

Die Probleme des Offertoriums und Versuche zu ihrer Lösung [Schluss]

Autor(en): **Pursch, Kurt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **46 (1956)**

Heft 2

PDF erstellt am: **07.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404334>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Probleme des Offertoriums und Versuche zu ihrer Lösung

(Schluss)

VI.

Wir konnten nachweisen, dass die als Priesterliturgie entstandenen Offertoriumsgebete den anfänglichen Sinn hatten, den Priester bei seinen mannigfachen Handlungen in seiner Andacht zu fördern und zu befruchten, da er infolge der Handlungen dem Gesang der Gemeinde nicht die erforderliche Aufmerksamkeit schenken konnte. Darum sollten diese Gebete oder ähnliche aus zeitgenössischen Quellen stammende der Priesterliturgie reserviert bleiben, nicht aus Überheblichkeit oder um eine Trennung zwischen Priester und Gemeinde herbeizuführen, sondern aus rein liturgiegeschichtlichen und praktischen Erwägungen heraus. Als Gemeindeliturgie erhalten diese Gebete einen zu starken Akzent und werden im gemeinsamen Vollzug leicht missverständlich, unecht und unglaubwürdig. Die Lösung wird in kurzen Strichen diese sein: Während des Opferganges bzw. der Einsammlung des Kirchenopfers bereitet der Priester unter stillem Gebet die Opferelemente zu, wendet sich dann an die Gemeinde mit der Bitte um ihre Fürbitte und spricht die «Oratio super oblata». (Gebet über die Opfergaben.) Während des Opferganges bzw. der Einsammlung des Kirchenopfers kann die Gemeinde ein der Kirchenzeit oder der Opferung entsprechendes Lied singen oder nach ganz altem Vorbild in Schweigen verharren.

Die anglikanischen Liturgien lassen daher bis auf die schottische die Gabenbereitung still geschehen. In der schottischen Liturgie steht auch nur zum Schluss ein Gebet, das man als Offertoriumsgebet im gleichen Sinn wie die mozarabischen und die aus ihnen gestalteten römischen werten darf. Es bezieht sich allerdings auf die Darbringung des Kirchenopfers, das in den vorher genannten Liturgien fehlt. «Gepriesen bist Du, Herr, Gott, für immer und ewig. Herr, Dein ist die Kraft und die Ehre, der Sieg und die Herrlichkeit, denn alles ist Dein im Himmel und auf Erden. Dein, Herr, ist das Reich und Du bist erhöht als Haupt über das All. Reichtum und Ehre kommen von Dir, und von Deinen Gaben bringen wir Dir dar. Amen.»

Die Zurüstung der Gaben ist heute auf ein Mindestmass beschränkt, die Herbeibringung lediglich im levitierten Hochamt noch

hervorgehoben. Dadurch fallen natürlich viele symbolische Handlungen fort, die sonst verdeutlichend das ganze Geschehen begleiteten. Die orthodoxe Liturgie hat diesen Urbestand treuer bewahrt und dadurch ihre Tiefenwirkung als Liturgie auf die Gemeinde nicht verloren. Das Ideal, das Pius V. bei der Reform der Messliturgie vorgeschwebt hat, ihr jene Reinheit und Klarheit wiederzugeben, die sie zur Zeit der Kirchenväter besessen hat, dürfte wohl auch heute noch gültig und aller Beachtung wert sein, aber wie jede Reform hatte sie auch ihre Schattenseiten. Die Reinigung der Liturgie von dem Rankenwerk der Volksfrömmigkeit und Volksdichtung hatte zur Folge, dass sie aus dem geschichtlichen Leben der Völker herausgelöst wurde. Wir sehen das nicht nur bei der Neuordnung des Offertoriums, sondern auch bei der Neufassung der Hymnen, die vor allem unter Urban VIII. geschah, der die aus der Seele des Volkes quellenden Lieder auf ein klassisches Ideal formaler Vollendung und kühler Schönheit zugeschnitten hat. So sehr die Reform dazu beigetragen hat, Ordnung, Zucht und Mass in die gottesdienstliche Feier einzuführen, so sehr hat sie auch die Kluft zwischen Altar und Gemeinde vergrößert. Es erscheint hier ein völlig neues Verhältnis zur Tradition, das nahezu gegen alles Bisherige steht, fremd, feindselig und protestierend, einen verhängnisvollen Bruch vollziehend. Die Haltung der damaligen Reformen ist vielleicht dadurch deutlicher charakterisiert, wenn wir uns daran erinnern, dass Urban VIII. es war, der die Denkmäler antiker römischer Baukunst zerstört hat. Trotzdem ist diese Reform in ihrer Art bestechend, — aber wie alles von Menschenhand, wie wir sahen, unzulänglich, trotzdem durchaus wert, dass darauf weitergebaut und daran weitergearbeitet wird.

Wenn wir im Abendland noch von einer Aussonderung der Opfertagen sprechen wollen, so können wir das nicht in der Bedeutung des eigentlichen Wortsinnes. Das Brot ist ja schon bereitet. Es ist schon in der Sakristei ausgesondert, ja eigentlich seit der Verwendung des ungesäuerten Brotes schon vorher durch seine eigene Zubereitung. In der byzantinischen Liturgie ist durch die Aussonderung des «Lammes» aus dem gesäuerten Brot noch die Symbolik der Auswahl und Ausscheidung aus den dargebrachten Gaben erhalten. Der Wein wird durch den uralten Vermischungsritus für das Mahl zubereitet. Die Entziehung aus dem Profangebrauch geschieht durch die Niederlegung der eucharistischen Opferelemente auf dem Altar, vor allem durch die begleitenden Gebete, am aus-

drucksvollsten durch die kleine «Epiklese». Durch die Herabrufung des heiligenden Gottes und seines Segens werden die Gaben aus dem gewöhnlichen Gebrauch herausgenommen und für die Opferhandlung bestimmt: geheiligt, Gott übereignet. Die heutige Form der «Epiklese» vermeidet die ausdrückliche Anrufung des Heiligen Geistes. Völlig verschwunden ist leider die sinnbildwirkliche Handlung des Opfergangs und die Niederlegung der Opfergabe der Gemeinde.

In der heutigen Gestalt fehlt vielfach die Beziehung zwischen der Gemeinde und ihrem Opfer. Diese Beziehung könnte folgendermassen wiederhergestellt werden: *a*) durch die Teilnahme am Opfermahl und *b*) durch die Gabendarbringung, die gleichzeitig das Eingehen in die Opferhandlung selbst sein soll, wie es in dem Gebet der drei Jünglinge als Selbstaufopferung ausgesprochen ist: «In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a Te, Domine!»

Zur Bereitung des heiligen Mahles war es notwendig, dass alle dazu beitragen mussten. In der Eucharistiefeyer der alten Kirche brachten die Gläubigen (nachgewiesen seit dem 3. Jh.) ihre Opfergaben in feierlicher Prozession an den Opfertisch (Prothesis), der vor dem Altare stand, später an die Kanzellen. Dabei wurde seit dem 5. Jahrhundert ein Prozessionsgesang – ein Responsorium – gesungen, während der Bischof die Gaben in Empfang nahm und zum Schluss nur ein Gebet sprach, die *oratio super oblata* (*secreta*). Kern und Sinn dieses Offertoriums ist eindeutig der Opfergang der Gläubigen als Manifestation der Opfergesinnung des Herzens.

Wenn auch die Bemerkungen Justinus des Martyrers nur allgemein gehalten sind und aus diesen Worten noch nicht streng eine Oblation des Volkes gefolgert werden kann, so ist doch aus den andern Quellen der Schluss dazu berechtigt. Hippolyt spricht in seiner Kirchenordnung wiederholt von einer Oblation des Volkes, wenn auch vom Opfergang nicht ausdrücklich die Rede ist. Dass aber ausser Brot und Wein auch noch andere Gaben dargebracht wurden, geht aus einigen anderen Stellen und aus Gebeten hervor, die eigens dafür bestimmt waren. Es wird ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen den Früchten, die zum Opfergang gebracht werden durften, und denen, die dazu nicht geeignet waren. Hippolyt gibt uns ein klares Bild der Oblationen, wenn er auch nichts davon überliefert, wann und wie diese zum Altar gebracht wurden. «Alle sollen sich bestreben, dem Bischof jederzeit die Erstlinge der Feld-

früchte, die ersten Erzeugnisse, darzubringen. Der Bischof nehme sie mit Dank an und segne sie, indem er den Namen des Überbringers nennt und spricht: Wir danken dir, Herr und Gott, und opfern dir die Erstlinge der Früchte, welche du uns gegeben hast, dass wir von ihnen nehmen, nachdem du sie durch dein Wort zur Reife gebracht und der Erde befohlen hast, alle Früchte hervorzubringen zum Nutzen, zur Freude und zur Nahrung des Menschengeschlechtes und aller erschaffenen Wesen. Wir preisen dich, o Gott, wegen dieser und aller anderen Dinge, durch welche du uns Wohltaten erwiesen hast; denn du hast die ganze Schöpfung mit verschiedenen Früchten geziert durch deinen hl. Sohn Jesus Christus, durch den dir und ihm und dem Heiligen Geiste Ruhm sei in alle Ewigkeit, Amen. Das sind die Früchte, die gesegnet werden sollen: Traube, Feige, Apfel, Olive, Birne, Granatapfel, Pfirsich, Kirsche, Mandel. Nicht gesegnet werden sollen: Lotus oder Zwiebel oder Knoblauch oder Pfebe oder Gurke oder etwas anderes von Gemüse. Werden Blumen gebracht, so nehme man Rose und Lilie an; die anderen lasse man nicht annehmen.» (Hippolyt, Kirchenordnung, Kap. 23, 24).

