

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1976, HEFT 4

JOSEPH PASCHER

Wertung und Behandlung
der Zeichen bei der Neuordnung
der römischen Eucharistiefeier

Vorgetragen am 2. Juli 1976

MÜNCHEN 1976

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Dem Herrn Bischof von Limburg
DR. WILHELM KEMPF
zum 70. Geburtstag gewidmet

ISBN 3 7696 1479 8

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1976
Druck der C.H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Die Abendmahlsfeier der christlichen Kirchen beruht auf dem Mandat Christi: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11, 24. 26; Lk 22, 19). Es ist der Auftrag zur Darstellung, der die Ausgestaltung der Feier auf die Mittel einer darstellerischen Kunst verweist. Im Mittelpunkt der Eucharistie stehen Brot und Wein, die alle christlichen Bekenntnisse unabhängig vom Glaubensverständnis im einzelnen als Zeichen von Leib und Blut Christi betrachten. An dieser Stelle wird sich keine Form der Eucharistie dem Darstellungsmittel des Zeichens entziehen können. Tatsächlich haben alle Liturgien des Ostens und des Westens – am meisten die ersteren – weit über den genannten Mittelpunkt hinaus Zeichen verschiedenster Art für die Erfüllung des Auftrags eingesetzt.

Darin ist nun aber in der katholischen Liturgie durch die kürzlich abgeschlossene Reform ein nicht unbeträchtlicher Abbau erfolgt. Dieser Vorgang scheint über den Kreis der katholischen Kirche hinaus ein allgemein christliches Interesse, ja eine allgemein menschliche Beachtung zu verdienen. Das ist die Veranlassung, darüber eine Untersuchung vorzulegen, die den Wandel darstellt und nach seinen Motiven fragt.

Es geht um den Schritt von der bisherigen Feier, der sogenannten „Tridentinischen Messe“, der Liturgie, die Pius V. im Auftrag des Trienter Konzils herausgegeben hat, zu der Meßfeier, wie sie nach vier Jahrhunderten im Auftrag des Zweiten Vaticanums durch Paul VI. vorgelegt worden ist. Die Ordnung Pius' V. geht auf den Zeremonienmeister Alexanders VI., Burckard von Straßburg († 1506) zurück (*Ordo Missae*. Bradshaw Society, vol. 27). Zum Verständnis der einzelnen Zeichen wird jedoch immer wieder auf die Überlieferung zurückzugreifen sein, auf der Burckard beruht. Anders wäre es nicht möglich, dem gerecht zu werden, was in der jüngsten Reform geschehen ist.

I. Die Zeichen von Brot und Wein

An der Grundsymbolik von Brot und Wein hat sich natürlich nichts geändert. Nur was die Hostie ungesäuerten Weizenbrotes

anlangt, heißt es: „Die Aussagekraft des Zeichens verlangt, daß die Materie der Eucharistie tatsächlich als Brot erscheint“ („Allg. Einführung“ Nr. 283). Wenigstens hier, im Zentrum der Feier wird deutlich, daß die Reform keineswegs grundsätzlich zeichenfeindlich ist. Sie wendet sich vielmehr gegen eine gewisse Verwässerung der Aussagekraft in der bis dahin allgemein üblichen hauchdünnen Oblatenform. Sie begünstigt eine Form, die in Aussehen und Geschmack als Brot erkannt wird. Solche Hostien haben sich in Deutschland weithin eingebürgert.

Im Hinblick auf die von Paulus angedeutete Einheitssymbolik: „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10, 16. 17), wirkt die neue Liturgie darauf hin, daß die Brotbrechung deutlicher wird. Sie wünscht, daß größere Hostien bevorzugt werden, damit ein Brechen des Brotes für die Mitfeiernden möglich wird. Die Einführung sagt: „Das Brotbrechen, das in apostolischer Zeit der Eucharistiefeyer ihren Namen gab, bringt die Einheit aller an dem einen Brot wirksam und deutlich zum Ausdruck“ (Nr. 283). Wie in alter Zeit – seit Sergius I. (687–701) – begleitet diesen Vorgang das „Agnus Dei“. Wie ernst es mit der Brotbrechung gemeint ist, zeigt die Bemerkung: „Diesen Ruf kann man so oft wiederholen, bis das Brotbrechen beendet ist“ („Allg. Einführung“ Nr. 56c).

