin die relative Sinnhaftigkeit der Antizipation einzelner Hochgebetsmotive liegen kann.

1.3.1 Das Beispiel der Epiklese

Mehr als ein Gabengebete enthält nicht nur allgemeine Annahme- und Segensbitten, sondern formuliert ausdrücklich epikletisch. Eine einfache und deshalb unnötige Wiederholung der sogenannten Wandlungsepiklese wäre ein Gabengebete mit folgendem Text:

Gott, sende deinen Geist über Brot und Wein, damit sie uns werden Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.

Es ist gut, daß das Meßbuch einen solchen Text nicht enthält. Denn in der Tat wäre hier lediglich ein wesentliches Element des Hochgebetes isoliert und formal zu einem neuen Gebete umgestaltet worden. Dies gilt jedoch nicht, wenn es heißt:

»Herr, unser Gott, wir legen die Gaben auf den Altar. Heilige sie mit deinem Geist, der mit seiner Kraft die Jungfrau Maria überschattet hat. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.«³⁵

Dieser Text bringt eine Konkretion der Epiklese, die nicht in jeder Messe sinnvoll wäre, am 4. Advent aber und in der Marienmesse im Advent besonders passend ist, wenn im Wortgottesdienst die Perikope von der Verkündigung des Herrn (Lk 1,26–38) vorgetragen worden ist.³⁶

³⁴ Logisch konsequent wäre es in der Tat, dann ganz auf das Gabengebete zu verzichten. Doch steht dagegen eine 1500jährige Tradition, in der sich offensichtlich eine feierpsychologische Notwendigkeit zur Ergänzung niedergeschlagen hat.

³⁵ Meßbuch 1988, 33 und 891; vgl. MRom 1975, 132 und 673.

³⁶ Lk 1,26–38 ist vorgesehen am 4. Adventssonntag im Lesejahr B und kann grundsätzlich in Marienmessen genommen werden. Bis zur Liturgiereform gehörte die Perikope grundsätzlich zur adventlichen Marienvotivmesse (sog. Rorate-Messe oder *missa aurea*) und ist im Zusammenhang mit dem Meßformular der Marienmesse im Advent auch wieder vorgesehen in der *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*. Editio typica. Libreria Editrice Vaticana 1987, 8–10. – Der Bezug zum Wirken des Heiligen Geistes in der Menschwerdung ist auch erkennbar am 4. Adventssonntag im Lesejahr A (Mt 1,18–24, v. a. 20: »denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist«), weniger

Denn dann wird hier das Evangelium der Messe aufgegriffen und im Gebet verdeutlicht: Es ist derselbe Heilige Geist, der im Mysterium der Menschwerdung gewirkt hat und auf dessen Kraft in der Eucharistiefeier vertraut wird. Eine solche epikletische Bitte ist nicht einfach »unnötige Wiederholung« dessen, was im Hochgebet kommt, sondern kann für die Spiritualität anregend werden.³⁷

1.3.2 Das Beispiel der personalen Selbstdarbringung

Für eine Spiritualität der Eucharistiefeier dürften jene Impulse beachtenswert sein, in denen das 2. Vatikanische Konzil die Verbindung des Meßopfers mit der Selbstdarbringung der Christen herausgestellt hat: »Sie sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen.«³⁸ Klar und deutlich sagt das Direktorium für Kindermessen, daß die Darbringung der Kirche im Hochgebet geschieht und daß die Gläubigen durch diese Darbringung der Kirche »sich und ihr Leben mit Christus im Heiligen Geist dem Vater hingeben«³⁹. In den approbierten Hochgebetstexten wird das Motiv des Selbstopfers oder der Selbsthingabe nicht oder nur in ganz geringem Maß zum Ausdruck gebracht.⁴⁰ Die von Adolf Adam bereits 1983 vorgetragene Anregung, »in jedem Hochgebet an geeigneter Stelle ein kurzes Gebet einzufügen, das dem vom Konzil so stark betonten Anliegen besser gerecht wird«⁴¹, ist zumindest nicht berücksichtigt worden bei der 1991

deutlich im Lesejahr C (Lk 1,39–45; V. 41 wird »Elisabeth vom Heiligen Geist erfüllt«).

³⁷ Die auf das Sakramentar von Gellone zurückgehende Oration ist ein gutes Beispiel, daß das Missale Romanum perikopenbezogene Gabengebete kennt und solche, die auf die Heiligenfeier Bezug nehmen. Neue und anregende Beispiele für perikopenbezogene Gabengebete enthält auch das flämische Missale von 1975 (s. unten Anm. 82).

³⁸ SC 48; vgl. auch LG 11 und PO 5. – Weitere nachkonziliare Belege in den Beiträgen von Adam (s. Anm. 40).

³⁹ SCCD, Direktorium für Kindermessen (1. 11. 1973), Nr. 52. In: EDIL / DEL 3166; vgl. dazu auch den Hinweis zum Darbringungsgebet innerhalb des Hochgebetes AEM 55: »Die Kirche möchte erreichen, daß die Gläubigen nicht nur diese makellose Gabe darbringen, sondern auch lernen, sich selbst hinzuschicken.«

⁴⁰ Vgl. A. Adam, Christlicher Gottesdienst und persönliches Opfer. In: Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. Plöger. Hg. J. Schreiner. Stuttgart 1983, 361–370, hier 368; ders., Eucharistisches Hochgebet und Selbstopfer der Christen. In: Gratias agamus (s. Anm. 1) 5–10, hier 8f.

⁴¹ Adam, Christlicher Gottesdienst (s. Anm. 40) 369; wiederholt ders., Eucharistisches Hochgebet (s. Anm. 40) 10. Vgl. dort jeweils auch den Formulierungsvorschlag: »Auch wir geben uns dir zu eigen und bitten dich um die Kraft, daß wir in allem deinen Willen vollbringen und so deinem Sohn gleichförmig werden.«

veröffentlichten lateinischen *Editio typica* des Hochgebetstextes, der ursprünglich für die Kirche in der Schweiz verfaßt worden war⁴².

Wenn die Hochgebetstexte nicht theologisch überfrachtet werden sollen, werden sie allerdings nicht alle an sich sinnvollen Motive (immer) enthalten können. Legitim dürfte es aber sein, so wichtige Motive wie das Motiv der Selbstdarbringung gelegentlich ausdrücklich aufzugreifen im Gabengebet, das damit natürlich ein Geschehen des Hochgebetes antizipiert, doch auf diese Weise den fruchtbaren Vollzug vorbereiten kann. So kann die Kirche etwa beten:

»Herr, im Gedenken an die Hingabe des heiligen Antonius bringen wir mit diesen Gaben uns selber dar. Nimm uns alles, was uns von dir trennt, damit du allein unser Reichtum bist. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.«⁴³

Das Gabengebet ist insofern auch besonders geeignet, das Motiv der Selbstdarbringung aufzugreifen, weil im rituellen Geschehen des Opferganges und der Gabenprozession diese Bewegung des Menschen auf Gott zu einen Ausdruck gefunden hat. Vor allem aber bieten sich Brot und Wein, die zum Altar gebracht werden, »als Symbol dafür an, daß wir mit allem, was wir sind und haben, hineingenommen werden wollen in das Opfer, das Christus der göttlichen Majestät darbringt«⁴⁴. Sie werden zu Recht »Zeichen unserer Hingabe«⁴⁵ genannt, und die Betenden wünschen »mit den Gaben [...] selbst als geistliches Opfer«⁴⁶ angenommen zu werden. Mit solchen Anklängen kann das Gabengebet einen Beitrag leisten, daß die Bereitung der Gaben nicht nur ein äußeres Geschehen bleibt,

⁴² *Prex eucharistica quae in Missis pro variis necessitatibus adhiberi potest*. In: *Notitiae* 27 (1991) 388–399, hier 394.

⁴³ Meßbuch 1988, 609; der Text auch ebd. 948. Der deutsche Text überträgt hier sehr sinnvoll den lateinischen Ausdruck *munera nostrae servitutis*; vgl. MRom 1975, 516 und 720. Vgl. ähnlich auch Meßbuch 1988, 770 und 931; weitere (und noch ergänzbare) Beispiele bei Adam, Eucharistisches Hochgebet (s. Anm. 40) 9. Innerhalb des Sanctorale ist allerdings darauf zu achten, daß die Bezüge auf Leben und Lehre der Heiligen sinnvoll und nicht stereotyp und klischeehaft sind.

⁴⁴ Jungmann (s. Anm. 7) 196. – Vgl. dazu A. Jilek, Diakonia im Herrenmahl. Sinndeutung des Opferganges aus der Stiftung der Eucharistie. In: *LJ* 36 (1986) 46–57. Jilek macht zu Recht deutlich, daß der Opfergang Ausdruck der Nachfolge Jesu in der Hingabe für die anderen ist: »Brot und Wein liegen auf dem Altar als Zeichen der Hingabe für die anderen; sie stehen für den Willen der zur Feier versammelten Christen, ihrem Herrn nachzufolgen, für ihre Opfergesinnung also, die sie eben in der Darbringung ihrer Geldgaben zum Ausdruck gebracht haben.« (ebd. 56) Es ist hier nicht der Ort, das Zueinander von Hingabe an die Menschen und Hingabe an Gott näher zu bestimmen. Dabei geht es jedenfalls nicht um eine Alternative, sondern um eine gegenseitige Bezogenheit, wie auch die Hingabe Jesu an den Vater nicht zu trennen ist von seiner Hingabe an die Menschen.