Cyprian von Karthago tadelt den Reichen, der zur Eucharistie ohne Opfergabe kommt und doch bei der Kommunion einen Teil des vom Armen Geopferten nimmt. (Cypr., De opere et eleemos. c. 15 CSEL 3, 384.). In ähnlicher Weise äussert sich Caesarius von Arles (Caes. v. Arles, Serm. 13, Morin 63; PL 39, 2238). Ein Beweis dafür, dass die zum Opfer notwendigen Gaben, einschliesslich der Opferelemente, von den Gläubigen dargebracht wurden.

Die Apostolischen Konstitutionen sprechen in ihren Canones (4. Jh.) ganz deutlich vom Opfergang. «Wenn ein Bischof oder Priester wider die vom Herrn über das Opfer gegebene Konstitution etwas anderes auf dem Altare Gottes geopfert hat als Honig oder Milch, oder statt des Weines ein berauschendes oder künstliches Getränk, oder Vögel, oder irgendwelche Tiere, oder Hülsenfrüchte: der soll, weil ordnungswidrig handelnd, abgesetzt werden. Ausgenommen zu einer Zeit frischer Ähren und Trauben darf man nichts anderes zum Altare bringen als Öl zum hl. Licht und Räucherwürze für die Zeit des göttlichen Opfers. Eine jegliche andere Frucht aber soll ins Haus geschickt werden, als Erstlinge für Bischof und Priester, nicht aber zum Altar. Es ist aber bekannt, dass Bischöfe und Priester mit den Diakonen und den übrigen Klerikern teilen.»

Die Synode von Maçon (585) enthält im 4. Kanon eine Anordnung, dass Männer und Frauen an allen Sonntagen Brot und Wein zum Altare bringen sollen. Das wurde in der Folgezeit bis ins späte Mittelalter immer wieder von den Synoden eingeschärft, freilich mit immer weniger Erfolg.

Ein sehr eindringlicher Beweis ist der Mosaikfussboden des Domes von Aquileja aus dem Jahre 317 n. Chr. Hier ist ein Opfergang der Gläubigen dargestellt. Dazu sind die Spuren der Prothesis genau zu erkennen, die etwa fünf Meter vor dem Altare stand. Auch die Mosaiken von Ravenna sind beweiskräftig mit dem Opfergang des Kaisers Justinian und der Kaiserin Theodora.

Sinn dieses Opferganges sollte sein: 1. dass sich in der Gabe der Mensch selber darbringt und schenkt. Ob wir das heute auch noch von der kleinen Münze sagen können, die wir von unserem Überfluss opfern? 2. Brot und Wein stehen in ihrer Symbolik – wie schon vorher ausgeführt – für das ganze menschliche Leben. 3. Die Einzelgabe wird zur gemeinsamen Opferspende der ganzen Gemeinde. 4. Durch die gleichzeitige Zurüstung des Herzens und die Selbsthingabe sollte das notwendige geistige Eingehen in das Opfer Jesu erfolgen. Alles ist Gabe für Christus, ob für die Eucharistiefeier oder die Bedürfnisse des mystischen Leibes Christi. Darum ist das entscheidende Moment die persönliche Beteiligung des einzelnen an der Opferhandlung und erst in zweiter Linie der Beitrag zu den Kultuskosten. 5. Das Offertorium kann nicht abgesondert und verselbständigt werden im Sinne eines alttestamentlichen Speiseopfers nach der Weise des Melchisedech. Es ist im Gegenteil nur zu verstehen in Verbindung mit dem Opfer Christi.

Was die Christen der Urzeit als irdische Gabe zum Altare brachten, erhielten sie als himmlische Speise zurück. Gott nimmt unsere Gabe an, darum dürfen wir seine Gegengabe nicht ablehnen. Unser Geben enthält die Verpflichtung, auch zu empfangen.

Die Wendung von der *actio* zur blossen *oratio* – ein Zeichen der Opferscheu und die immer grösser werdende Distanz zum Altar haben hier Wertvolles zerstört oder doch zumindest undeutlich werden lassen. Es erweckt den Anschein, als wären wir uns noch gar nicht klar darüber geworden, was wir eigentlich verloren haben, nämlich *die gemeinsame Bereitung der Opfergaben durch die ganze Gemeinde*.

Mit dem Aufhören des Opferganges trat eine Verkürzung des Gesanges zum Offertorium ein. Zugleich wurde eine Reihe von

Priestergebeten obligatorisch, die vor allem in der Privatmesse zur Aufgabe hatten, die entstandene Lücke auszufüllen bzw. an die Stelle des eigentlichen Opferganges zu treten. Diese Priestergebete wurden in unserer liturgischen Entwicklung zu Gemeindegebeten gemacht. Können wir diese Entwicklung positiv bewerten? In dem Sinne jedenfalls, dass sie die entstandene Lücke jetzt sinnvoller ausfüllen als sonst und den Gedanken des Opfers im Sinne von Gemeinschaft, Kameradschaft und Gefolgschaftstreue (germanischer Ursprung!) stärker bewusst werden lassen, aber doch auch andererseits sich mit einem Minimum an Handlung, Haltung und Gesinnung zufrieden geben. Vom Mittun führt der Weg allmählich abwärts zum Zuschauen. Gebete, die aus sich heraus nicht eindeutig sind, verlieren leicht ihren ursprünglichen Sinn, zumal keine der vorliegenden Ordnungen den Kern des Offertoriums klar erkennen lässt und leicht proleptisch verstanden werden kann.

Das Wesen des Offertoriums liegt im Opfergang der Gläubigen – auch in seiner heutigen Gestalt. Es fordert das Mittun, die Aktivität aller Teilnehmer. Das Missverstehen des Offertoriums als einer Vorwegnahme der Opfergedanken des Kanons geht allerdings aus einer Betrachtungsweise hervor, die einseitig der Ratio verpflichtet ist und die überlieferte altkirchliche Ganzheitsschau ausser acht lässt.

VII.

Ohne die tiefen Einsichten in die Theologie des mystischen Leibes Christi wird uns die ganze Eucharistiefeyer und nicht nur das Offertorium unverständlich bleiben. Es geht hier zudem nicht um die «res» wegen ihrer Geringfügigkeit im Hinblick auf die Grösse Gottes, sondern – wie bereits wiederholt herausgestellt – um die «actio». Die «res» ist nur Sinnbild der inneren Gesinnung, des Lebensopfers in seiner ganzen Fülle durch die Symbolik von Brot und Wein. Wir können das Ganze ja überhaupt nur verstehen in dem Sinne, dass wir die materiellen Elemente der Eucharistiefeyer zur Verfügung stellen aus den Gaben, die Gott uns gegeben hat. Die Gaben an sich sind zu klein und zu unbedeutend, um ein theologisches Missverständnis hervorrufen zu können. Entscheidend ist allein, dass hier der Wille lebt zum Schenken an Gott, dass hier das Beten zum Tun und Handeln wird. Die höhere Bestimmung der Gaben steht doch im Blickfeld, die im gegenwärtigen Mischungsgebet des römischen Ordo, einer nur ganz wenig veränderten alten

Weihnachtsoration, nicht nur auf die Verwandlung und Heiligung unserer Gaben, sondern unseres ganzen Menschentums ausgeweitet wird.

Wir stellen uns darüber hinaus in Gegensatz mit den ältesten Opferungsgebeten mit ihren Termini, wenn wir Ausdrücke wie «hostia», «sacrificium», «oblatio», «munera oblata», «nostra», «tibi dicata» vermeiden und darauf verzichten wollen, Brot und Wein (auch wenn sie konsekriert sind) als unsere Opfergaben zu bezeichnen. Wir können darum auch das «Opfer» nicht in ein blosses «Darstellen» umwandeln. Wir dürfen die Eucharistiefeier nicht materialisieren im Sinne einer Wiederholung des Kreuzesopfers und eines grobsinnlichen Opferbegriffs, aber andererseits auch nicht spiritualisieren, als ob die Opfergabe nur Gebet und Danksagung wäre. (Minucius Felix, Octavius c. 32, 1 CSEL 2, 45. – vgl. c. 10, 2 ebd. 14. – Tertull., de spect. c. 13 CSEL 20, 15. – Clem. Rom., ad Cor. 36, 1. – Justinus, Dial. c. Tryph. c. 41 PG 6, 564.) Wir dürfen, wie schon mehrfach betont, den paulinischen Begriff des mystischen Leibes Christi nicht aus den Augen verlieren und werden dann am ehesten Zugang finden zu dem, was ältestes, ererbtes Gut der Kirche ist.