Das bedeutsamste Stück der Reform ist sicher die Wiedererneuerung des Laienkelches für kleinere Gemeinschaften. Auch sie dient der Wiederherstellung der vollen Symbolik. Die Einführung schreibt: „Ihre volle Zeichenhaftigkeit (*formam ratione signi plenior*) gewinnt die Kommunion, wenn sie unter beiden Gestalten gereicht wird.

In dieser Form wird das Zeichen des eucharistischen Mahles auf vollkommenere Weise zum Ausdruck gebracht. Es wird auch deutlich, daß der neue und ewige Bund im Blut des Herrn geschlossen wurde. Außerdem wird der Zusammenhang zwischen dem eucharistischen und dem endzeitlichen Mahl im Reich des Vaters besser erkennbar“ (Nr. 240). Diese Deutung ist in einer Instruktion der Ritenkongregation vom 25. 5. 1967 enthalten (Nr. 32. AAS 59 (1967), S. 558).

Pius XII. hatte die Zweigestaltigkeit der Eucharistie als To-
dessymbolik verstanden: „Die eucharistischen Gestalten, unter
denen er (Christus) zugegen ist, versinnbildeten die blutige Tren-
nung von Leib und Blut“ (Enz. „Mediator Dei“ II, 1; EL LXII
(1948), p. 22*). Der bedeutende Einfluß Pius' XII. auf die Er-
neuerung der Liturgie hat sich darin also nicht durchgesetzt.

Die neue Liturgie scheut auch nicht den Brauch, dem Wein
etwas Wasser zuzusetzen und diesen Vorgang symbolisch
auf die Menschwerdung zu deuten. Dabei wird wie bisher die alte
Weihnachtsoration benutzt, wenn auch in einer gegenüber früher
verkürzten Fassung: „Wie das Wasser sich mit dem Wein ver-
bindet zum heiligen Zeichen, so lasse uns dieser Kelch teilhaben
an der Gottheit Christi, der unsere Menschennatur angenommen
hat.“ Es ist eine freie, aber den Sinn treffende Übersetzung des
lateinischen Textes im Deutschen Meßbuch: „*Per huius aquae et
vini mysterium eius efficiamur divinitatis consortes, qui humani-
tatis nostrae fieri dignatus est particeps*“ (vgl. Leonianum, ed.
Mohlberg 1239; p. 157).

Schließlich fehlt nicht einmal der Ritus der Mischung von
Brot und Wein im Anschluß an die Brotbrechung, obwohl er
den Erklärern von jeher große Schwierigkeiten bereitet hat.
Amalar von Metz († um 850) sah in ihm ein Symbol der Wieder-
vereinigung von Leib und Blut Christi in der Auferstehung (Lib.
off. III, 31, 2. 3. Zum ganzen J. A. Jungmann, Missarum Soll.
41958 II, S. 385–399). Die begleitende, schon von Amalar der
Deutung angepaßte Formel scheint die Deutung zu bestätigen:
„*Haec commixtio (et consecratio) Corporis et Sanguinis Domini
nostri Iesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam*“.
Mit Amalar läßt die neue Meßliturgie das „*consecratio*“ des
sicher ursprünglichen Textes weg.