⁴⁵ Meßbuch 1988, 212, 216.

⁴⁶ Meßbuch 1988, 1056; vgl. MRom 1975, 802.

sondern Ausdruck der Bereitung der Feiernden und ihrer Bereitschaft wird, selbst durch Gottes Gnade zu lebendigen Gaben zu werden.⁴⁷

1.3.3 Das Beispiel der Oblations- bzw. Applikationsanlässe

Nach beständiger Überzeugung der Kirche empfangen die Wirkungen der Messe nicht nur jene, die sakramental kommunizieren. Weil die Messe ein Opfer ist, kann sie dargebracht werden für Lebende und Verstorbene.⁴⁸ Obwohl jede Messe zum Heil der ganzen Kirche gefeiert wird, kann sie doch auch in bestimmten Anliegen appliziert werden.⁴⁹ Natürlich wäre es bei Meßfeiern für bestimmte Glieder der Kirche möglich, das konkrete Anliegen und besonders die konkreten Personen, für die die Messe gefeiert wird, im Hochgebet zu erwähnen, wie es innerhalb des *Canon Romanus* beim Gedächtnis der Lebenden und der Verstorbenen und vor allem im *Hanc igitur* vorgesehen war und ist.⁵⁰ Doch kann hier nach der Tradition nur für die Glieder der Kirche gebetet werden, und angemessene Formulierungen müssen knapp sein, um nicht die Gewichte innerhalb des Hochgebetes zu verschieben. Von daher bietet wieder das Gabengebet eine Gelegenheit, die konkreten Anliegen der Meßfeier ins Wort zu heben.

So wird etwa das spezielle Anliegen einer Messe »Um Frieden und Gerechtigkeit« sinnvoll aufgenommen, wenn es im Gabengebet heißt:

Herr, unser Gott, Brot und Wein sind Zeichen des Friedens und der Eintracht. Mit diesen Gaben feiern wir das Opfer deines Sohnes, dessen Herrschaft Frieden bringt.

⁴⁷ Berger, Gabenbereitung (s. Anm. 7) 270 sieht hierin ein wichtiges Motiv, das nach seiner Einschätzung zu selten bzw. zu undeutlich in den Gabengebetstexten des Meßbuches zum Ausdruck kommt.

⁴⁸ Vgl. dazu die Lehre des Konzils von Trient: DH 1743 und 1753.

⁴⁹ Vgl. Berger, Die Wendung »offerre pro« (s. Anm. 14) 136–200. Diese Möglichkeit besonderer Zuwendung bildet auch den theologischen Hintergrund des Meßstipendiums; vgl. dazu A. Mayer, Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Meßstipendiums. St. Ottilien 1976 (MThS.K 34). Bezeichnend ist freilich, daß Stipendien und Meßintentionen nur historisch und vor allem kanonistisch traktiert werden. Nachdem die Lehre von den verschiedenen Meßopferfrüchten weitgehend obsolet geworden sein dürfte, fehlt offensichtlich ein zeitgemäßer Ansatz, um theologisch den Sinn der Meßintention und der Applikation zu bestimmen. Vgl. auch die definierende, aber nicht näher begründende Aussage bei J. Hirnsperger, Applikation. In: LThK³ 1 (1993) 887: »In der A. ordnet der Priester jemanden so in die Meßfeier ein, daß diese Person in besonderer Weise als Mitopfernder erscheint u./od. an den Gnadenwirkungen des hl. Opfers teilhat.«

⁵⁰ Gerade im *Hanc igitur* ging es »um eine weitere Bestimmung der Absicht unseres Tuns, um die Intention der jeweiligen Meßfeier, deren Nennung gerade hier sich passend einfügte«; doch hat das Missale Romanum – angestoßen schon durch Papst Gregor d. Gr. – nur noch wenige Meßformulare mit einem eigenen *Hanc igitur* gekannt. Vgl. Jungmann MS 2, 225–234 (Zitat 230).

Stärke durch dieses Opfer den Geist der Geschwisterlichkeit unter deinen Kindern. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.⁵¹

Obwohl in einer Messe für Verstorbene auch im Hochgebet für die Verstorbenen gebetet wird, kann das Gabengebet eine zusätzliche Konkretion bieten und so das eucharistische Beten der Gemeinde anreichern. In einer Messe für einen verstorbenen Priester kann die Gemeinde im Gabengebet beten:

»Gütiger Gott, wir bringen unsere Gaben dar für deinen verstorbenen Priester N. Gewähre ihm Verzeihung durch dieses Opfer, das er so oft mit uns gefeiert hat. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.«⁵²

So läßt sich allgemein sagen: Wenn es sinnvoll ist, daß die Messe in bestimmten Intentionen gefeiert wird, daß also das Meßopfer appliziert wird, dann ist das Gabengebet prinzipiell *eine*, sicher nicht die einzige und nicht unbedingt immer die beste, aber dennoch eine legitime Möglichkeit, das Applikationsanliegen aufzugreifen. Das gilt vor allem dann, wenn die Hochgebetstexte selbst keinen entsprechenden Einschub vorsehen.

2. Überlegungen zum Schlußgebet (*Oratio post communionem*)

Innerhalb der deutschsprachigen Diskussion zur Meßliturgie und zum Meßbuch hat das Schlußgebet in der Nachkonzilszeit wesentlich weniger Aufmerksamkeit als das Gabengebet gefunden.⁵³ Doch heißt das nicht, daß allgemeine Zufriedenheit mit den Meßbuch-Texten und ein Konsens über den Sinn des Schlußgebetes besteht. Deshalb sollen zuerst grundlegende Voraussetzungen zum Charakter des Schlußgebetes innerhalb der römischen Meßliturgie geklärt werden. In drei pragmatischen Thesen werden sodann Zielperspektiven formuliert, bevor abschließend die eher formalen Überlegungen in einem eigenen Abschnitt zu konkretisieren sind.

2.1 Zur Funktion des Schlußgebetes innerhalb der Meßliturgie

2.1.1 Die aus den gelasianischen Sakramentaren stammende und im *Missale Romanum* gewählte Überschrift *post communionem* läßt lediglich den Zeitpunkt des Gebetes innerhalb der Meßliturgie erkennen: es ist nach der Kommunion zu sprechen. Für eine genauere Bestimmung der Aufgabe des Schlußgebetes ist die Beobachtung wichtig, daß die drei wechselnden

⁵¹ Vgl. zu dieser Neuformulierung Meßbuch 1988, 1082 und MRom 1975, 822.

⁵² Meßbuch 1988, 1185; vgl. MRom 1975, 901.

⁵³ Vgl. jedoch die Arbeiten von *Falsini* und *Krosnicki* (s. u. Anm. 55). Ergänzend dazu auch *Th. A. Krosnicki*, The Post Communion Prayers at the Masses for Scrutiniis Peragendis. In: *Notitiae* 19 (1983) 145–155; *ders.*, The New Postcommunion Prayers in the Missal of Paul VI Editio Altera. In: *EL* 98 (1984) 226–236; *ders.*, Postcommunions for Martyrs, Monks and Bishops. In: *EO* 4 (1987) 359–368.

Präsidialgebete der Meßformulare zumindest ursprünglich jeweils am Ende einer Prozession standen: Das Tagesgebet beschloß den Introitus, den Einzug des Priesters und seiner Assistenz, das Gabengebet wurde gesprochen, wenn die Gabenprozession beendet war, und das Gebet nach der Kommunion, das Schlußgebet, hatte seinen Platz nach dem Kommuniongang.⁵⁴ Diese Analogie oder Parallelität legt nahe, daß das Schlußgebet so zum Kommunionteil gehört wie das Tagesgebet zur Eröffnung und das Gabengebet zur Gabenbereitung. Der Bezugspunkt der meisten Schlußgebetsformeln in der Tradition der Sakramentare und des Meßbuches ist die Kommunion, der Empfang der sakramentalen Gaben.⁵⁵ Konsequenterweise liegt auch die AEM, wenn sie das Schlußgebet nicht zum Abschluß der Meßfeier zählt, sondern innerhalb der Eucharistiefeier als letztes Element des Kommunionteiles aufführt.⁵⁶

2.1.2 In der Literatur wird das Schlußgebet gelegentlich als Dankgebet bezeichnet.⁵⁷ Wie heute noch die byzantinische Liturgie, so bezeugt schon das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen, daß nach der Kommunion der Diakon die Gemeinde zum Dank an Gott auffordert und der Priester dann ein Gebet spricht, das mit dem Dank an Gott beginnt und in eine Bitte übergeht.⁵⁸ Natürlich ist es sinnvoll, nach dem Empfang der Kommunion Gott Dank zu sagen. Und weil der Empfang der Kommunion nicht nur der persönlichen Heiligung des einzelnen dient, sondern eingebettet ist in die gemeinschaftliche Feier der Eucharistie und ekklesiale Bedeutung hat, ist es ebenfalls angemessen, daß die Danksagung nicht nur ein Akt individueller Frömmigkeit bleibt, sondern auch

⁵⁴ Vgl. *Jungmann MS 2*, 523.