Der von der 3. internationalen Studienwoche altkatholischer Theologen in Solothurn an die internationale liturgische Kommission gestellte Antrag bezüglich der Offertoriumsgebete¹³⁾ bleibt letztlich unbefriedigend: «Die Leitgedanken der Offertoriumsgebete sollen sein: Ausscheidung und Zurüstung, Selbstaufopferung, Danksagung und Darbietung im Hinblick auf die folgende Konsekration und Kommunion.» «Es ist zu fragen, ob nicht alle Wendungen, die von einer Darbringung von Opfergaben reden (dazu gehört der Ausdruck Offertorium als solcher) zu vermeiden sind. Von jeder Vorwegnahme von Epiklese und Konsekration ist abzusehen.» Es wurde im vorhergehenden hinreichend darauf hingewiesen, dass das Offertorium nur verständlich ist im Hinblick auf die ganze Eucharistiefeier. Die Vermeidung der eigentlichen Opfertermini selbst bleibt widerspruchsvoll, weil wir dann auch die «Danksagung» nicht erwähnen dürften, da unter «Danksagung» die Konsekration erfolgt und man dann ebenfalls wieder einwenden könnte, sie wäre vorausgenommen. Der Sinn dieses Antrags kann darum wohl nur dieser sein, dass im Offertorium der Blick auf das kommende eigentliche Opfergeschehen stärker zum Ausdruck gebracht wird. Am besten wird man sich wohl orientieren an den alten

¹³⁾ Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1955, 2. Heft, S. 76.

«orationes super oblata», die zum Inhalt hatten: *a*) die Darbringung der Gaben, *b*) die Bitte um ihre Heiligung (selbstverständlich im Sinne einer Vorweihe und Vorausschau auf die eigentliche Opferweihe) und *c*) den Bezug auf das Heilsgeschehen. Das Anbieten und Darreichen der Gaben erfolgt zum Zwecke der Huldigung und der Anerkennung Gottes als des Herrn und Vaters. Die Gabe ist immer Symbol der Person des Opfernden. Der Opfersymbolismus kommt in einigen klassischen Sekreten klar zum Ausdruck: «Gib, dass wir mit der Gabe des Altars das Opfer einer vollkommenen Liebe verbinden» (Fest des hl. Bischofs Paulinus, 22. Juni). «Nimm die Gabe an, damit wir dir unsern Geist als wohlgefälliges Opfer anbieten» (Samstag nach Aschermittwoch). «Gib uns die Gnade, durch die Gabe dieses Geheimnisses dir ein geläutertes Herz darzubringen» (Samstag nach Pfingsten). Die Reihe dieser Beispiele könnte selbstverständlich erheblich vermehrt werden. Wir sehen hier einen Parallelismus walten zwischen Gabe und Gebet. Beide werden zugleich dargebracht und um ihre Annahme gebetet. Mit den Gaben oder in den Gaben wird der Mensch selbst Gott dargebracht. Wir bringen Brot und Wein nicht um ihrer selbst willen dar, sondern damit sie zur Opfergabe werden, die Christus ist. Schon das Mass der Gabe ist ein Beweis für die Symbolik und widerlegt das Missverständnis Luthers, Gott Brot und Wein zu opfern.

Man wendet freilich ein, der eucharistische Christus selbst als solcher sei eine Gabe, die um ihrer selbst willen Gott angeboten wird. Christus habe ja auch sich selbst dem Vater am Kreuze geopfert. Es ist richtig, dass wir auf unseren Altären eine Gabe haben, uns von Gott selbst geschenkt, die um ihrer selbst willen wiederum Gott dargebracht wird. Es wurde aber auch schon klar und deutlich darauf aufmerksam gemacht auf die Theologie des mystischen Leibes Christi, und es ist als theologisch sicher anzusehen, dass die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers keinen anderen Sinn haben kann, als die Kirche, den mystischen Leib Christi, in Verbindung und heiliger Gemeinschaft mit Christus dem himmlischen Vater darzubringen. Wir können sagen, dass dies die einhellige Lehre der Messerklärer und Theologen der alten Kirche ist, bei denen gerade die Lehre vom mystischen Leibe Christi und der tieferen Eingliederung der Gläubigen in denselben durch die Eucharistiefeyer von so grosser Bedeutung ist.

Wir Menschen sind einer Annahme von seiten Gottes nicht wert, deshalb vereinen wir uns im Opfer mit der dem Vater wohl-

gefälligen Gabe: mit dem Opferlamm des N.T. und sind in Verbindung mit ihm der Annahme von seiten Gottes sicher, wenn wir durch die Gnade lebendige Glieder dieses Leibes Christi sind. Christus vollzieht das Opfer, um uns als seine Kirche in sein Pascha hineinzunehmen, in sein Hinübergehen aus dieser Welt zum Vater. Sein Opfer wird zum Opfer der Kirche. Die Kirche sagt durch die Eucharistie Ja zum Kreuzesopfer. Der Bund, der geschlossen wurde, fordert vom einzelnen die Annahme und innere Zustimmung bzw. die entsprechende Haltung. (Vgl. Mt. 20, 28. — Is. 61, 8. — Jer. 33, 20 f. — Bar. 2, 35. — Jer. 31, 31–34 und 33, 8 und 32, 40. — Hebr. 9, 15. — 1. Kor. 11, 24. — Luk. 22, 19. — Mk. 14, 24. — Mt. 26, 28. — 1. Kor. 11, 25. — Luk. 22, 20.)

VIII.

Welche Vorschläge können nun aus den vorgelegten Erkenntnissen zur Lösung der Offertoriumsprobleme gemacht werden ?

Grundsätzlich muss zunächst betont werden, dass das Ideal allen liturgischen Vollzugs ist, wenn die vom Priester geleitete heilige Handlung gleichermassen aus dem Willen und Tun der Gemeinde hervorwächst. *Darum wird gerade für uns als den Verfechtern der altkatholischen Idee das Hauptanliegen sein, die Herbeibringung und Bereitung der Gaben wieder zu einem Tun der ganzen Gemeinde zu gestalten.*

Dabei soll beachtet werden, dass die Rückführung auf altkatholischen Bestand nicht einfach die Herübernahme altchristlicher Urelemente bedeutet. Manche der erfolgten Entwicklungen kann nicht einfach als wertlos abgetan werden. Wir wollen uns bei der Neugestaltung dieses Teils der Eucharistiefeyer Türen offenhalten für heute noch nicht genau abzusehende, aber sich schon anbahnende gesunde Entwicklungen, die vor allem aus dem tiefinneren Zusammenhang von Liturgie und Diakonie hervorquellen. Die Gestaltung der «Opferung» wird jedoch noch viel Überlegungen notwendig machen. Das Interesse der Gläubigen an der Eucharistiefeyer muss gerade in der Hinsicht geweckt werden, dass die Gemeinde nicht nur mitbetet, sondern wieder handelnd wird, wieder begreifen lernt, dass es auf das Tun aus der Gesinnung ankommt. Das ist in einer opferscheuen und materialistischen Zeit wie der unsern von ganz besonderer Bedeutung.

Was wir heute noch an Handlungselementen von seiten der Gläubigen besitzen, ist im allgemeinen noch die Absammlung des

Kirchenopfers (Kollekte) und vereinzelt zu besonderen Anlässen noch ein Opfergang, zumeist aber auch mit Geld. Hier könnte nun angeknüpft werden, indem zunächst der Absammlung des Kirchenopfers über den praktischen Zweck hinaus wieder eine würdigere Gestalt gegeben wird. Sie sollte im Zusammenhang bleiben mit der Gabenbereitung, indem sie mit dem Offertorium beginnt, durch Vertreter des Kirchenvorstandes oder der Naturstände vorgenommen und dann an den Altar oder einen eigenen Gabentisch gebracht wird. Während dieser Absammlung könnte der Offertoriumsgesang gesungen werden, und der Priester bereitet indessen unter Gebet die Elemente zur Eucharistiefeyer. Das ist zunächst der Rahmen, der dann weitere Gestaltungsmöglichkeiten hinsichtlich der Handlung und der dabei zu sprechenden Gebete zulässt.

Der Hostienopfergang zu besonderen Anlässen und in ausgewählten Kreisen, wie Erstkommunion, Firmung, Trauung, Jugendgottesdiensten lässt zwei Gestaltungsmöglichkeiten zu, die selbstverständlich wieder weiter abgewandelt werden können: *a)* Jeder bringt seine Hostie an den Altar und legt sie dem Priester auf die Patene; *b)* durch zwei Vertreter werden auf einer Patene die Hostien und in einer Kanne der Wein an den Altar gebracht, die der Priester entgegennimmt. Diesen Hostienopfergang finden wir schon bei Wilhelm von Hirsau (Const. I 84; II 30): Der Sakristan reicht vom grossen Hostienteller jedem eine Hostie mit einem goldenen oder silbernen Löffel, die man auf einem Tüchlein entgegennimmt. Ein zweiter giesst jedem Wein in seinen Becher. So trug man beides zum Priester hin ¹⁴⁾.