II. Die den Text begleitenden Zeichen

Zum Wesen der eucharistischen Feier gehört von Anfang an
das Wort. Die vier Abendmahlsberichte der Bibel wissen zu er-
zählen, daß Jesus bei Brot und Wein eine Lobpreisung oder
eine Danksagung sprach, wobei die beiden Worte „eulogien“
und „eucharistein“ für das gleiche Gebet gebraucht werden. Der

Lobpreis, der nach jüdischem Brauch beim Mahl über Brot und Wein gesprochen wurde, gewann in der jungen Kirche für die Abendmahlsfeier ein solches Gewicht, daß man die Feier „Eucharistie“ benannte. Die außerordentliche Bedeutung des Dank-sagungsgebetes für das frühchristliche „Herrenmahl“ geht auch daraus hervor, daß die älteste nachbiblische Anweisung in der „Lehre der zwölf Apostel“ aus der 1. Hälfte des 2. Jh. nur den Text eines solchen Hochgebetes liefert – bezeichnenderweise noch über Brot und Wein getrennt. – Auch Paulus sagt in seinem Abendmahlsbericht (1 Kor 11, 24), Jesus habe zum Brot – und ebenso zum Kelch – gedankt. Während er aber hier das Wort „eucharistein“ braucht, spricht er vorher (10, 16) von „eulogein“. Dabei erhält dieses Wort offenbar die Bedeutung von „segnen“; denn dieses „eulogein“ macht den Kelch zu einem „Kelch der eulogia“, zum „Segenskelch, über den wir den Segen sprechen“ (Im jüdischen Pascha-Mahl wird der dritte Becher „Kelch des Segens“ genannt, Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch IV, 1, S. 72).

An und für sich ist der Lobspruch schlichter Ausdruck des Dankes. Dies zeigt auch sein Wortlaut im rabbinischen Ritual: „Gepriesen sei Jahwe, unser Gott, der König der Welt, der das Brot aus der Erde hervorgehen läßt“ (Strack-Billerbeck IV, 2, S. 621).

Daß aber dem Lobspruch im christlichen Denken so etwas wie eine prägende Kraft zugeschrieben wurde, zeigt die Schilderung bei Justin (um 150): Wenn über Brot und Wein das eucharistische Gebet gesprochen ist, sind sie „*trophé eucharistheisa*“ und heißen geradezu „Eucharistie“ (1 Apol. c. 65. 66. Ed. Quastens, Flp. VII, p. 17).

In dieser, wie gesagt, schon durch den 1. Brief an die Korinther repräsentierten Denkweise ist es an sich nicht erforderlich, daß das Segenswort die Form einer Bitte um den Segen hat. Dennoch lag es nahe, eine solche Form zu entwickeln. Vielleicht kannte schon Justin in dem erwähnten c. 65 seiner ersten Apologie ein derartiges Gebet. Denn die Speisen des Abendmahles werden „eucharistiert“ durch ein Gebet um den von ihm (Gott) kommenden „Logos“. Diese Deutung des Textes wird von bedeutenden Kennern vertreten (F. J. Dölger, *Ichtys* I, 73–75; II, 497–502 und

andere, s. dort). Ist der Text so richtig verstanden, handelt es sich bereits um eine „Logos-Epiklese“, dies im Unterschied von der „Geistepiklese“, die wenige Jahrzehnte später in der Liturgie des Hippolyt (um 220) steht: „*Petimus, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*“ (La tradition apostolique de saint Hippolyte, ed. Botte, LQF 39, p. 16). Die Epiklese ist bekanntlich in der Ostliturgie ein regelmäßiger Teil des Hochgebetes. Im Neuen Meßbuch der römischen Kirche bietet jedes der drei neuen Kanongebete eine Geistepiklese vor dem Einsetzungsbericht, und das im alten Kanon dem Einsetzungsbericht vorangehende Gebet „*Quam oblationem*“ ist als solche gedeutet, wenngleich mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden kann, daß es das von Hause aus nicht war. Es wird jedoch gebetet, Gott möge die Gabe segnen und annehmen, „damit sie uns werde Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus“, wie es auch in der Epiklese der drei neuen Kanongebete heißt. Leider hat die deutsche Übersetzung diesen Satz nicht mit den gleichen Worten wiedergegeben wie in den Epiklesen der drei neuen Kanongebete.

Für das Verständnis des Hochgebetes und der ganzen eucharistischen Handlung ist notwendig festzuhalten, daß es sich um einen Lobpreis „über die Gaben“ handelt, auch wenn das früher „Sekret“ genannte Gebet heute allein als „*oratio super oblata*“ bezeichnet wird. Von diesem so verstandenen Epiklesecharakter des Hochgebetes aus fällt Licht auf die bedeutungsvollsten Gesten, die das Gebet begleiten.