⁵⁵ Vgl. für die Texte des Veronense *R. Falsini*, *I postcommuni del sacramentario Leoniano*. Classificazione, terminologia, dottrina. Rom 1964 (BPAA 13) 146f. Prinzipien der Auswahl bzw. Überarbeitung der Schlußgebetstexte für das MRom 1970 analysiert *Th. A. Krosnicki*, *Ancient patterns in modern prayer*. Washington 1973 (SCA 19). Deutlicher wäre hier herauszustellen, daß nicht nur allgemein Bezug genommen wird auf das gefeierte Mysterium, sondern in den meisten Fällen auf die empfangene Kommunion (vgl. ebd. 46–48 u. ö.).

⁵⁶ Vgl. AEM 56 k.

⁵⁷ Vgl. *H. Rheinfelder*, Zum Stil der lateinischen Orationen. In: *JLW 11* (1931) 20–34, hier 23 (»Danksagungsgebete«); *Jungmann MS 2*, 522 (»Das Dankgebet [...] gehört in seinen jedesmal wechselnden Formeln zum Grundbestand der römischen Sakramentare«); *J. Hermans*, Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung. Regensburg 1984, 345 (»Inhaltlich ist die Postcommunio zunächst ein Dankgebet für die empfangenen Gaben«); *G. L. Müller*, Laßt uns mit ihm gehen. Eucharistiefeier als Weggemeinschaft. Freiburg/Br. 1990, 211f (»Der Priester faßt nun in einer Schlußoration die persönlichen Dankgebete der Gläubigen zusammen in den gemeinschaftlichen Dank der Gemeinde für die Teilnahme am Kreuz und an der Auferstehung Jesu in der Gestalt dieses heiligen Mahles«).

⁵⁸ *ConstAp 8*, 14f: *SChr 336*, 210–213.

integrierendes Element der Liturgie ist. Doch ist das Danksagungsmotiv sowohl in den mittelalterlichen Sakramentaren als auch im Missale Romanum kein konstitutives Element des Gebetes nach der Kommunion.⁵⁹ Wie die anderen Präsidialgebete ist das Schlußgebet ein Bittgebet, das in einzelnen Fällen auch Dank- und Lobmotive enthalten kann.⁶⁰ Nun bietet die erneuerte Meßliturgie allerdings einen Raum für die gemeinschaftliche Danksagung, wenn sie die Möglichkeit eröffnet, daß die ganze Gemeinde nach Beendigung der Kommunionsspendung einige Zeit in Stille beten oder gemeinsam einen Lobgesang singen kann.⁶¹ Der häufige Verzicht auf Danksagungsmotive in den römischen Schlußgebetstexten muß also nicht durch eine durchgreifende Reform der entsprechenden Gebete korrigiert werden. Die Meßliturgie selbst zeigt eine andere, nicht weniger passende Möglichkeit, gemeinschaftlich Gott für die in der Kommunion empfangene Gnade zu danken. So kann das Schlußgebet also auch weiterhin Dankmotive enthalten, ohne daß es wesentlich ein Dankgebet sein muß.

2.1.3 Nun mindert es die Größe Gottes nicht, wenn die Kirche mit Bitten vor ihn tritt, weil sie in jedem Bittgebet ihren Glauben an Gottes Macht und Güte bezeugt. So ist es im Horizont der erneuerten Meßliturgie sachgerecht und dem Charakter der meisten Schlußgebetstexte entsprechend, wenn die AEM sagt: »Im Schlußgebet bittet der Priester, daß die Feier des Mysteriums Frucht bringe.«⁶² Freilich ist dabei noch zu klären, was denn genau unter dem gefeierten Mysterium (*mysterium celebratum*) zu verstehen ist.

Innerhalb der Meßliturgie gehört das Schlußgebet nicht zum Abschluß der Meßfeier, sondern eindeutig zum Eucharistieteil und näherhin zu dem den Eucharistieteil abschließenden Kommunionenteil. Der erste und wesentliche Bezugspunkt des Gebetes ist deshalb die Kommunion oder auch die Eucharistie insgesamt. Wenn gelegentlich gefordert wird: »In einem künftigen Meßbuch sollten diese Gebete die ganze zurückliegende Meßfeier im

⁵⁹ Vgl. etwa *Krosnicki*, *Patterns* (s. Anm. 55) 44 und 274.

⁶⁰ Zwei Texte im MRom von 1970 bzw. 1975 sind reine Dankgebete. Doch sind sie in der Tat nur jene berühmten Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Vgl. das Schlußgebet vom 2. Fastensonntag (MRom 1975, 193; Meßbuch 1988, 95) und das Schlußgebet vom Fest des hl. Stephanus (MRom 1975, 658), das allerdings in der deutschen Fassung bereits um eine Bitte erweitert ist (Meßbuch 1988, 871). Daß die Erweiterung der Orationen, die nur aus einer Aussage bestanden, um eine Bitte ein Prinzip bei der Redaktion des Deutschen Meßbuches von 1975 war, bezeugt *K. Amon*, *Zur Sprache des neuen deutschen Meßbuches*. In: LJ 25 (1975) 73–90, hier 81.

⁶¹ Vgl. AEM 56 j. 121. Die deutsche Fassung des Ordo Missae sagt sogar ausdrücklich: »Es empfiehlt sich, einen Danksalm oder ein Loblied zu singen« (Meßbuch 1988, 524).

⁶² AEM 56 k.

Blick haben«⁶³, so weist man das Schlußgebet doch eher dem Abschluß der Meßfeier zu und gibt ihm eine neue Funktion. Da das Schlußgebet als *ein* einzelnes Element der Meßliturgie nicht überfrachtet und damit überfordert werden darf, kann man von ihm nicht erwarten, daß es jederzeit eine integrierende Funktion für die gesamte sich dem Ende zuneigende liturgische Feier erfüllen kann. Im Blick auf Meßfeiern, die regelmäßig oder aus gegebenem Anlaß nicht nur aus dem schlichten Wortgottesdienst und der Eucharistiefeyer bestehen, müßte man dann nämlich fordern, daß grundsätzlich und immer auch die eventuell vorausgehenden Prozessionen, die gelegentlich mit ihr verbundene Feier einer Hore der Stundenliturgie oder anderer Sakramente und Sakramentalien im Schlußgebet Erwähnung fänden. Wer sich oder die Redaktoren eines zukünftigen Meßbuches unter dieses Gesetz stellen wollte, müßte erstens den überwiegenden Teil der bisherigen Gebetstexte als ungeeignet ausscheiden oder wesentlich verändern. Er wäre dabei zweitens gezwungen, die bisher übliche Länge der Texte häufig zu überschreiten und so die zu Recht beklagte Worthaftigkeit der erneuerten Liturgie zu verstärken.

Die Gegenposition, daß das Schlußgebet als *Oratio post communionem* sich nur und allein auf die Kommunion beziehen darf, dürfte allerdings auch überzogen sein und kann sich ebenso nicht auf die gesamte Tradition berufen. Neben den Texten, die die Eucharistiefeyer insgesamt anklingen lassen, finden sich auch einzelne Formeln, die die Freiheit auch früherer Zeiten zeigen, dort, wo es sich anbietet, andere Feierelemente aufzugreifen. Diese Offenheit ist deshalb nicht problematisch, weil sie einen sachlichen Grund hat: Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer sind seit ältester Zeit zur Messe verbunden und bilden deshalb nach den Worten der Liturgiekonstitution »einen einzigen Kultakt«⁶⁴ oder – wie es das deutsche Meßbuch sagt – »eine einzige Gottesdienstfeier«⁶⁵. Für die hier anstehende Problematik ist es sekundär, wie genau das Verhältnis von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer innerhalb der Messe zu bestimmen ist.⁶⁶ Daß allerdings die Eucharistiefeyer mit einem Wortgottesdienst schon seit ältester Zeit verbunden wird, ist höchst angemessen, weil – nach einer Formulierung von Hans Bernhard Meyer – »die *communio* mit dem Herrn nicht ohne das verkündete und angenommene Wort zustande kommt«⁶⁷.

⁶³ W. Hahne, Aussichtslos unterlegen? Das Hochgebet zwischen Wortgottesdienst und Kommunion. In: *Gratias agamus* (s. Anm. 1) 117–127, hier 121.

⁶⁴ SC 59.

⁶⁵ AEM 8.

⁶⁶ Vgl. dazu O. Nußbaum, Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer. In: *LJ* 27 (1977) 136–171, bes. 137–155.