Es handelt sich hier durchaus nicht um eine ästhetische Spielerei, sondern um ein seelsorgliches Anliegen, die Gemeinde wieder auf ihr Mitwirken hinzulenken.

Auch der Liebesgabenopfergang könnte durch seine Verbindung zwischen Liturgie und Diakonie – der Altar wirklich wieder als der gemeinsame Tisch der Gemeinde – von grossem Segen für die Gemeinde werden. Im «Altkatholischen Volksblatt» (November 1953, Nr. 11, Seite 119) schildert Pfarrer Heinrich Schmitt den von ihm eingeführten Brauch des Erntedankopfergangs in den Randengemeinden: «Kinder brachten zur Opferung Korn, Gemüse, Brot, Hostien, Früchte, Wein, Honig und Flachs zum Altar. Bei der Überreichung jeder einzelnen Gabe wurde ein sinnreiches Opfer-

¹⁴⁾ S. Jungmann, a. a. O. II S. 16.

gebet gesprochen. Alsdann sprach die Gemeinde das Tischgebet. Nach der Segnung der Erntegaben sprach der Priester das Erntedankgebet.» Vorschläge zu Gabenopfergängen an besonderen Tagen für die kirchlichen Bedürfnisse (Kerzen, Öl, Weihrauch, Blumen), die von der liturgischen Bewegung gemacht werden, sind sicherlich sehr wertvolle Hinweise zur Verlebendigung der Liturgie. Jungmann weist nachdrücklich und mit Recht darauf hin, dass die Gabe der Gemeinde wieder auf die «lebendige Wurzel eines Beitrags» zurückgeführt werden solle, «der primär Gabe an Gott sein will und erst über den Altar zum irdischen Empfänger kommt ¹⁵⁾». Das Geld ist wie in anderen menschlichen Bereichen an die Stelle der Gaben getreten. Wir müssen dann noch mehr darauf bedacht sein, dass diese Gaben mit der Gabenbereitung in Zusammenhang bleiben und nicht erst zum Schluss des Gottesdienstes an der Kirchentür gesammelt werden.

Mit der Oblation in der Gestalt zumeist der Absammlung des Kirchenopfers läuft die Bereitung der für die eucharistische Feier bestimmten Elemente parallel. Was in der heutigen Liturgiegestalt vor allem fehlt, ist das Element der Herbeibringung der Gaben (heute nur noch im levitierten Hochamt mancherorts erhalten geblieben!). Die Zurüstung der Gaben gehörte ursprünglich auch nicht an den Altar und besteht ja heute lediglich noch in der Vermischung von Wein und Wasser seit der Einführung des ungesäuerten Brotes und der kleinen Hostien für die Gläubigenkommunion.

Um wenigstens der Symbolik besser gerecht zu werden, wäre zu erwägen, ob die Gaben nicht zuerst auf einer «Prothesis» (Nebenaltar) bereitgestellt und dann zum Offertorium an den Altar übertragen werden sollten. Dieser Zug des Priesters mit seinen Messdienern von der Prothesis zum Altar mit den für die Eucharistiefeier bestimmten Opfergaben, während gleichzeitig das Opferungslied gesungen und das Kirchenopfer gesammelt wird, würde sicherlich dazu beitragen, der Gemeinde das Offertorium wieder mehr bewusst werden zu lassen. Zudem ist diese Gestaltung in fast allen Liturgien ausserhalb von Rom erhalten geblieben.

Während der Offertoriumsgesang die Darbringung der Gaben aus den Händen der Gläubigen begleitet – es ist ein Prozessionsgesang, da die Gaben in einer Prozession dargebracht wurden –, haben die im Mittelalter entstandenen Gebete der römischen Messordnung den Zweck, die Gedanken des Priesters bei der Gaben-

¹⁵⁾ S. Jungmann, a. a. O. II S. 34.

bereitung auf die eucharistische Darbringung vorzubereiten. Die Gebete selbst gliedern sich in zwei Gruppen: 1. Gabenbereitung und Vorweihe; 2. Bitte um den Segen für die Gaben und die Darbringenden.

Die Gebetsgestalt der heutigen römischen Ordnung ist ziemlich uneinheitlich und aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt, die heute noch den Charakter des «ad libitum» an sich tragen.

Die Zubereitung der Brotgabe fällt in der heutigen Liturgie weg, dafür wird aber das früher üblich gewesene blosses Niederlegen des Brotes auf den Altar mit einer Oblationsgeste verbunden und einem Darbringungsgebet begleitet: «Heiliger Vater, allmächtiger und ewiger Gott, nimm diese makellose Gabe entgegen, die ich, Dein unwürdiger Diener, Dir darbringe, dem wahren Gott meines Lebens, im Hinblick auf meine zahllosen Sünden, Fehler und Nachlässigkeiten, für alle Anwesenden und alle gläubigen Christen, für Lebende und Verstorbene, auf dass sie ihnen und mir zum Heile sei für das ewige Leben. Amen.» An diesem Gebet wird vor allem der Ausdruck «makellose Gabe» («*immaculata hostia*») kritisiert, der auch schon im Tridentinum unter den «*abusus missae*» erwähnt wird. Doch darf dieses Gebetswort nur im Blickfeld auf die höhere Bestimmung der Gabe gesehen und mit demselben Recht gebraucht werden, wie das vorbedeutende Opfer des Melchisedech während des Kanons als «heiliges Opfer und makellose Weihegabe» («*sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*») bezeichnet wird.

Zudem spricht das Gebet deutlich den Zweck des Opfers aus und enthält die ursprünglichen Gedanken der Oblationen. Im Sinne der Straffung und klareren Gedankenführung wäre es wünschenswert, dieses Gebet auf seinen wesentlichen Gehalt zu kürzen und darin lediglich den Gedanken der Aussonderung des Brotes mit der Annahmearbitte auszusprechen.

Die Zubereitung des Weines erfolgt unter dem Gebet einer alten Weihnachtsoration aus dem Gelasianum, das sehr gedankenreich ist, aber vielleicht den Mischungsritus etwas zu stark hervorhebt. «Gott, Du hast die Würde der menschlichen Natur wunderbar ins Dasein gerufen und noch viel wunderbarer neu geschaffen: verleih uns durch die geheimnisvolle Bedeutung dieses Wassers und Weines, dass wir eingehen in die Gemeinschaft der Gottheit dessen, der sich gewürdigt hat, unserer Menschheit teilhaft zu werden,

unseres Herrn Jesus Christus. Amen.» Der Betende soll mit Christus geeint werden. Cyprian schreibt dazu, nachdem er das Wasser nach der Apokalypse als Symbol des Volkes und den Wein als Symbol des Blutes Christi bezeichnet hat: «Wird nun im Kelche das Wasser mit dem Weine gemischt, so wird das Volk mit Christus vereint und die Menge der Gläubigen verbunden und verknüpft mit dem, an welchen sie glaubt.» (Cypr. ep. 63 an Caecilius.) Diese Vereinigung der opfernden Gemeinde mit Christus ist die «geheimnisvolle Bedeutung dieses Wassers und Weines.»

Nach der Vermischung von Wasser und Wein wird auch der Kelch in einem Oblationsgestus dargebracht. Das Begleitgebet steht im Plural, weil es zusammen mit dem Diakon verrichtet wird. «Herr, wir bieten Dir den Kelch des Heiles an und bitten Deine Güte, dass unser Opfer vor dem Angesichte Deiner Herrlichkeit emporsteige mit lieblichem Duft uns und der ganzen Welt zum Heil. Amen.» Auch hier wird für gewöhnlich der «Kelch des Heiles» (Psalm 115) als gefährliche Prolepsis kritisiert, aber es gilt auch hier, was oben über die «makellose Gabe» gesagt wurde.

Die Opfertgaben der Kirche sind Brot und Wein. Das entspricht dem Willen Christi bei der Einsetzung. Die Gaben werden zum Symbol der Person des Darbringenden, und darüber hinaus nennt sich Christus der Herr selbst das «Brot des Lebens» und den «wahren Weinstock». Brot und Wein sind also Symbole auch seiner Person. Das Brot erinnert an den Leib des Herrn und der (rote) Wein an das Blut Christi, das bei seinem Kreuzesopfer aus seiner Seite geflossen ist. Weil aus seiner geöffneten Seite Blut und Wasser geflossen ist, wird in den älteren Gebeten diese Symbolik zum Ausdruck gebracht. Brot und Wein sind aber auch Symbole des mystischen Christus. Schon in der Didache ist dieser Gedanke ausgesprochen. Wie das eine Brot aus vielen Körnern und der eine Wein aus vielen Trauben, so ist der mystische Leib Christi, die Kirche, aus vielen Gläubigen gebildet. Wie Brot und Wein zum Leib und Blute Christi werden, so werden die Gläubigen unter den Symbolen von Brot und Wein in den mystischen Christus aufgenommen, der ja dadurch auch versinnbildet wird. Darum schreibt Josef Kramp mit Recht: «Dieser letzte Gedanke ist für die liturgische Opferauffassung von der grössten Bedeutung, denn er beherrscht den ganzen Entwicklungsgang. Was sonst als Spielerei mit Symbolwerten erscheinen könnte, erhält durch ihn seinen tiefen Sinn. Christus ist die heilige und vor dem Vater aus sich selbst einzig wertvolle Opfer-

gabe der Menschheit, jede andere Opfergabe also, die wir Gott darbringen wollen – sei es die materielle Gabe, seien es wir selbst im Gabensymbol – muss eins werden mit Christus, muss in ihn verwandelt werden ¹⁶).»