Ausstrecken der Hände

Daß Hippolyt das ganze Hochgebet als Epiklese betrachtete, geht daraus hervor, daß er ihm als begleitenden Gestus das Ausstrecken der Hände über die Gaben beigab: „*Illi (sc. episcopo) offerant diacones oblationes, quique inponens manus in eam (!) cum omni praesbyterio dicat gratias agens: Dominus vobiscum...*“ (ed. Botte p. 10). Während des ganzen eucharistischen Gebetes streckt der neugeweihte Bischof, um den es sich hier handelt, mit seinen Presbytern die Hände über die Gaben aus und deutet so im Symbol den Sinn der Gebetsworte, durch die der Segen über die Gaben herabkommen soll. Es ist die uralte symbolische Se-

gensgeste, die lange vor Christus bei frommen Juden und Heiden anzutreffen ist. Jakob segnet die Söhne Josefs, Benjamin und Manasse, durch Handauflegung (Gen 48, 17–21), Jesus segnet die Kinder durch Handauflegung (Mk 10, 16). Kein Wunder, daß es auch die Kirche tut, sogar der in diesem Punkt so zurückhaltende evangelische Gottesdienst beim aaronitischen Segen (vgl. Nm 6, 24), zu dem der Segnende beide Hände über die zu Segnenden ausstreckt. Die katholische Liturgie hat Text und Geste für den Segen bei der Trauung übernommen.

Dem Ausbreiten der Hände über die Gaben, wie sie Hippolyt für das ganze Eucharistische Hochgebet vorschrieb, war keine Dauer beschieden. Daran aber, daß das Hochgebet als Gebet „über die Gaben“ zu verstehen war, änderte sich durch den Wegfall des zeichenhaften Ausdrucks nichts. Ja, wenn auch das eine durchgehende Zeichen aufgegeben wurde, so stellten sich von der inneren Sinngebung her verschiedene neue Weisen des Ausdrucks ein, die das gleiche besagen.

Im Mittelpunkt des Hochgebetes, beim Einsetzungsbericht, war der Zelebrant im alten Ritus angewiesen, die Herrenworte tief verneigt über Brot und Wein zu sprechen, ein starker Ausdruck eben jener Absicht, die Hippolyt mit dem Ausbreiten der Hände über die Gaben zum Ausdruck bringen wollte. Diese Verneigung ist im neuen lateinischen Missale nur noch als kleine Verneigung (*parum se inclinat*) erhalten und hat dadurch viel von dieser Ausdruckskraft verloren. Im Deutschen Meßbuch soll der Gestus sogar gänzlich entfallen, wenn der Priester den Gläubigen zugekehrt zelebriert.

Als man den Kanon des Hippolyt, wenn auch in etwas modifizierter Form, in das neue Meßbuch übernahm, kam auch das Ausstrecken der Hände wieder zur Geltung, nämlich in der Geistepiklese vor dem Einsetzungsbericht. „Er faltet die Hände, streckt sie aus über die Gaben und spricht: „Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie“ (Kan. II.). Leider hat die Symbolik durch die freie Übersetzung gelitten. Denn der lateinische Text heißt: „*Haec dona quaesumus Spiritus tui rore sanctifica*“. Die allgemein zu beobachtende Abneigung gegen ein Beten in blühenden Bildern hat hier verhindert, daß die volle Symbolik der Handauflegung als Zeichen des herabtauenden

Gottesgeistes deutlich wurde. Immerhin hat die Übertragung den Text des echten Hippolyt gewählt.