⁶⁷ Meyer 457. – Wenn die nach dem II. Vaticanum erneuerten Ordnungen sakramentlicher Feiern regelmäßig einen Wortgottesdienst bzw. die Verkündigung des Wortes Gottes vorsehen, dann wird die innere Begründung in entsprechender Weise darin zu

Da also ein sachlicher Zusammenhang zwischen Wortverkündigung und sakramentaler Feier besteht, kann nicht a priori ausgeschlossen werden, daß der betende Rückblick auf die Sakramentsfeier das Heilsgeschehen im Wortgottesdienst integrieren kann.

Das Schlußgebet ist also ein Bittgebet, das den Kommunionteil beendet und in dem um die Frucht des gefeierten Mysteriums gebetet wird. Es kann Elemente des Dankes aufnehmen. Es muß einen Bezug zur Kommunion oder zur Eucharistie haben. Wegen der inneren Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier sind Bezüge zur ganzen Messe nicht ausgeschlossen, können aber nicht für jeden Text verlangt werden.

2.2 Pragmatische Thesen

2.2.1 Die Eigenstruktur des Schlußgebetes ist begründet aus dem Heilsgeschehen der Eucharistiefeier selbst.

Ähnlich wie die meisten Gabengebetstexte orientieren sich auch die Schlußgebetstexte nur selten an der klassischen Struktur der lateinischen Oration. Nur 20 Schlußgebetstexte des Missale Romanum beginnen mit der für den Beginn eines Tagesgebetes klassischen Formel »Deus, qui«. ⁶⁸ Ähnlich wie beim Gabengebet dürfte auch hier der Grund für die andere Grundstruktur in der Funktion des Schlußgebetes innerhalb der Meßliturgie zu finden sein. Das Schlußgebet steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit einem liturgischen Geschehen und hat von daher in gewissem Sinn eine liturgiebegleitende Aufgabe. Dieser enge Bezug zur Kommunion wird in zahlreichen Formeln deutlich, mit denen die einzelnen Texte beginnen oder die ein Gebet eindeutig als Schlußgebet erkennen lassen. Dabei sprechen die Betenden häufig von sich selbst und dem, was sie gerade getan haben oder was ihnen widerfahren ist: sie haben die sakramentalen Gaben empfangen, sind gespeist worden mit dem Leib und Blut Christi oder haben die Mysterien gefeiert. Noch eindeutiger als beim Gabengebet geht es in diesen Aussagen nicht nur um das äußere Tun, sondern um ein geistlich-gnadenhaftes Geschehen. Noch augenfälliger als beim Gabengebet wird man auch sagen können, warum beim Schlußgebet auf eine Aktivierung der Gottesbeziehung durch anamnetisches Beten in

suchen sein, daß Sakramente und Sakramentalien auf das verkündigte und angenommene Wort Gottes bezogen sein müssen.

⁶⁸ Natürlich ist es gelegentlich möglich, die passivischen Partizipialkonstruktionen am Beginn einer Postcommunio als Passivum divinum zu verstehen und umzusprechen in eine Prädikation Gottes. Denn wenn die Betenden im lateinischen Text sich verstehen als Menschen, die mit der göttlichen Gabe genährt worden sind, dann heißt das natürlich in der Sache, daß Gott sie mit seiner Gabe genährt hat. Doch gilt für die Mehrheit der Partizipialkonstruktionen, daß sie auf das Kommuniongeschehen aufmerksam machen, ohne daß sie grammatisch als Beschreibung einer Handlung Gottes interpretiert werden können.

der Regel verzichtet werden kann: Während am Beginn der Meßfeier Heil erinnert werden muß, das in der Vergangenheit erfahren wurde, steht das Schlußgebet an einer Stelle, an der sich das Heil gerade ereignet hat. Offensichtlich haben die Verfasser der klassischen Schlußgebetstexte aus dem natürlichen Gefühl heraus formuliert, daß betende Menschen, die aktuell Heil erfahren, die mitten in der sakramentalen Begegnung mit Christus und dem Vater stehen, kaum zuerst vergangenes Heil erinnern, sondern direkt anknüpfen an das, was jetzt geschieht und jetzt Wirklichkeit ist. So bekommt das liturgische Geschehen der Kommunion oder der Eucharistiefeier insgesamt jene Funktion, die in den Texten mit klassischer Grundstruktur die Gottesprädikation hat. Wo die Eucharistiefeier verständig mitvollzogen und die Kommunion gläubig empfangen wird, da reicht vermutlich auch heute noch der Rückbezug auf das liturgische Geschehen: Wir haben empfangen, gefeiert, sind gesättigt worden. Deshalb dürfte es weder notwendig sein, die lateinischen Vorlagen der Schlußgebete im Blick auf die klassische Grundstruktur zu korrigieren, noch sinnvoll sein, für mögliche deutsche Eigentexte zwingend eine entfaltete Prädikation in den Schlußgebeten zu verlangen.

2.2.2 Die Bitten des Schlußgebetes sollen lebensnah und konkret und nicht nur auf die eschatologische Vollendung ausgerichtet sein.

Nach der Definition der AEM ist der Inhalt der Bitte, »daß die Feier des Mysteriums Frucht bringe«⁶⁹. Zu Recht kann man nach dieser Formulierung erwarten, daß in den Bitten der Schlußgebete der Lebensbezug der Eucharistie thematisiert wird. Und in der Tat läßt sich eindrucksvoll zeigen, daß in den Schlußgebeten des Meßbuches die Bedeutung der Eucharistie für die christliche Lebensgestaltung zum Ausdruck kommt.⁷⁰ Viele, die regelmäßig der Meßfeier vorstehen oder sie auf andere Weise mitfeiern, haben allerdings den Eindruck, daß die Schlußgebete grundsätzlich eschatologisch ausgerichtet sind. So sind die Schlußgebete ein gutes Beispiel, daß die Meßbuchtexte nicht nur aus sprachlichen Gründen, sondern auch aus inhaltlichen Gründen über die Köpfe vieler Feiernden hinweggehen, weil das Leben der Menschen, ihre Erfahrungswelt und die Lebensumstände, die sie prägen, nicht vorkommen.

Eine einfache Lösung der hier sichtbaren Schwierigkeiten dürfte kaum zu finden sein. Denn *die* Lebensumstände des heutigen Menschen gibt es nicht, weil es nicht *den* heutigen Menschen gibt, sondern viele verschiedene Menschen in vielen verschiedenen, sich auch für den einzelnen immer wieder ändernden Lebensumständen. Das Meßbuch aber muß Texte enthalten, die geeignet sind für viele Gottesdienstgemeinden, die auch in sich

⁶⁹ AEM 56 k.

⁷⁰ *Hauerland* (s. Anm. 12) 330–380.

noch einmal inhomogen sein können. Solche Texte müssen offen sein, damit möglichst viele Menschen sich das Gebet mit ihrem »Amen« zu eigen machen können. Der Preis der Offenheit ist aber fast zwingend die fehlende Konkretheit.

Doch gibt es auch Texte, die auf konkretere Weise von der Weltgestaltung der Christen sprechen, von ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, von ihrer tatkräftigen Liebe zu den Schwestern und Brüdern und von ihrem Glaubenszeugnis vor den Menschen. Freilich wird sehr schnell deutlich, daß diese Texte selten an den Sonntagen und Hochfesten vorgelesen sind. Die lebensnäheren Gebetstexte finden sich im Sanctorale, vereinzelt in den Messen zu bestimmten Feiern und vor allem in den Messen für besondere Anliegen. Diese Texte, so wird man allerdings sagen können, werden von der großen Zahl der Gottesdienstfeiernden selten oder nie gehört und mitgebetet.

Aber auch an den Sonntagen im Jahreskreis wird nicht nur von den eschatologischen Früchten der Eucharistie gesprochen. Wenn dennoch der Eindruck herrscht, nicht diese Weltzeit und das irdische Leben seien im Blick, sondern die Eucharistie bekomme ihren eigentlichen Sinn allein durch die Ewigkeit, so kann es auch an einem Bemühen um Vollständigkeit liegen, daß in vielen Orationen die weltzugewandten Früchte der Eucharistie relativiert werden und dadurch in den Hintergrund treten. Am 9. Sonntag im Jahreskreis lautet die Bitte des Schlußgebetes: »Führe uns durch deinen Geist, damit wir uns nicht nur mit Worten zu dir bekennen, sondern dich auch durch unser Tun bezeugen und den ewigen Lohn erhalten in deinem Reich.«⁷¹ Vermutlich bleibt für die gottesdienstliche Gemeinde, sofern sie den Worten aufmerksam gefolgt ist, am Ende doch der Eindruck: Wir haben um den ewigen Lohn gebetet. Ähnlich dürfte auch die ewige Gemeinschaft mit Christus als die eigentliche Gebetsbitte im Bewußtsein bleiben, wenn am 23. Sonntag gebetet wird: »Laß uns durch diese großen Gaben [= Wort und Sakrament] in der Liebe wachsen und zur ewigen Gemeinschaft mit deinem Sohn gelangen.«⁷² Für eine revidierte Ausgabe des Deutschen Meßbuches wäre deshalb zu wünschen, daß die Elemente präsentischer Eschatologie und damit der konkrete Lebensbezug zum irdischen Leben auch in den Gottesdiensten der Sonntage und gebotenen Feiertage deutlicher zum Ausdruck kommt. Der theologisch richtige Blick auf das ewige Leben soll dabei nicht ausgeschaltet sein. Er darf aber auch nicht die diesseitige Frucht des gefeierten Mysteriums verdecken und in den Hintergrund treten lassen.