Den Abschluss dieser Gabendarbringung und Bereitung bildet ein zusammenfassendes Gebet, das auch gern als Selbstaufopferung bezeichnet wird. Es ist dem Buche Daniel entnommen, wo es die drei Jünglinge im Feuerofen verrichten: «Herr, wir bitten Dich im Geiste der Demut und mit zerknirschem Herzen: Lass uns von Dir angenommen werden und lass unsere Opfergabe heute vor Deinem Angesichte dargebracht werden zu Deinem Wohlgefallen, Herr und Gott!»

Das Gebet spricht noch einmal den Opfersymbolismus aus, andererseits lässt es aber auch deutlich erkennen, dass es sich hier nur um eine Vorweihe und die vorbereitende Handlung im Hinblick auf das eucharistische Opfer handelt. Dieses Gebet würde sich auch nach der Darbringung der Opfergaben von seiten der Gemeinde am ehesten dazu eignen, von ihr mitvollzogen bzw. auch gemeinsam gesprochen zu werden.

Wie oben gesagt, war das Mittelalter das Zeitalter der Segnungen. Und so folgt denn hier auch noch eine Bitte um Segnung der Opfergaben. Wie die Kirche den Segen Gottes über alle Gaben der Erde herabrief, so tut sie es jetzt auch über die für die Eucharistiefeyer bestimmten, die zudem hier schon bald stellvertretend für die «Oblationen» aufgefasst werden. Dass eine Epiklese des Heiligen Geistes im Missale Pius V. vermieden werden soll, wie sie sich vielfach in mittelalterlichen Formularen herausgebildet hatte, zeigt die heutige Fassung. «Du Segensspender, allmächtiger und ewiger Gott, komm und segne diese Opfergabe, die Deinem heiligen Namen vorbereitet ist.»

Über die Beräucherung der Gaben und des Altares ist oben bereits gesprochen worden. Sie hat lediglich den Zweck, den Opfersymbolismus in Wort und Brauchtum zu unterstreichen.

Die Händewaschung, die früher rein praktische Bedeutung nach der Annahme der Opfergaben erlangt hatte, trägt jetzt auch symbolischen Charakter. Der Psalm 25 könnte auf die hier wesentlichen

¹⁶) Joseph Kramp S. J., Opfergedanke und Messliturgie, Regensburg 1921, S. 74.

Vgl. dazu von demselben Verfasser, Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie, Regensburg. (Verlag Jos. Kösel und Friedrich Pustet.)

Gedanken verkürzt werden, auch könnte die Doxologie wegfallen. Vielleicht könnte auch auf einige kürzere Gebetsformeln zurückgegriffen werden, etwa aus dem Missale von Monte Cassino: «Concede mihi, omnipotens Deus, ita manum lavare, ut puro corde et corpore possim dominicum corpus et sanguinem tractare» oder «Munda me Domine ab omni inquinamento cordis et corporis nostri, ut possim mundus implere opus sanctum Domini.» (Sarum.) Erwähnenswert wäre auch, die Händewaschung einfach still verrichten zu lassen oder eben einige Gebete wie bei den übrigen vorbereitenden Handlungen des Offertoriums zum beliebigen Gebrauche im Sinne von Direktiven beizugeben.

Nun folgt noch einmal eine Verdoppelung der vorhergehenden Gedanken in dem Gebet an die hhl. Dreifaltigkeit. Es würde besser wahlweise gebetet, wenn man die vorausgehenden Gebete unterlässt, etwa als Abschluss des Opferganges oder der ganzen Gabenbereitung. An seiner Stelle könnten aber auch andere, kürzere und ältere Gebete verwendet werden: «Acceptabile sit omnipotenti Deo sacrificium nostrum» (Bernold von Konstanz, *Micrologus* c. 23, PL 151, 992) oder aus mittelitalischen Messbüchern des 12. Jahrhunderts: «Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis. A templo tuo in Jerusalem tibi offerent reges munera. In tuo conspectu Domine haec munera nostra sint placita, ut nos tibi placere valeamus. Per.»

Den Abschluss der Opferbereitung bildet die «oratio super oblata», die Jahrhunderte älter ist als die vorhergehenden Gebete, die aus ihr herausentwickelt wurden und der eine ganz besondere Bedeutung zukommt, was schon aus der über das gewöhnliche «Oremus» weit hinausgehenden Einleitungsformel hervorgeht.

Die Ordnung des Offertoriums, die von Thürlings versucht wird, verwirklicht wohl schon einige der angeführten Vorschläge, muss aber die an der römischen Ordnung geübte Kritik vielfach auch auf sich selbst anwenden.

«Während der Vers zur *Opferung* gesungen wird, deckt der Diakon den Kelch ab, giebt die Hostie dem Pr., der sie mit der Patene auf das Corporale legt und giesst Wein in den Kelch und vermischt ihn mit ein wenig Wasser. Wenn er auch den Kelch dem Pr. gereicht hat, der ihn auf das Corporale stellt, und der Gesang beendigt ist, hebt der Pr. den Kelch und die Patene ein wenig in die Höhe und lässt sie gleich wieder nieder, indem er spricht: O Gott, himmlischer Vater, Geber aller guten Gaben, der du das

Brot uns reichst zu unserer täglichen Nahrung, und den Wein gegeben hast, dass er des Menschen Herz erfreue: kraft des Beispiels und der Weisung deines Sohnes, unsers Herrn Jesu Christi, legen wir nieder diese kostbaren Geschenke deiner Güte auf den Altar, und halten sie bereit zum heiligen Opfermahle. In ihnen opfern wir uns selbst dir auf und deine ganze Welt mit ihrem Wohl und Wehe. Nimm an unsere demütigen Herzen und blicke erbarmend hin auf deine ganze Schöpfung, die nach dir seufzt und ringet. Komme denn, der du alles belebest und heiligest, allmächtiger und ewiger Gott: – er macht das Kreuzzeichen über die Opfergaben, – und se + gne das Opfer, das deinem heiligen Namen bereitet ist. Betet, Geliebteste: dass unser Opfer wohlgefalle dem Vater, dem allmächtigen Gott. D. So geschehe es zur Ehre seines Namens und zum Heil der Welt. Pr. Amen. Nun spricht der Pr. das *Zwischengebet* ohne das *Lasset uns beten* ¹⁷⁾.»

Als Mangel muss es auch angesehen werden, wenn die beiden Gaben nicht getrennt, sondern in einem Oblationsgestus dargestellt werden, weil dadurch die Symbolik der getrennten Gestalten, die in der Konsekration und Kommunion gegeben ist und den Tod Jesu andeutet, ausser acht gelassen wird. Wollte man auf den Oblationsgestus ganz verzichten, so könnte man das Gebet still verrichten, wenn die Gaben nach ihrer Übertragung auf dem Altar niedergelegt werden. Am ehesten könnte man im Sinne der Strafung und Kürzung auf die Segnung der Gaben verzichten und lieber das Darbringungsgebet durch die oben angeführten Gedanken aus der *Didache* ergänzen. Die Gebetsaufforderung vor der *Secreta*, die sehr zu Unrecht und völlig sinnentleerend «*Zwischengebet*» genannt wird, ist glücklich verbessert.

Die Gebetsgestalt von Thürlings könnte darum mit folgendem Brauchtum einer Neugestaltung unterzogen werden: Während der *Vers* zur Opferung gesungen wird, bringt der Subdiakon die Opfergaben zum Altar. Der Diakon gibt die Hostie mit der Patene dem Priester, der sie emporhebt und dabei die Worte spricht: «Gott, Vater im Himmel, Geber aller guten Gaben, Du reichst uns das Brot zu unserer täglichen Nahrung, das über die Berge zerstreut war und nun zu einem Brote zusammengefügt eines ist: wir legen es nieder an heiliger Stätte und bitten Dich, Du mögest Deine heilige Kirche einigen und zusammenführen von den Enden der

¹⁷⁾ Adolf Thürlings, Liturgisches Gebetbuch, Mannheim 1885, S. 115 f.