Der alte römische Kanon hatte vor dem Einsetzungsbericht seit dem 14. Jh. das Ausstrecken der Hände zu dem Annahmegerbet: „*Hanc igitur oblationem . . . quaesumus, Domine, ut placatus accipias*“. J.A. Jungmann führt das auf einen ursprünglichen durch das „*Hanc*“ veranlaßten Zeigegestus zurück (Miss. Soll. II, S. 234). Die Erklärer haben die Geste auch gerne vom Opferritus des A.T. her gedeutet vor allem als Annahmebitte: „Er lege seine Hand auf den Kopf des Opfers, damit es für ihn angenommen werde“ (Lev 1,4; vgl. 3,2.8.13; 8,18.22 etc.). Dem Text nach handelt es sich um eine Annahmebitte. Insofern liegt es am nächsten, an Lev 1,4 zu denken. Das neue Meßbuch hat die Geste nun aber auf das folgende Gebet verlegt: „*Quam oblationem tu, Deus, benedictam . . . facere digneris*“, das die Bearbeiter als Epiklese der alten römischen Messe betrachtet haben. Nunmehr ist das Ausbreiten der Hände über die Gaben wie in den drei neuen Kanongebeten als Segensgestus zu verstehen, in jenem Sinn also, der Hippolyt veranlaßte, die Geste für das ganze eucharistische Hochgebet vorzuschreiben.

Der ausdruckskräftige Gestus der ausgestreckten Hände ist in der Eucharistiefeier selten. Das scheint vor allen Dingen daher zu kommen, daß sich in der frühen Christenheit ein anderes Segenssymbol übermächtig durchsetzte: Das Kreuzzeichen.

Kreuzzeichen

Der für den christlichen Glauben entscheidende Tod Jesu Christi fand bereits im 3. Jahrhundert Bekenntnis und Verkündigung nicht nur im Wort, sondern auch im Zeichen: im *signaculum crucis*, dem Kreuzzeichen, das nicht nur Segnen, sondern Segnen durch Prägen bedeutet (gr. sphragizein).

Begeistert feiert die Väterzeit dieses Zeichen eines überirdischen kosmischen Mysteriums. So preist es mit Irenäus von Lyon († um 202) ein ganzer Chor der Ost- und Westkirche: „Er, der durch den Gehorsam am Kreuz den alten Ungehorsam am Kreuz tilgte, ist selbst der Logos des allmächtigen Gottes, der in unsichtbarer Gegenwart uns alle durchdringt. Deshalb umfaßt er die ganze Welt, ihre Breite und Länge, ihre Höhe und Tiefe. Denn

durch den Logos Gottes wurden die Dinge der Ordnung gemäß geleitet, und Gottes Sohn ist in ihnen gekreuzigt, indem er allen in der Form des Kreuzes aufgeprägt ist. War es doch recht und angemessen, daß er mit seinem eigenen Sichtbarwerden an allem Sichtbaren seine Kreuzesgemeinschaft mit allem ausprägte. Denn seine Wirkung sollte es an den sichtbaren Dingen und in sichtbarer Gestalt zeigen, daß er es ist, der die Höhen, das ist den Himmel, erhellt, der hinabreicht in die Tiefen, an die Grundfesten der Erde, der die Flächen ausbreitet vom Morgen bis zum Abend und von Norden und Süden die Weiten leitet, der alles Zerstreute von überall her zusammenruft zur Erkenntnis des Vaters“ (Irenäus, Epideixis I, 34. Übers. aus d. Armenischen in Bibl. d. Kirchenväter II, S. 607). Auf einem solchen Hintergrund wird man auch den Gebrauch des Kreuzzeichens in Volksfrömmigkeit und Liturgie sehen und würdigen müssen.

Als Zeichen der Gottesweihe verdrängte das Kreuzzeichen vorchristliche Symbole und gewann als Zeichen des Segens bereits im 2. Jahrhundert nach dem Zeugnis Tertullians außerordentliche Wertschätzung und Verbreitung im christlichen Volk. Irgendwie fühlt man sich an die Häufung der Kreuze in der Liturgie erinnert, wenn man bei Tertullian liest: „*Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum, ad calciatum, ad lavacrum, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus*“ (Corona militum c. III, 4; CChr II, p. 1043). Nicht nur die Stirn wird mit dem Kreuz bezeichnet, auch Dinge des täglichen Gebrauchs. Auch dafür ist bereits Tertullian Zeuge, wenn er einer Frau von der Ehe mit einem Heiden abrät und dies unter anderem damit begründet, daß es den heidnischen Gatten befremden wird, wenn er bemerkt, daß sie ihr Bett bekreuzt und ihren Leib (Ad uxorem II, 5, 2; CChr I, p. 389).