Wünschenswert ist darüber hinaus, daß verstärkt versucht wird, die Bitten in diesen Schlußgebeten weniger stereotyp zu fassen. Denn bei aller

⁷¹ Meßbuch 1988, 218.

⁷² Meßbuch 1988, 235.

notwendigen Offenheit darf der Verzicht auf Konkretheit nicht zu unverständlichen Leerformeln führen. Kriterium für einen angemessenen Text ist ja nicht, ob Fachleute bei längerer Beschäftigung die spirituelle Fruchtbarkeit aufdecken können, sondern ob der Text auch sinnvoll mitvollzogen werden kann, wenn er von durchschnittlichen gläubig Mitfeiernden gehört wird. So erfreulich und wünschenswert es ist, daß liturgische Texte Tiefenschichten haben, die bei einer theologischen Interpretation oder einer meditativen Betrachtung zum Klingen gebracht werden können, entscheidend ist, daß der Text nicht nur theologisch Gebet der Kirche bleibt, sondern Gebet der versammelten Gemeinde wird. Das aber setzt voraus, daß auch beim einmaligen Sprechen und Hören etwas aufleuchtet, worum zu beten sinnvoll erscheint.

Texte, die an den Sonntagen im Jahreskreis vorgesehen sind, können das wiederum verdeutlichen. Am 12. Sonntag im Jahreskreis betet die Gemeinde: »Gib, daß wir niemals verlieren, was wir in jeder Feier der Eucharistie empfangen.«⁷³ Doch was sie denn in der Eucharistiefeyer empfangen haben, müssen sich alle selbst denken. Am 24. Sonntag lautet die Bitte im Schlußgebet: »Laß nicht unser eigenes Streben Macht über uns gewinnen, sondern gib, daß die Wirkung dieses Sakramentes unser Leben bestimmt.«⁷⁴ Doch die Wirkung dieses Sakramentes kann allenfalls erschlossen werden aus der Negativbitte, daß das eigene Streben keine Macht gewinnen soll. Am 28. Sonntag heißt es: »Gib uns durch dieses Sakrament auch Anteil am göttlichen Leben.«⁷⁵ Doch ob das göttliche Leben bereits jetzt die Gegenwart prägen kann, ist der Vorstellungskraft aller Anwesenden überlassen. Die Gebete sind wirklich offen, aber dabei zugleich seltsam konturlos. Es muß nicht bestritten werden, daß hier theologisch richtig und auch sinnvoll gebetet wird. Aber daß der Sinn auch verstanden werden kann, dürfte fraglich sein.

2.2.3 In den Schlußgebetstexten ist grundsätzlich von der Vollform der Meßliturgie und der plena et actuosa participatio aller Mitfeiernden auszugehen.

Gelegentlich zeigt sich in den Schlußgebetstexten eine gewisse Spannung zwischen den liturgischen Worten und der liturgischen Praxis. Da heißt es nicht selten, daß Gott den Feiernden das Brot des Lebens und den Kelch der Freude reicht⁷⁶ und daß diese den Leib und das Blut seines

⁷³ Meßbuch 1988, 221.

⁷⁴ Meßbuch 1988, 236.

⁷⁵ Meßbuch 1988, 241.

⁷⁶ Vgl. z. B. das Schlußgebet vom 27. Sonntag im Jahreskreis: Meßbuch 1988, 240; ähnlich auch die Schlußgebete vom 24. und 28. Sonntag im Jahreskreis: Meßbuch 1988, 236 und 241.

Sohnes empfangen haben⁷⁷. Man braucht keine empirische Untersuchung, um sagen zu können, daß zumindest die zweite Aussage in den meisten Gottesdienstfeiern nicht dem liturgischen Geschehen entspricht. Die Kelchkommunion für die ganze Gemeinde ist sicher in den sonntäglichen Gemeindegottesdiensten die große Ausnahme. Muß man nicht, so ist zu fragen, die liturgischen Texte der tatsächlichen liturgischen Praxis anpassen? Verlangt dies nicht die Glaubwürdigkeit und spannungsfreie Mitvollziehbarkeit der Gebetstexte?

Eine ähnliche Schwierigkeit stellt sich auch im Blick auf die Mitfeiernden einer Messe, die nicht an der Kommunion teilnehmen. Muß das Schlußgebet immer so formuliert sein, daß es von allen Mitfeiernden, auch von denen, die nicht die eucharistischen Gaben empfangen haben, mitvollzogen werden kann, oder darf der Text problemlos jene Gemeindeglieder, die nicht zur Kommunion gehen, vernachlässigen? Das Problem hatte man schon während der Erarbeitung des Deutschen Meßbuches wahrgenommen und, wie Karl Amon berichtet, dabei versucht, »die Bezugnahme auf die Kommunion so zu fassen, daß sich die nicht kommunionisierenden Teilnehmer eher freundlich zum Empfang des Sakramentes gemahnt als von diesem ausgeschlossen fühlen: nicht *Wir haben das heilige Sakrament empfangen*, sondern *Du reichst uns diese große Gabe* o. ä.«⁷⁸

Beide Beispiele zeigen eine Differenz von Gebetswort und liturgischem Vollzug. Vor einer Korrektur der Texte ist allerdings zu warnen. Denn eine Ausrichtung der Texte an der Praxis wäre auf fatale Weise eine Orientierung an einer reduzierten Feiargestalt. Die liturgischen Texte haben auch in der Zeit nach dem Konzil von Trient nicht mit der Feierpraxis der römischen Messe übereingestimmt. In zahlreichen Messen kommunionisierte niemand außer dem zelebrierenden Priester, und die Kelchkommunion war allein für ihn erlaubt und geboten. Als die Zeit für eine Erneuerung der Praxis aber reif war, fanden sich immer noch in der Liturgie selbst Zeugnisse, die eine Orientierung an der größeren Tradition und die Rückkehr zu einem zeichenhafteren Vollzug der Eucharistie erleichterten.

Ohne jede moralische Wertung, unbeschadet aller dogmatischen Klärungen und mit dem nötigen Respekt vor der Spiritualität der einzelnen wird man sagen müssen: Die liturgische Vollgestalt der Meßfeier beinhaltet, daß die Mitfeiernden auch zum Tisch der Eucharistie hinzutreten und unter den Zeichen von Brot und Wein, im Essen und Trinken, sakramentale Gemeinschaft mit Jesus Christus erfahren. Wenn dies aber die Vollgestalt ist, dann gehen alle inhaltlichen Korrekturen in die falsche Rich-

⁷⁷ Vgl. die Schlußgebete vom 9. und 19. Sonntag im Jahreskreis: Meßbuch 1988, 218 und 230.

⁷⁸ K. Amon, Die Präsidialgebete im Hinblick auf das künftige Deutsche Meßbuch. In: LJ 23 (1973) 170–186, hier 185.

tung, die bei der Übersetzung der lateinischen Vorlagen Rücksicht auf die historisch erklärbare, aber liturgisch dennoch bedauerliche Reduzierung der Feierformen nehmen.

Die Bedenken, die gegen diese Position vorgetragen werden können, kommen vermutlich aus einer tiefer liegenden Sorge. Beobachtungen bei manchen Eucharistiefiern lassen es nämlich nicht wenigen gar nicht als wünschenswert erscheinen, daß alle Anwesenden auch an der Kommunion teilnehmen. Ein wenig ehrfürchtiger Umgang mit den eucharistischen Gaben läßt andere wiederum davor zurückschrecken, die Kommunion auch noch unter beiden Gestalten auszuteilen. Schließlich ist noch an jene Katholiken zu denken, die rechtlich am Sakramentenempfang gehindert, aber zugleich zur Mitfeier der sonntäglichen Eucharistie verpflichtet sind. Daß liturgische Texte, die darauf keine Rücksicht nehmen, Anstoß erregen, ist jedoch nicht zu bedauern. Denn in der Tat müßte viel häufiger die Frage gestellt werden, ob für die konkret zu erwartende Gottesdienstgemeinde die Messe die angemessene Gottesdienstform ist. Wenn liturgische Texte, die sachgerecht sind, aber zur tatsächlichen Praxis in Spannung stehen, diese und ähnliche Fragen lebendig halten, spricht das nicht gegen die Texte. Es wäre nicht das Schlechteste, wenn liturgische Texte eine katalysatorische Funktion für die Erneuerung der liturgischen Praxis hätten.