Erde zu Deinem Reich.» Während der Worte «wir legen es nieder» legt der Priester die Hostie mit einem Kreuzzeichen auf das Corporale. Während der Diakon mit dem Subdiakon den Kelch bereitet, betet der Priester: «Du gibst uns den Wein, dass er des Menschen Herz erfreue. Wie aus der Seite Christi Blut und Wasser floss, so mischen auch wir beides zusammen, dass es Dir gefallen möge zum Heil unserer Seelen.» Nun reicht der Diakon dem Priester den Kelch, und beide beten zusammen, indem sie ihn emporheben: «Auch diese köstliche Gabe Deiner gütigen Hände legen wir nieder auf Deinem Altar und halten sie bereit zum heiligen Opfermahle.» Der Priester stellt nun den Kelch mit einem Kreuzzeichen auf das Corporale. Dann spricht er noch tief verneigt: «Vor Deinem Antlitz möge Dir gefallen, was wir von Deinen Gaben Dir zur Opferfeier vorbereitet haben. Amen.» Während der Priester die Hände wäscht, spricht er: «Tilge, Herr, all meine Vergehen, dass ich Deine heiligen Geheimnisse würdig zu feiern vermöge.» Dann wendet er sich nach Beendigung des Gesanges zu den Gläubigen und spricht: «Betet, Brüder und Schwestern, für mich Sünder, dass der Herr den Geist der Überheblichkeit und des Stolzes von mir nehme, damit ich für meine und euere Vergehen um Verzeihung zu bitten vermöge.» Die Gemeinde antwortet: «Der Herr erhöre dich und gebe dir, was dein Herz verlangt.» Der Priester antwortet mit «Amen» und beginnt sofort die «Oratio super oblata ¹⁸⁾».

Ein interessanter Versuch, Urelemente der patristischen Zeit und die Gestalt der Darbringung wieder zu beleben und damit auch eine Brücke zu schlagen zwischen der westlichen und östlichen Liturgie, soll hier bezüglich des Offertoriums noch erwähnt werden. Es handelt sich um den Ordo liturgicus von Alexis van der Mensbrugghe ¹⁹⁾.

«Während das Symbolum gesungen wird, begibt sich der Diakon zum Altar, entfaltet das Antimension oder Corporale und geht nach empfangenem Segen zur Oblationskapelle. Wenn er an den

¹⁸⁾ Auf die Gebetsaufforderung des Priesters brauchte von seiten der Gemeinde nach älteren Vorbildern keine Antwort zu erfolgen. Hier wäre vielleicht ein Innehalten in Schweigen zu persönlichem Gebet von grossem Wert.

¹⁹⁾ Alexis van der Mensbrugghe, *La Liturgie orthodoxe de rit occidental, Essai de restauration*, Paris 1948.

Die Arbeit van der Mensbrugghes ist vor allem für den Raum des ehemaligen Gallien mit seiner gallikanischen Liturgietradition bestimmt, kann aber auch uns zu ähnlichem Tun anregen und wegweisend sein.

Oblationstisch getreten ist, bezeichnet er sich selbst mit dem Kreuzzeichen und spricht: „Selig, die gerufen sind zur Hochzeit des Lammes!“ (Apok. 19, 9). Dann nimmt er das Brot, das im Namen des Klerus dargebracht ist, in die linke Hand, bezeichnet das Brot mit der Lanze und spricht: „Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt!“ (Joh. 1, 29). Er schneidet einen würfelförmigen Teil aus dem Brote heraus und schneidet auf der weichen Seite dieses Teils mit der Lanze die Gestalt des Kreuzes und spricht: „Das Lamm, das geschlachtet wurde, machte uns zu Königen und Priestern für unseren Gott“ (Apok. 5, 12. 9). Er legt den Teil, der jetzt „Lamm“ genannt wird, mitten auf die Patene, mit der harten Seite nach oben. Dann giesst er Wein und Wasser in den Kelch und spricht: „Aus seiner Seite floss Blut und Wasser heraus. Komm, ich will dir zeigen die Braut, die Gemahlin des Lammes“ (Joh. 19, 34. Apok. 21, 9). Schliesslich setzt er den Asteriskus auf die Patene, legt die Patene auf den Kelch und umhüllt die Oblation mit dem Velum, während er die Antiphon spricht: „Halleluja! Der Herr, unser Gott, der Allmächtige ist König. Lasst uns froh sein und frohlocken und ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und seine Braut hält sich bereit. Als Kleid wurde ihr ein strahlend weisses Byssus-Linnen gegeben, denn der Byssus bedeutet die gerechten Werke der Heiligen“ (Apok. 19, 6–8).

Nach Beendigung des Symbolums stimmt der Chor die Antiphon zum Offertorium an, wie sie im Missale Romanum angegeben ist (oder folgendes Offertorium votivum: „*Taceat omnis caro, stetque in timore ac tremore: omnem curam terrenam deponat. Rex enim regum et Dominus dominantium procedit, immolandus et dandus in cibum fidelibus. Praecedit eum Chorus angelorum, Principatus omnes et Potestates, Cherubim oculos habentes innumerabiles, ac Seraphim sex alae cuique, velantes faciem suam et cantantes: Alleluja, alleluja, alleluja*“).

Der Diakon nimmt den Kelch mit der Patene, hält beide in Augenhöhe und trägt sie feierlich zum Altar, indem er die Kanzellen mit dem Subdiakon umschreitet. Wenn sie zum Gabentisch der Gläubigen gekommen sind, nimmt der Subdiakon die Schüssel, in der die Gläubigen ihre Brotgaben niedergelegt haben. Zum Altar gekommen, legt der Diakon die Gaben auf der rechten Seite des Korporale nieder, nimmt das Velum weg und legt die Patene auf die linke Seite des Korporale, dann nimmt er die Schüssel aus den Händen des Subdiakons und stellt sie neben das Korporale. Der

Zelebrant inzensiert die Gaben, dann wäscht er die Hände und spricht leise: „In Unschuld wasch ich meine Hände und schreite, Herr, um Deinen Altar.“

Während der Zelebrant die Hände wäscht, begibt sich der Diakon mit dem Subdiakon zum Ambon. Während sie die Kanzellen durchschreiten, nimmt der Subdiakon die Schale, in der die Gläubigen ihre Diptychen niedergelegt haben. Der Diakon besteigt den Ambon, der Subdiakon hingegen steht in der Nähe des Ambons und hält die Schale mit den Diptychen. Nachdem der Offertoriumsgesang zu Ende ist, verliest der Diakon die „Namen“ bzw. Diptychen ²⁰).»

Nach den Diptychen, die wir hier nicht im einzelnen anführen wollen, streckt der Zelebrant seine Hände über die Opfergaben aus und beschliesst die Empfehlung der Darbringenden mit den Sekretgebeten oder den Gebeten «Post nomina». Es sind dies an Sonn- und Festtagen unser «Te igitur» mit «Memento vivorum» und «Communicantes», an Wochentagen, Obsequien und Jahrestagen von Verstorbenen das Gedächtnisgebet für die Kirche aus der Didache, das «Memento mortuorum» und das «Nobis quoque». Beide Gebetsreihen werden geschlossen mit dem «Per Christum Dominum nostrum.» Darauf folgt dann der eucharistische Kanon.

In der Schweizer Ordnung des Offertoriums lässt uns vieles unbefriedigt trotz mancher hoffnungsvollen Ansätze ²¹).

Während Thürlings noch dem Grusse zu Beginn der Missa fidelium die Gebetsaufforderung «Lasset uns beten» folgen lässt, fällt das im Schweizer Formular bereits weg, und der Offertoriumsgesang wird in Anlehnung an protestantische Vorbilder zu einem Tagesspruch oder einem «wechselnden Schriftwort», was eine gründliche Verkennung dieser Antiphon bedeutet. Wertvoll ist, dass zu Beginn des Offertoriums auf die Einsammlung des Kirchenopfers hingewiesen wird.

Das Gebet zur Erhebung der Hostie ist eine Eigenschöpfung, die wohl als gelungen bezeichnet werden kann, nur in der abgeänderten Form von Friedrich Heiler besser das ausspricht, was ausgesprochen werden muss ²²): «Aus der Fülle Deiner Gaben son-

²⁰) Alexis van der Mensbrugge, a. a. O. S. 30–33. Die Texte wurden vom Verfasser aus dem lateinischen Original übersetzt.

²¹) Gebetbuch der christkatholischen Kirche der Schweiz ¹⁰, Solothurn 1951, S. 40 f.

²²) Friedrich Heiler, Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahls nach altkirchlicher Ordnung ², München 1948, S. 17.

dern wir aus, o Herr, dies Brot und sagen Dir Dank für alle leiblichen und geistlichen Güter, die Deine Milde uns ohne Aufhören spendet. Amen.» Der Ausdruck «diese Gaben» ist in der ursprünglichen Fassung zu unbestimmt.

Für die Bereitung des Kelches steht kein Gebet zur Verfügung, was wohl allgemein als Mangel beklagt wird und daraus hervorgeht, dass das dafür bestimmte Gebet für die Erhebung des Kelches mit einer Epiklese in wirklich unglücklicher Weise kompiliert wurde, so dass die Schweizer Offertoriumsgestalt allein schon durch dieses Gebet gegenüber der römischen Ordnung missverständlicher geworden ist und viel stärker als diese die Gedanken des Kanons vorausnimmt. Dass es sich dabei nicht nur um eine mögliche Entgleisung handeln kann, sprechen die folgenden Gebete deutlich aus, die den aufgenommenen Gedanken noch weiter ausführen und unterstreichen.