Mehrfach ist im christlichen Altertum auch die Segnung von Brot durch das Kreuzzeichen bezeugt. So leitet Athanasius eine Jungfrau an: „Wenn du dich zu Tisch setzt und es soll das Brot gebrochen werden, dann sollst du es dreimal bekreuzigen (τρίτον αὐτὸν σφραγίσασα), danksagen und sprechen . . . (Wort d. Heils an die Jungfrau 13; ed. v. d. Goltz TU NF XIV 2 a, S. 47; Autorschaft umstritten). Von hier bis zum Kreuzzeichen über das eu-

charistische Brot ist kein weiter Schritt. So schreibt Johannes Chrysostomus in einem Panegyricus auf das Kreuz: „Dieses (das Kreuz) leuchtet auf dem heiligen Tisch, bei den Handauflegungen der Priester und mit dem Leib Christi beim mystischen Mahl“ (Quod Christus sit Deus 9). Noch höher treibt Augustinus die Bedeutung des Kreuzzeichens: „*Quid est . . . signum Christi, nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium, sive ipsi aquae ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguuntur, sive sacrificio quo aluntur, nihil eorum rite perficitur*“ (Tract. in jo. CXVIII, 5; CChr XXXVI, p. 657). Das „*sacrificium quo aluntur*“ ist das eucharistische Brot. Es muß mit dem Kreuz gesegnet werden, wenn die hl. Handlung richtig sein soll.

Das erste exakt datierbare Zeugnis für Kreuzzeichen im römischen Kanon ist ein Brief von Papst Zacharias (741–52) an Bonifatius aus dem Jahr 752. Bonifatius hatte durch seinen Mitarbeiter Lullus um Auskunft gebeten, an welchen Stellen im Kanon der Messe Kreuzzeichen zu machen seien. Wie Zacharias schreibt, schickt er durch Lullus einen Rotulus mit dem Text eines Kanons, auf dem die fraglichen Kreuze eingezeichnet sind. Leider ist der Rotulus nicht erhalten. Soviel geht aber aus der Anfrage des Bonifatius hervor, daß er um den Brauch der Kreuzzeichen wußte, daß aber Unklarheit darüber herrschte, an welchen Stellen Kreuzzeichen zu machen waren. Die gelasianischen Sakramentare – dieser Sakramentartyp dürfte vor allem dem Bonifatius vorgelegen haben – bestätigt die Unsicherheit, wie sich im einzelnen zeigen läßt.

Der Kanontext des Rotulus dürfte dem des gregorianischen Sakramentars entsprochen haben, wie es am päpstlichen Hof im Gebrauch war, dem entsprechend wohl auch die Ordnung der Kreuzzeichen. Das gibt uns eine gewisse Möglichkeit für einen Rückschluß auf die Kreuze des Rotulus.

Bonifatius hat eigentlich nicht nach der Zahl der Kreuze gefragt, sondern nach den Stellen, an denen sie einzusetzen seien. Der Papst antwortet mit dem Rotulus, in dem eingetragen ist, wieviele Kreuze vorgesehen sind. Die spätere Entwicklung ist bei der Fragestellung des Bonifatius geblieben. Eine Übersicht über die frühen Manuskripte des gregorianischen Sakramentartyps zeigt, daß von den später „ordines crucum“ genannten

Gruppen des Pianischen Missales die Gruppe bei der Schlußdoxologie und bei dem Gebet „supplices te rogamus“ meistens – letzteres immer – fehlt. Die Kreuze zur Schlußdoxologie erscheinen jedoch spätestens Mitte des 9. Jahrhunderts in einer Liste des OR. V. (ed. Andrieu II, p. 221), die aber schon Amalar von Metz gekannt hat (s. *Eclogae De ordine romano* XXV, ed. Hanssens III, p. 256, 257). Die andere Gruppe hat man erst später hinzugefügt (s. Burckard S. 158). Das anfängliche Fehlen dieser beiden Gruppen erklärt sich leicht daraus, daß sie nicht als Segensgesten erklärt werden können wie die anderen fünf:

I. . . . *petimus uti accepta habeas et benedicas haec + dona, haec + munera, haec + sancta sacrificia illibata.*

II. *Quam oblationem . . . bene + dictam, adscrip + tam, ra + tam, rationabilem acceptabilemque facere digneris: ut nobis Cor + pus et san + guis fiat dilectissimi Filii tui.*

III. . . . *bene + dixit, fregit deditque discipulis suis . . . bene + dixit deditque discipulis suis.*

IV. . . . *offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis a datis hostiam + puram, hostiam + sanctam, hostiam + immaculatam: Panem + sanctum vitae aeternae et Calicem + salutis perpetuae.*

V. *Per quem haec omnia . . . creas, sanctifi + cas, vivifi + cas, bene + dicis et praestas nobis.*

Gruppe III fehlt in dem von Papst Hadrian I. an Karl d. Gr. übersandten Gregorianum und in einigen anderen Codices. Vielleicht ist das ein Hinweis darauf, daß diese Zeichen im Rotulus nicht standen. In der Tat bedeuten sie ja nicht eine Segnung der Gaben auf dem Altar, sondern sind eine Begleitgeste zu den Worten Christi im Einsetzungsbericht und dienen der Dramatisierung dieses Textes.

Eine gewisse Sonderstellung hat auch Gruppe IV, insofern sie nicht um einen Segen bittet, sondern ihn genaugenommen voraussetzt: Die gesegneten Gaben werden dargebracht.

Was die Zahl der Kreuze in der einzelnen Gruppe anlangt, so ist, abgesehen von dem Sonderfall des Einsetzungsberichtes, 2 bzw. 3 + 2 die Regel. Eine Ausnahme stellt der römische Ordo VII dar mit der Anweisung: „*Hic signat oblationem et calicem*

tribus vicibus, non tamen sub una cruce, sed separatim singulis singulas faciens cruces: haec+do+na, haec+mu+nera, haec+sancta sacri+ficia inlibata“ (ed. Andrieu II, p. 298) für Gruppe I und desgleichen für Gruppe V (p. 302. Der Archetypus des Ordo kannte nur die Rubriken, und nicht die eingezeichneten Kreuze der späteren Codices; Andrieu, *Les Ordines Rom.* II, p. 296 Anm. 2.)

Gegen diese Verdoppelung der Zeichen und die damit eingeführte gerade Zahl wandte sich Ende des 11. Jahrhunderts Bernold von Konstanz in seinem *Micrologus*: „Bei der Verteilung der Kreuzzeichen über die Opfergabe halten wir uns stets an die ungerade Zahl, das heißt ein Kreuz oder drei oder fünf . . . vor allem, wo es heißt: „*Haec dona, haec munera, haec s. sacrificia*“, machen wir über Brot und Wein zugleich (je) ein Kreuz. Bei der Bekreuzigung trennen wir im Kanon niemals das Brot vom Kelch, es sei denn da, wo sie im Kanon getrennt genannt werden“ (c. 14; PL 151, 986). Wie sein Zeitgenosse Gregor VII. (1073–85) folgt er dabei dem Grundsatz: „*Numero deus impari gaudet*“ (Vergil *Eclog.* VIII, 75).

Für die Zahl der Kreuze dürfte in der Tat eine Zahlensymbolik maßgebend gewesen sein, aber nicht die Vorliebe für die ungerade Zahl, sondern die Bedeutung der Drei, etwa vom Trinitätsgeheimnis her. Doch ist der Dreier ja auch eine weitverbreitete Weise, Vielheit und Intensivierung auszudrücken (vgl. „Heilig, heilig, heilig“, Jes 63. Offb 4, 8.).