2.3 Schlußgebet und Gesamtfeier – Konkretionen

Die aufgewiesenen weitgehend formalen Grundsätze sollen exemplarisch konkretisiert werden. Dabei wird vor allem darauf geachtet, wie in einem Schlußgebet der Gesamtzusammenhang der jeweiligen Meßfeier aufgegriffen werden kann, ohne daß der Charakter des Gebetes mißachtet wird. Anders gesagt: Es soll überlegt werden, wie Schlußgebetstexte aussehen können, die funktionsgerecht, aber zugleich auch mehr oder weniger eindeutig einem bestimmten Meßformular zuzuordnen sind.

2.3.1 Das Schlußgebet und sein Bezug zur Wortverkündigung

Das Schlußgebet gehört innerhalb der Meßliturgie eindeutig zum Eucharistieteil im allgemeinen und zum Kommunionenteil im besonderen. Ein Bezug zur gesamten Meßfeier kann nicht durchgängig gefordert werden, bleibt allerdings wegen des inneren Zusammenhangs von Wortgottesdienst und Eucharistiefier grundsätzlich möglich. Ohne daß andere Weisen einer Verknüpfung des Schlußgebetes mit der ganzen Meßfeier ausgeschlossen werden sollen, kann doch gesagt werden, daß ein wesentlicher Anknüpfungspunkt für eine Verbindung zum Wortgottesdienst die dort vorgetragenen Schrifttexte sind.

In der Tradition der römischen Messe stehen die Gebetstexte insgesamt nur selten in einem direkten inhaltlichen Zusammenhang mit den vorgetragenen Schriftperikopen. Die auffälligsten Beispiele für eine solche

Beziehung sind die auf mittelalterliche Vorlagen zurückgehenden Präfationen, die das MRom 1970 und entsprechend das Deutsche Meßbuch von 1975 für die ersten fünf Fastensonntage im Lesejahr A vorsehen und die inhaltlich vom Tagesevangelium bestimmt sind.⁷⁹ Ermutigt und ermächtigt durch die Übersetzerinstruktion von 1969⁸⁰ wurde das flämische Meßbuch von 1975 um perikopenbezogene Präsidialgebete bereichert; französische Texte dieser Art erschienen am Beginn der 80er Jahre. Dabei wurde versucht, gelegentlich auch im Schlußgebet eine sakramentale Relektur des Tagesevangeliums vorzunehmen.⁸¹

In der Tat enthält die Leseordnung nicht selten Evangelien, die für eine eucharistische Deutung offen sind oder die für eine eucharistische Spiritualität fruchtbar gemacht werden können. Dabei ist durchaus nicht nur an die johanneische Brotrede oder an die Perikopen zu denken, in denen von einer Mahlgemeinschaft mit Jesus und von der Sättigung des Volkes gesprochen wird. Wenn im Schlußgebet um die Frucht des gefeierten Mysteriums gebetet werden soll, dann können beispielsweise auch Texte aufgegriffen werden, in denen eine jesuanisch geprägte Lebenshaltung aufleuchtet oder in denen die Bedingungen für die Nachfolge Jesu genannt werden.

Den Orationenbestand in diese Richtung zu ergänzen und damit für die konkreten Meßfeiern Auswahlmöglichkeiten zu schaffen, dürfte sinnvoll sein. Doch sollten dabei auch die Grenzen beachtet werden, die sich aus den in der Leseordnung vorgegebenen Perikopen ergeben. Deshalb ist es kaum vorstellbar, daß für jeden Sonntag eines jeden Lesejahres ein perikopenbezogenes Schlußgebet verfaßt werden kann. Das Meßbuch für die flämisch sprechenden Gemeinden Belgiens hat schon 1975 aus dieser Erkenntnis die Konsequenz gezogen. Neben die Übersetzung der lateinischen Vorlage wird zu jedem Schlußgebet eine neuverfaßte Alternative gestellt, doch nur an einzelnen Sonntagen enthält das Meßbuch zusätzlich ein weiteres Gebet, das einem der drei Lesejahre und dem dort an diesem

⁷⁹ Vgl. MRom 1975, 184f. 192f. 201. 208f. 216f.; Meßbuch 1988, 84f. 94f. 106f. 114f. 124f. Die Präfationen am 1. und 2. Fastensonntag gelten für alle Lesejahre, da dort die synoptischen Paralleltexte der Evangelien gelesen werden. Die Vorlagen dieser Präfationstexte finden sich v. a. im karolingischen Supplement zum Gregorianum. Vgl. dazu A. Dumas, *Les Préfaces du nouveau Missel*. In: EL 85 (1971) 16–28, hier 22f.

⁸⁰ Vgl. *Consilium*, Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte (s. Anm. 20) Nr. 43 (EDIL / DEL 1242): »Man kann sich für die Feier einer von Grund auf erneuerten Liturgie nicht mit Übersetzungen begnügen; Neuschöpfungen sind erforderlich.«

⁸¹ Vgl. J. Baumgartner, Von Übersetzungen zu Neuschöpfungen. Vorstehergebete in der Volkssprache. In: HID 38 (1984) 1–9. 49–67, v. a. 8f und 62f; *ders.*, »Neuschöpfungen sind erforderlich«. Zum Problem der Alternativorationen. In: LJ 38 (1988) 138–164, hier 149f.

Sonntag vorgesehenen Evangelium zugeordnet ist.⁸² Ein sinnvolles Ziel der Revision des Deutschen Meßbuches könnte sein, dort, aber auch nur dort, wo es sich anbietet, Motive der Schriftlesungen – nicht notwendigerweise nur der Evangelien – aufzugreifen und sie zum Ausgangspunkt perikopenbezogener Schlußgebete zu machen.

Ein Schrifttext, der für eine solche Relecture im Schlußgebet geradezu prädestiniert erscheint, ist das Evangelium von der Begegnung der zwei Jünger mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13–35). In gewisser Weise findet sich in diesem Evangelium nämlich bereits die Doppelstruktur der Messe. Vorgesehen ist das Evangelium im deutschen Sprachraum für den Ostermontag, wenn dieser ein gebotener Feiertag ist; nach der allgemeinen Leseordnung wird das Evangelium am 3. Sonntag der Osterzeit im Lesejahr A verkündigt. Dies alles gehört zum Kontext, für den ein perikopenbezogenes Schlußgebet zu formulieren ist und hier auch gut formuliert werden kann. Das Corpus der Oration könnte etwa lauten:

Allmächtiger Gott, wie den Jüngern von Emmaus hat dein Sohn uns das Wort der Schrift gedeutet und das Brot gebrochen. Er, der sich uns zur Speise gegeben hat, stärke uns auf unserem Weg und mache uns zu Zeugen seiner Auferstehung. Darum bitten wir durch ihn, Christus, unsern Herrn.

Ein solcher Text ist sicher funktionsgerecht: Er knüpft an das Geschehen der Kommunion an und bittet zugleich, daß dieses Geschehen nun Frucht bringt. Der Bezug zur ganzen Meßfeier und zum Tagesevangelium ist nicht dominant, sondern ordnet sich in das Schlußgebet sinnvoll ein. Angemessen ist der Text darüber hinaus für eine Meßfeier in der Osterzeit, weil nicht nur die Prädikation, sondern auch die Bittformulierung »er mache uns zu Zeugen seiner Auferstehung« einen österlichen Klang hat.

2.3.2 *Das Heiligengedächtnis im Schlußgebet*

Im Bereich des Sanctorale ist zu überlegen, wie ein Schlußgebet funktionsgerecht sein und dennoch auch eine spezifische Prägung durch das Heiligengedächtnis bekommen kann. Auch wenn hier nicht eingehend erörtert werden muß, in welcher Verbindung Meßfeier und Heiligenverehrung stehen, so ist doch mit einer langen Tradition und nicht zuletzt mit den lehramtlichen Entscheidungen des Konzils von Trient voranzusetzen,

⁸² Vgl. z. B. *Interdiocesane Commissie voor Liturgische Zielzorg*, *Missaal voor Zon- en Feestdagen*. Brussel 1975, 352 und 367. Die Meßbuchorganisation ist hier sehr hilfreich. Die flämischen Eigenorationen stehen immer unmittelbar nach der Übersetzungsoration mit einem Hinweis, für welche Lesejahre das Gebet vorgesehen ist. Ist für ein bestimmtes Lesejahr ein eigenes Schlußgebet verfaßt, ist der allgemeinere Text nur für die beiden anderen Lesejahre vorgesehen. Entsprechendes gilt auch für das Gabengebet; vgl. z. B. ebd. 351f.

daß diese Praxis nicht widersinnig ist.⁸³ Das Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi, das in der Eucharistie vergegenwärtigt wird, ist auch der Kern der Heiligenverehrung. Darauf weist die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils hin, wenn sie sagt: »In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind.«⁸⁴ Das Schlußgebet des Festes Allerheiligen zeigt auf andere Weise die Relativität und innere Begründung der Heiligenverehrung in der Messe auf, indem es erklärt, daß Gott allein heilig ist und daß wir ihn ehren, »wenn wir der Heiligen gedenken«⁸⁵.