«O Gott, der du die Würde des Menschen wunderbar geschaffen und noch wunderbarer erneuert hast, sende deinen heiligen Geist über uns, damit wir durch die Feier des Opfertodes deines Sohnes eingehen in die Gemeinschaft der Gottheit dessen, der sich gewürdigt hat, unserer Menschheit teilhaftig zu werden. Betet, Brüder, dass unsere Opferfeier wohlgefällig werde vor Gott, dem allmächtigen Vater. G. Weihe, o Herr, unsere Herzen und lass unsere Opferfeier geschehen zur Ehre deines Namens, zu unserem Heil und zur Wohlfahrt deiner ganzen heiligen Kirche. P. Amen. Segne +, o Gott, diese Gaben und weihe uns selbst zu einem dir wohlgefälligen Opfer durch unsern Herrn Jesum Christum, deinen Sohn, der mit dir lebt und regiert in Einigkeit des heiligen Geistes, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. G. Amen.»

Selbstverständlich können auch hier dieselben Erklärungen zur Anwendung gebracht werden, wie sie oben bei der römischen Messordnung angebracht wurden. Die Gebete sind nicht aus sich heraus verständlich, sondern weisen auf die kommende Eucharistia hin. Von einer Epiklese bei der Erhebung des Kelches sprechen zu wollen, wäre nur möglich, wenn das Gebet die Herabkunft des Heiligen Geistes über die Opfertgaben erflehte, was jedoch nicht der Fall ist. Die Gegenwart und den Beistand des Heiligen Geistes zu erbitten, kann jedoch nirgends verwehrt sein, auch nicht bei der Bereitung der Gaben zur Eucharistiefeier. Es wäre eher als Kommunion- wie Konsekrationsepiklese zu betrachten, wenn das Gebet formuliert ist wie im vorliegenden Falle: «Sende deinen heiligen

Geist über uns!» Aber auch dieser Gedanke lässt sich nicht begründen, da wir es hier ja mit der Gabenbereitung zu tun haben und daher die Bitte um den Beistand des Heiligen Geistes nicht anders gewertet werden kann wie etwa zu Beginn der Predigt oder des Unterrichtes.

Durch den Fortfall der Beziehung auf Wasser und Wein wird dieses Gebet hier weder dem Vermischungsritus noch der Erhebung des Kelches gerecht. Es ist nicht einzusehen, warum es so verformt wurde. In seiner ursprünglichen Gestalt hätte es noch eher als Darbringungsgebet stehen bleiben können, wenn die Vermischung von Wein und Wasser still erfolgt oder durch ein kürzeres Begleitgebet bereichert worden wäre.

Der Ersatz der «Oratio super oblata» durch ein stehendes Gebet ist nicht ideal und wird dadurch noch problematischer, da es in ein Segensgebet über die Gaben umgewandelt ist. Es wird sich wohl auch hier – wie bei der oratio super oblata überhaupt – nur um eine Vorweihe handeln. Die Gaben sind ausgesondert, im moralischen Sinne geweiht, in der Ordnung des Rechtes und des Geltens, nicht aber im physischen Sinne wie in der sakramentalen Ordnung. Trotzdem kann diese Gebetsgestalt im Sinne der obigen Ausführungen nicht als ideal bezeichnet werden und wäre einer entsprechenden Korrektur bedürftig in der Art, dass der Offertoriumsvorsatz wieder ausgestaltet wird zum Gesang, dem Priester drei Begleitgebete an die Hand gegeben werden zur Erhebung der Hostie, der Vermischung von Wein und Wasser und zur Erhebung des Kelches (wobei es dahingestellt sei, ob der Erhebungsgestus als eigentlicher Oblationsgestus nicht besser unterlassen wird), ferner die feierliche Einleitung des «Orate fratres» und die Wiederbelebung der «Oratio super oblata», die nach Festtagen und kirchlichen Zeiten wechseln soll.

Auf die Textgestalt der niederländischen Kirche braucht hier nicht eigens eingegangen zu werden, da sie sich mit der römischen Ordnung Pius' V. deckt.

Bei der Lösung der Probleme des Offertoriums werden wir uns zu richten haben 1. nach den reichen liturgiegeschichtlichen Erkenntnissen der letzten Jahrzehnte, 2. nach den Formgesetzen der liturgischen Feier und 3. nach dem missionarischen Gesichtspunkt der Anpassung an Volk, Sprache und Lebensraum. Darum wird eine Restaurierung des bisherigen gemeinsamen abendländischen Formulars nur mit grösster Vorsicht und tiefer Ehrfurcht vor der Tradition erfolgen dürfen.

Zum Schluss müssen wir uns noch fragen nach dem Sinn und Zweck der Darbringung in der Sprache der Liturgie, um dadurch der Abklärung des altkatholischen Opferbegriffs und der Verwendung der sachgemässen Worte zu dienen. Der heutige Ausdruck «Offertorium» soll, wie gesagt, möglichst vermieden werden, da er zu Missverständnissen Anlass geben kann. Offertorium kommt von «offerre», das nach dem mittelalterlichen Sprachgebrauch, der zugleich der allgemeine ist, so viel bedeutet wie «Darbringen, Darreichen, Anbieten». Eine genaue Untersuchung der Texte des Offertoriums (unter Einbezug der biblisch-liturgischen Terminologie) ergibt, dass es sich dabei immer um ein Anbieten handelt, bei dem jedes Missverständnis ausgeschlossen wird durch den Zusatz der Bitte um gnädige Annahme von seiten Gottes. Gerade die «Oraciones super oblata» sprechen immer wieder in reichstem Wechsel des Ausdrucks denselben Gedanken aus. Auch hier wird für gewöhnlich der Terminus «offerre» gebraucht, der allerdings auch durch Synonyma wie «exhibere, dicare, reddere, deferre» abgelöst wird. Ähnlich findet auch die Bitte um Annahme verschiedenartigen Ausdruck. Die Gaben mögen Gott «genehm sein» (*grata sint*), «Gott möge auf sie hinblicken» (*respice*), «er möge sie aufnehmen» (*suscipe*) oder «annehmen» (*accipe, assume*), oder «er möge sie heiligen» (*sanctifica*). Anbieten auf der einen und Annehmen auf der anderen Seite stellen eine Gemeinschaft her, und der paulinische Gedanke von der Gemeinschaft des Altares und damit der Anteilnahme an der Gottheit, der dieser Altar errichtet ist, begegnet uns hier deutlich.

Das Grundelement des Offertoriums ist: Gott etwas anzubieten. Alles andere ist dann nur eine genauere Bestimmung des Darreichens, nicht aber eine Abänderung seines Sinnes. Die äussere Tat ist ein Anbieten, das aus unserer Dienstbarkeit (*servitium*) gegen Gott quillt, wir dienen ihm in Demut (*humilitas*), wir betätigen unsere Hingabe (*devotio*) und zeigen unsere Ehrfurcht (*reverentia*). Unser Dank, unser Sühnebedürfnis, unser Lob, unsere Freude und unsere Liebe verlangen nach einem äusseren Ausdruck.

Wie von einer Darbringung die Rede ist, so werden auch Brot und Wein während des Offertoriums wiederholt als «unsere Opfergaben» bezeichnet. Das soll gemäss dem Diskussionsvotum von Bischof Dr. Urs Küry²³⁾, das sich auf die Darstellung des altkatholischen Opferbegriffs von Bischof Herzog stützt, in Zukunft konsequent unterbleiben. Dagegen steht jedoch die Liturgie, die

²³⁾ IKZ 1955, 2. Heft, S. 72 f.

Worte wie *hostia*, *oblatio*, *dona*, *munera*, *sacrificia* im eigentlichen und wahren Sinne, also nicht etwa in einem übertragenen und uneigentlichen Sinne meint. Zunächst liegt auch kein Grund vor, von der wörtlichen Bedeutung abzugehen, wenn man nicht durch irgendeine Theorie und Voreingenommenheit diese Notwendigkeit gegeben sieht. Die Attribute der angeführten Termini, wie «heilig», «unversehrt», «makellos», «Kelch des Heiles» sind in der Profanliteratur auch für andere Dinge geläufig. Es wird – wie schon oben einmal erwähnt – auch das Opfer des Melchisedech als «heiliges Opfer und unbefleckte Gabe» bezeichnet. Daraus kann also kein Beweis für eine Prolepsis ²⁴⁾ der Eucharistie konstruiert werden. Denn es begegnet uns gerade zum Abschluss der Gabenbereitung der Ausdruck «*hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum*». Als vorbereitete, zugerüstete Gabe können aber nur Brot und Wein angesehen werden. Schliesslich wird wiederholt die Bitte ausgesprochen, der Herr möge unsere Opfergaben «heiligen», «segnen», «weihen» u. ä. Diese Worte können aber doch auch nur gelten für Brot und Wein, denn an den konsekrierten Gaben ist ja nichts mehr zu heiligen, zu segnen und zu weihen.