In dem soeben zitierten Artikel 104 der Liturgiekonstitution erklärt das Konzil, daß die Heiligen »Gott im Himmel das vollkommene Lob singen und Fürsprache für uns einlegen« und daß die Kirche den Gläubigen das Beispiel der Heiligen vor Augen stellt und »um ihrer Verdienste willen die Wohltaten Gottes«⁸⁶ erfleht. In seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution hat Emil Joseph Lengeling 1964 dem Wunsch Ausdruck verliehen, es sei »aus der umfassenden konziliaren (das Trienter Konzil wesentlich übertreffenden) Beschreibung zu hoffen, daß neben und über der Fürbitte der Heiligen die wichtigeren theologischen, in Schrift und – besonders liturgischer – Überlieferung fundierten Gründe ihrer Verehrung überall wieder stärker zum Tragen kommen«⁸⁷.

Bei der Neugestaltung der Schlußgebete hat es hier in der Tat eine wesentliche Korrektur gegeben. Im MRom 1570 wurde mehrfach die Fürsprache oder Vermittlung der Heiligen erwähnt, durch die die Betenden Anteil an den Früchten der Eucharistie gewinnen wollten. Mit ganz wenigen Ausnahmen sind diese Texte ersetzt oder verändert worden.⁸⁸ Doch haben die meisten Schlußgebetstexte des Sanctorale auch weiterhin einen Bezug zu den Tagesheiligen. Gelegentlich wird das Heiligengedächtnis als Anlaß der Eucharistiefeyer genannt. So heißt es beispielsweise: »in dieser Feier zu Ehren der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria haben wir das heilbringende Sakrament empfangen«⁸⁹, oder: »in dieser Opferfeier haben wir der Apostel Simon und Judas gedacht und ihr Leiden gehrt«⁹⁰ oder auch häufig fast wie eine Datumsangabe »am Gedenktag der heiligen Märtyrer Kosmas und Damian hast du uns in diesem Mahl den

⁸³ Vgl. DH 1744. 1755. 3363.

⁸⁴ SC 104.

⁸⁵ Meßbuch 1988, 826.

⁸⁶ SC 104.

⁸⁷ Lengeling SC 206.

⁸⁸ Vgl. C. C. Achille, Il »Proprium de Sanctis« ed i »Communia Sanctorum« nel Messale di Paolo VI. Saggio di analisi eucologica. In: EL 99 (1985) 3–36, hier 21 und 24.

⁸⁹ Meßbuch 1988, 896.

⁹⁰ Meßbuch 1988, 822.

Reichtum deiner Gnade geschenkt«⁹¹. Oftmals werden die Heiligen als Beispiel und Vorbild erwähnt. So wollen die Betenden z. B. wie Nikolaus von der Flüe Gott immer mehr lieben⁹², wie Vinzenz von Paul die Liebe Gottes weitergeben⁹³, wie die kleine Therese das Erbarmen Gottes für alle Menschen erleben⁹⁴ oder wie Franz von Assisi Diener der Freude für ihre Brüder und Schwestern sein⁹⁵. Weil das Leben der Heiligen immer eine konkrete Weise der Nachfolge Jesu und damit auch eine Illustration des Evangeliums ist, weil ihre Lebenspraxis Vorbildfunktion für die Glaubenden späterer Zeiten haben kann, deshalb kann der Vergleich mit den Heiligen und ihrem Leben eine Hilfe sein, daß die Bitte um die Frucht des gefeierten Mysteriums konkreter wird. Lebensnäher werden diese Bitten allerdings nur werden, wenn die Spiritualität oder das Lebensschicksal des oder der Heiligen für die Spiritualität und Frömmigkeit der Gegenwart fruchtbar gemacht werden können.

Als die Gottesdienstkongregation 1970 in einer Instruktion Hinweise für die rechte Gestaltung der Eigentexte von Stundengebet und Messe gab, machte sie darauf aufmerksam, daß das Schlußgebet (wie das Gabengebet) »in direkter Beziehung zum eucharistischen Geheimnis« steht. Anders als beim Tagesgebet, das »die besondere Eigenart des Heiligen oder ein besonderes Kennzeichen seines geistlichen Lebens oder seiner apostolischen Wirksamkeit hervorheben« soll, könne der oder die Heilige im Gaben- und Schlußgebet »nur in indirekter Weise« erwähnt werden.⁹⁶ Sachgerecht und in diesem Sinne indirekt ist eine Erwähnung der Heiligen dann, wenn nicht die Spiritualität und Lebensgeschichte des oder der Heiligen der Ausgangspunkt des Gebetes ist, sondern die Feier der Eucharistie und der Empfang der Kommunion. Die erbetene Frucht kann dann durchaus von der Heiligenvita geprägt sein.

Wenn allerdings die genannte Instruktion auf die Commune-Messen des Meßbuches verweist und diese den Teilkirchen zur Verwendung bei der Überarbeitung ihrer Eigenmessen empfiehlt, ist Zurückhaltung geboten. Denn das von der Gottesdienstkongregation genannte Kriterium für die Erstellung teilkirchlicher Eigentexte ist leider nicht durchgängig bei der Redaktion des Missale Romanum beachtet worden. Sonst hätte man nämlich kaum einen Text aus dem Missale Parisiense von 1738 leicht überarbeitet und innerhalb des Commune Martyrum als Schlußgebet für

⁹¹ Meßbuch 1988, 793.

⁹² Vgl. Meßbuch 1988, 794.

⁹³ Vgl. Meßbuch 1988, 794.

⁹⁴ Vgl. Meßbuch 1988, 800.

⁹⁵ Vgl. Meßbuch 1988, 802.

⁹⁶ SCCD, Instruktion »Calendaria particularia« (24. 6. 1970), Nr. 40 b: EDIL / DEL 2133.

das Gedächtnis einer Jungfrau vorgesehen. Der Text lautet in der Fassung des Deutschen Meßbuches:

»Barmherziger Gott, die heilige N. hat durch ihr jungfräuliches Leben und ihr Martyrium einen zweifachen Sieg errungen. Hilf uns durch die Kraft des heiligen Sakramentes, daß auch wir alles Böse überwinden und die ewige Herrlichkeit empfangen. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.«⁹⁷

Die anamnetische Aussage dieser auch aus anderen Gründen problematischen Oration hat überhaupt keinen Bezug zur Eucharistie. Denn die Erwähnung der Heiligen ist hier nicht indirekt, sondern für den Duktus der Oration leitend. Auch der in der Vorlage noch fehlende Hinweis »durch die Kraft des heiligen Sakramentes« macht aus dem Text deshalb kein funktionsgerechtes Schlußgebet.

Überhaupt sind die Bezüge auf die Heiligen in den Commune-Formularen gelegentlich problematisch. Da findet sich in einem Formular für mehrere Märtyrer in der Osterzeit die Formulierung: »du hast den heiligen Blutzegen N. und N. durch das Brot des Himmels die Kraft gegeben, die Welt zu überwinden«⁹⁸. Darf man so beten, auch wenn man nicht weiß, ob die Eucharistie wirklich im Leben der Heiligen eine Rolle spielte? Eine entsprechende Formulierung könnte vielleicht am Gedenktag des hl. Nikolaus von der Flüe verwendet werden, von dem die Biographen berichten, er habe 20 Jahre nur von der Eucharistie gelebt. Die geschichtliche Wahrheit, die das Konzil für die Leidensgeschichten und Lebensbeschreibungen der Heiligen in der Stundenliturgie gefordert hat⁹⁹, müßte jedenfalls auch Kriterium für die eucharistischen Texte sein.

2.3.3 Das Schlußgebet in den Messen für Verstorbene

Daß Messen für Verstorbene gefeiert werden können, ist definitiv auf dem Konzil von Trient geklärt worden.¹⁰⁰ Nicht geklärt ist damit aber die pastorale Frage, ob es sinnvoll ist, im Begräbnisamt *nur* für die Verstorbenen zu beten. Eine einseitige Sicht der Meßopferfrüchte ließ im Mittelalter und in der Neuzeit verschiedentlich die Vorstellung wachsen, daß die Heilsgaben einer Totenmesse exklusiv den Verstorbenen zuzuwenden seien. Im MRom 1570 führte dies etwa dazu, »daß in Totenmessen

⁹⁷ Meßbuch 1988, 913; zur Vorlage aus dem Missale Parisiense von 1738 vgl. *Krosnicki, Patterns* (s. Anm. 55) 228.

⁹⁸ Meßbuch 1988, 908.

⁹⁹ Vgl. SC 92 c.