Brot und Wein sind wohl *unsere* Gaben, die wir darbringen, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern damit sie geweiht werden zu der *einen* Opfergabe, die Christus ist. Mit diesen Worten ist auf den Entwicklungsgang der Opferhandlung hingewiesen, wie er sich in der Liturgie offenbart. Brot und Wein sind als Opfergaben gefordert, unter deren Gestalt der Leib und das Blut Christi gegenwärtig werden. Das geschieht in der Opferweihe, der Konsekration von Brot und Wein, wo durch das «Gedächtnis» Christus in seinem Kreuzesopfer gegenwärtig wird. Er ist die Opfergabe des N.T., das «Brot des ewigen Lebens und der Kelch des immerwährenden Heiles». Brot und Wein sind die Opfergaben der Kirche, wirkliche und eigentliche, aber nicht endgültige Opfergaben. Diese ist vielmehr Christus. Es bereitet darum gar keine Schwierigkeit, wenn schon in einzelnen «Sekreten» von den Beziehungen der irdischen Gaben zu Christus oder den Gnadenwirkungen des Opfers die Rede ist.

Theologen der alten Zeit und neuere Forscher der Völkerkunde stimmen darin überein, dass der Grundgedanke aller Opfer ein Dar-

²⁴⁾ Aus den Darlegungen dürfte hervorgehen, ob es sich um eine bloss wörtliche oder auch sachliche Vorwegnahme von Kanongedanken handelt. An diesem Orte muss noch einmal nachdrücklich auf die Ganzheitschau der alten Kirche verwiesen werden.

reichen und Nahebringen einer eigens für den Fall zubereiteten Gabe (Speise) zum Zweck der Vereinigung des Darbringenden mit der Gottheit ist. Weil das Offertorium diesen Gedanken sowohl in der Handlung als auch in den Gebeten ausspricht, dürfen wir auch von ihnen als von wirklichen Opfergebeten handeln und die Handlung als «Opferung» bezeichnen.

Der Opfercharakter der Eucharistiefeyer besteht selbstverständlich nicht im Offertorium, etwa in der Darbringung von Brot und Wein, sondern darin, dass sie das bleibende Gedächtnis des Kreuzesopfers ist und eine auf Erden stattfindende reale Vergegenwärtigung der Einen Darbringung Christi im Himmel. (Vgl. die Utrechter Erklärung ²⁵.) Durch symbolische Handlungen wird uns dieses Opfer Christi nahegebracht, bringen wir es uns nahe, indem wir die Eucharistiefeyer mitvollziehen und den Sinngehalt der Liturgie immer wieder neu zu erfassen suchen. Darum sind nach dem gegenwärtigen Stand der liturgischen Erneuerung die Bedenken von Bischof Herzog nicht mehr angebracht: «Bei der Formulierung unserer Liturgie wurde auch absichtlich vermieden, zu dem Missverständnis Anlass zu geben, als ob der Opfercharakter der hl. Messe in der Darbringung der natürlichen Gaben bestehe, über die dann die Konsekrationsworte gesprochen werden. In diesem Falle würde sich das Messopfer von einem alttestamentlichen Speiseopfer nicht wesentlich unterscheiden. Es hat einen sehr guten Sinn, Gott für alle leiblichen und geistigen Güter zu danken, die wir unaufhörlich und ohne unser Verdienst von Gottes Güte empfangen, aber auf andere Weise als durch ein Dankgebet können wir natürliche Gaben, die Gottes Eigentum sind, Gott nicht schenken. Daher ist im „Offertorium“ unserer Liturgie nur gesagt, dass wir Brot und Wein zur Opferfeier „ausscheiden“, nämlich aus den Dingen, die wir zum physischen Lebensunterhalt verwenden.» «Die Eucharistie (= Dankagung!) ist. . . recht eigentlich die Feier, mit der wir das für uns (nämlich von Christus) dargebrachte Opfer gläubig anerkennen, für uns geltend machen und es uns, soweit das an uns liegt, nahebringen, so dass es nach seiner ganzen segensvollen Wirkung für uns erreichbar wird ²⁶).»

²⁵) Siehe Anmerkung Nr. 2.

²⁶) Eduard Herzog, *Mensa und Confessio* nach Prof. Dr. Franz Wieland und die christkatholische Messliturgie. IKZ 1911, S. 340 ff.

Über die von Wieland angeregte Diskussion soll hier kein abschliessendes Wort gesagt werden. Die Dogmatik wird zu erweisen haben, ob wir von einem eindeutigen altkatholischen Opferbegriff im Sinne des oben angeführten

Wer die vorliegenden Darlegungen aufmerksam verfolgt hat, wird jetzt keinen so grossen Gegensatz zwischen der Auffassung des Aussonderns und des Darbringens mehr erkennen können. Im übrigen darf hier auf die lichtvollen und vortrefflichen Ausführungen über die heilige Eucharistie des Herrn Erzbischofs von Utrecht, Dr. Andreas Rinkel, hingewiesen werden ²⁷). Vor allem sind die Einzelabschnitte über das «Sacrificium Eucharistiae», das eine Opfer und das bleibende Opfermahl, und ganz besonders III. Dogmatische und liturgische Einzelfragen auch als Antwort auf die von Ed. Herzog vorgebrachten Äusserungen genannt. Neuere theologische Einsichten und die Forschungsergebnisse der Liturgiegeschichte finden darin ihre dogmatische Begründung. Die Liturgiewissenschaft ist heute in einem ungeahnten Wachstum begriffen, und es zeigt sich immer deutlicher, dass die von ihr angeschnittenen Probleme nicht einer plötzlichen Lösung zugeführt werden können, ja dass zumeist, wenn ein Sonderteil der Liturgie berührt wird, auch das Ganze in Bewegung gerät. Dazu stellt sich auch noch das nicht zu übersehende Problem, wie die Erfordernisse unserer Zeit mit dem überlieferten Gut in Verbindung gebracht werden können. Nicht alles, was die heutige Seelsorge von der Liturgie verlangt und erwartet, ist auch schon in ihrer zweitausendjährigen Geschichte enthalten. Manchmal allerdings zeigt es sich auch, dass das, was als Neuerung angesehen wird, schon längst bestand, aber in Vergessenheit geraten oder eingeschrumpft ist. Jedenfalls wird die Objektivität der Wissenschaft unablässig verteidigt werden müssen gegen alle Versuche einer unüberlegten und nicht hinreichend begründeten Neugestaltung.

Vor allem muss festgehalten werden, dass die liturgische Arbeit eine echte, geistige Bildung des Christen voraussetzt. Selbst wenn es uns gelungen wäre, der Liturgie ihre vollkommenste und ursprüngliche Gestalt zurückzugeben zu haben, wenn sie, formgerecht und ohne Mängel, ihre Originalität wiedergefunden und ihren äus-

Artikels sprechen können. Die Liturgiegeschichte bietet uns jedenfalls ein anderes Bild. Es ist darum wohl auch kaum anzunehmen, dass Irenaeus gleichsam eine Revolution des Opferbegriffs beschworen hätte. Vor ihm fehlt lediglich die Fülle der Quellen, und zudem ist das theologische und kirchliche Denken beherrscht von der Abgrenzung gegenüber dem Heidentum.

Vgl. G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche ², Freiburg 1910, und A. Arnold, Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung ², Freiburg 1939.

²⁷) IKZ 1950 S. 260 ff., IKZ 1951 S. 3 ff., IKZ 1951 S. 65 ff.

seren Aufbau bis in die letzten Feinheiten vollendet hätte, dann haben wir erst einen Anfang gemacht und eine vorläufige Aufgabe erfüllt. Das Wesentliche muss dann noch in Angriff genommen werden. Es darf nicht ausser acht gelassen werden, dass die Begegnung des Menschen mit Gott nicht in der natürlichen Ordnung begriffen werden kann, sondern in den Bereich des Mysteriums und der Gnade gehört. Darum wird sie sich dem Zugriff der Wissenschaft und der Theologie entziehen. Sie ist transzendent, wie Pascal es schon vom geringsten Liebesakt ausgesagt hat. Wichtiger als die Wissenschaft und die Kunst, der Liturgie ihre Vollendung zu geben, wird die echte und tiefe Frömmigkeit des Herzens sein.

Bottrop

Kurt Porsch

Benützte Literatur:

(ausser den in den Anmerkungen bereits genannten Werken)

- Josef Andreas Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941.
— Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925.
Josef Brinktrine, Die heilige Messe ³, Paderborn 1950.
Gregory Dix, The shape of the Liturgy ², Westminster 1945.
Josef Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung ², Frankfurt 1924.
Friedrich Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, München 1941.
Pius Parsch, Messerklärung ², Klosterneuburg 1935.
Joseph Pascher, Eucharistia, Münster 1947.
Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Messopfers, Essen 1946.
-