¹⁰⁰ Vgl. DH 1743 und 1753. – Die zahlreichen Formulare, die das Meßbuch enthält, dürften teilweise überflüssig und teilweise ergänzungsbedürftig sein. Einerseits sind z. B. drei Formulare für einen verstorbenen Papst kaum notwendig. Andererseits finden sich trotz aller Differenzierungen für die tatsächlichen pastoralen Situationen zuwenig konkrete Texte. Faktisch dürften die Formulare des Meßbuches vor allem bei den Messen anläßlich eines Begräbnisses benutzt werden.

alle Segnung der Lebenden unterbleiben soll«¹⁰¹. Aus diesen Gründen wurde häufig prinzipiell auch die Kommunion nicht an die Gläubigen ausgeteilt.¹⁰² Insofern ist es nur zu verständlich, daß vor wie nach dem Konzil in den allermeisten Schlußbeten der Totenmessen nur für die Verstorbenen und ihr ewiges Heil gebetet wird. Da die Verstorbenen aber nicht mehr an der Kommunion teilnehmen, beziehen sich die Texte in der Regel auf das eucharistische Opfer und auf die ganze Eucharistiefeyer, nicht aber auf die Kommunion.¹⁰³

Für das MRom 1970 wurde jedoch ein neuer Text verfaßt, der un- zweifelhaft von der empfangenen Kommunion der gegenwärtigen Feier eine Wirkung für die Verstorbenen erwartet. Im Deutschen Meßbuch lautet diese Oratio:

»Herr, du hast uns das Brot gegeben, das Heil und Leben schenkt. Erhöre unser Gebet für unseren verstorbenen Bruder N. (unsere verstorbene Schwester N.): Reini- ge ihn (sie) durch dieses Mahl von allen Sünden und führe ihn (sie) zum ewigen Gastmahl in deinem Reich. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.«¹⁰⁴

Der nach den Regeln der Übersetzerinstruktion korrekt wiedergegebe- ne Text ist funktionsgerecht ein Schlußgebet. Er nimmt Bezug auf die Kommunion und bittet, daß dieses Geschehen Frucht bringt. Wie aber soll die Kommunion dieser Feier die Verstorbenen läutern und ihnen auf dem Weg zum ewigen Gastmahl helfen? Vermutlich steht hinter diesem Text eine Vorstellung, die seit dem 13. Jahrhundert vor allem in Frauenklöstern sich entwickelt hatte: Wie der Priester die Meßfeier applizierte, so opfer- ten jetzt die übrigen Teilnehmerinnen und Teilnehmer die Kommunion für andere, vor allem für Verstorbene auf.¹⁰⁵ Bis in die jüngste Vergangen- heit muß diese Praxis weitgehend selbstverständlich gewesen sein. Denn noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts wurde nicht die Angemessenheit diskutiert, sondern lediglich der genaue Sinn dieser Aufopferung verhand- elt.¹⁰⁶ Nur knapp ein halbes Jahrhundert später sucht man in der Litera- tur jedoch vergeblich Hinweise auf diese Form der Kommunionfrömmig- keit. Auch der Liturgie selbst ist dieser Gedanke fremd. So ist das Minde-

¹⁰¹ Jungmann MS 2, 554; vgl. ebd. 80.

¹⁰² Vgl. ebd. 453 Anm. 31.

¹⁰³ Vgl. Hauerland (s. Anm. 12) 140–143.

¹⁰⁴ Meßbuch 1988, 1169; zur lateinischen Vorlage vgl. MRom 1975, 888: »Repleti alimo- nia reparacionis et vitae, quaesumus, Domine, ut per eam frater noster N., ab omnibus peccatis emundatus, ad caeleste valeat transire consortium.«

¹⁰⁵ Vgl. Jungmann MS 2, 453; P. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter. Mün- ster 1938, 165–174.

¹⁰⁶ Vgl. G. Ferrari, L'offerta della comunione per i defunti. Brescia 1944, 21. Nach Ferrari wirkt die Kommunion hier nur *ex opere operantis* und *ad modum suffragii* (vgl. ebd. 103f. 107). Browe (s. Anm. 105) 174 Anm. 34 nennt allerdings einen Autor bereits aus dem Jahr 1929, nach dem der Brauch heterodox sei.

ste, was man sagen kann, daß diese Frömmigkeitsform nicht zu den allgemein verbindlichen katholischen Frömmigkeitsformen gehören kann. Deshalb ist es auf jeden Fall problematisch, daß ein offizielles Gebet der Kirche nur aus dieser sekundären Form der Eucharistiespiritualität verständlich wird.

Die Feiargestalt der Meßfeier und die primäre Zuordnung des Schlußgebetes zum Kommunionteil legen es an sich nahe, daß zuerst an die Frucht gedacht wird, die das gefeierte Mysterium für die Kommunikanten bringen soll. Damit zu verbinden ist die pastorale Frage, ob nicht in den Vorstehergebeten der Eucharistiefiern, die für Verstorbene gefeiert werden, in der Regel auch für die Angehörigen gebetet werden sollte. Die Orientierung an den Gegebenheiten der Angehörigen des bzw. der Verstorbenen und aller Anwesenden wird in der AEM ausdrücklich als Kriterium für die Auswahl der Gebetstexte genannt.¹⁰⁷ Die Vorbemerkungen zum Ordo Exsequiarum weisen darauf hin, daß die Gebete beim Begräbnis gesprochen werden, damit die Angehörigen »in ihrem Schmerz den Trost des Glaubens erfahren«¹⁰⁸, und mahnen die Priester, »in verständnisvollem Mitgefühl auch den Schmerz der Familienmitglieder und die Nöte ihres christlichen Lebens«¹⁰⁹ zu beachten. Nur bei den Messen anlässlich eines Kinderbegräbnisses wird allerdings ernst genommen, daß der Empfang der Kommunion Trost für die Trauernden sein kann. Es heißt dort:

»Gott, unser Vater, wir haben den Leib und das Blut deines Sohnes empfangen. Erhöre unser Gebet für alle, die um den verstorbenen (die verstorbene) N. trauern. Diese heilige Speise schenke ihnen Hoffnung auf ewiges Leben und sei ihnen Stärke und Trost in ihrem Leid. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.«¹¹⁰

Müssen aber nur jene getröstet werden, deren Kind in einem Alter verschieden ist, wo es auch nach Einschätzung der Kirche ohne Sünde war und deshalb schon jetzt von Gott zum Tisch in seinem Reich gerufen ist?¹¹¹ Daß die Eucharistie den Schmerz der Trauernden lindert und ih-

¹⁰⁷ Vgl. AEM 341: »Bei der Vorbereitung der Meßfeiern für Verstorbene, besonders der Begräbnismesse, sollen die austauschbaren Texte (z. B. Orationen, Lesungen, Fürbitten) so gewählt werden, daß sie den Gegebenheiten von seiten des Verstorbenen, der Angehörigen und aller Anwesenden in pastoraler Weise entsprechen.«

¹⁰⁸ Praenotanda des Ordo Exsequiarum (15. 8. 1969) Nr. 13: »Für die Eltern dieser Kinder wie auch für die Angehörigen aller Verstorbenen werden Gebete gesprochen, damit sie in ihrem Schmerz den Trost des Glaubens erfahren« (EDIL / DEL 1935).

¹⁰⁹ Ebd. Nr. 18: »Bei der Vorbereitung und Planung der Begräbnisfeier sollen die Priester nicht nur die Person jedes Verstorbenen und die Umstände seines Todes beachten, sondern in verständnisvollem Mitgefühl auch den Schmerz der Familienmitglieder und die Nöte ihres christlichen Lebens« (EDIL / DEL 1940).

¹¹⁰ Meßbuch 1988, 1201 und 1203.

¹¹¹ Vgl. zu dieser Formulierung in dem 2. Meßformular für ein Kinderbegräbnis Meßbuch 1988, 1202. Freilich ist das zuvor genannte Schlußgebet auch bei dem Begräbnis eines

nen Trost ist, dürfte viel häufiger auch in den Gebeten der Begräbnismessen aufscheinen. Die genannten Prinzipien des Ordo Exsequiarum sind jedenfalls menschlich und angemessen und sollten auch auf die Vorstehergebete der Meßfeier angewendet werden. Dann sind aber Neuschöpfungen sicher auch für das Schlußgebet notwendig.

* * *

Obwohl Gaben- und Schlußgebet in der Dramaturgie der Meßfeier von nachrangiger Bedeutung sind, können sie für deren verständigen und fruchtbaren Mitvollzug wichtige Impulse geben. Gute Texte können Quelle und Ausdruck eucharistischer Frömmigkeit sein und enthalten die Chance, eine Spiritualität der Eucharistiefeyer anzuregen und zu fördern. Daß für die Bedürfnisse der Gegenwart die Texte der römischen Tradition vergangener Jahrhunderte nicht reichen, hatten bereits die Redaktoren des MRom 1970 und des Deutschen Meßbuches gesehen. Die genannten Kriterien und Ansatzpunkte für eine Ergänzung einzelner Texte und des Textbestandes zeigen eine Richtung, in der eine behutsame Weiterentwicklung innerhalb der römischen Liturgietradition wünschenswert und verantwortbar ist.

ungetauften Kindes vorgesehen. Dort wird allerdings keine Aussage über dessen Schicksal getroffen.