Bevor der *Micrologus* dem Wuchern der Zahl ein Ende setzte, kam es noch einmal zu zwei neuen Gruppen der Kreuze, zunächst zu einer Gruppe VI, nämlich der bei der Schlußdoxologie des Kanons. Die Entstehung dieser Gruppe ist aufschlußreich. Zunächst fehlt, wie der Handschriftenbefund beweist, das Kreuzzeichen zur Schlußdoxologie völlig. Dann aber tauchen drei Kreuze auf zu „*per ip+sum et cum ip+so et in ip+so*“. Schon die Wahl des „*ipse*“ dürfte beweisen, daß der Wortlaut auf die konsekrierten Brot und Wein hinzeigen will. Das wird auch aus dem Zusammenhang der ganzen Handlung deutlich, wie sie schon im ältesten *Ordo Romanus* beschrieben wird: „Wenn er (der Papst) gesagt hat: ‚Durch den du alle diese Gaben, Herr‘ erhebt sich allein der Archidiakon. Wenn er sagt: ‚durch ihn und

mit ihm', nimmt er den Kelch mit dem Korporale an den Henkeln auf, hebt ihn hoch und hält ihn neben den Pontifex. Der Pontifex aber berührt den Kelch an der Seite mit den Hostien und spricht: „Durch ihn und mit ihm' bis ‚in alle Ewigkeit“ (Andrieu II, p. 96). Der Ipse ist zweifellos Christus und die Berührung soll jedenfalls den ganzen Christus mit Leib und Blut bedeuten. Dieser Christus wird dem Volk gezeigt. Das ganze ist ein Zeigegestus, nicht ein Zeichen des Segens. Offenbar aus diesem Grund wurde es zunächst nicht mit dem Kreuzzeichen versehen. Im OR V. heißt es dann: „*Pontifex autem tangit e latere calicem cum oblata duas faciens cruces et dicens: ‚Per ipsum et cum ipso‘, usque ‚Per omnia saecula saeculorum‘.*“ (Andrieu II, p. 222). Sichtlich handelt es sich nicht um Ausstattung der Worte, sondern um eine Stilisierung der Berührung zum Kreuz. Da es zwei *oblata* sind, werden zwei Berührungen zu zwei Kreuzen. Die beiden Kreuze und nur sie erwähnt schon Amalar (Liber off. III, 26, 10; ed. Hanssens II, p. 346). Das Sakramentar von Angoulême setzt entsprechend zu „*per ipsum*“ und „*cum ipso*“ je ein Kreuz (ed. Cagin p. 118). Erst später setzte sich sozusagen zwangsläufig auch noch ein Kreuz zu „*in ipso*“ durch, und der so entstandene Dreier galt nicht mehr der Berührung des Kelches mit der Hostie. Bernold von Konstanz bezeugt nun dafür zwei Kreuze an der Seite des Kelches. Er billigt zwar nicht, daß „viele nur drei Kreuze über den Kelch machen und zwei an der Seite“, weil Christus nur eine Seitenwunde hatte. Er selbst will, daß man zu „*per ipsum et cum ipso et in ipso*“ vier Kreuze über den Kelch und eines an der Seite mache (Micrologus XVII. PL 151, 988). Aber damit liegt er sicher falsch, und der von ihm mißbilligte Brauch der „Vielen“ setzt sich durch. Bernold weiß nicht mehr, daß die doppelte Berührung mit den zwei Hostien des Papstes hinter den Kreuzen an der Seite des Kelches steht. Der Ritus des Micrologus erscheint Ende des 13. Jahrhunderts im Rationale divinorum officiorum des Wilhelm Durandus d. Ä. von Mende († 1296; IV, 46, 18). Die Weise der „Vielen“ wird jedoch von Burckard angenommen und kommt so in das Missale Pius' V. „*Cum ipsa hostia bis inter se et calicem a labio calicis incipiens signat dicens: ‚Est tibi deo patri+omnipotenti in unitate spiritus+sancti omnis honor et gloria‘*“ (Burckard 1. c. p. 159). „*Cum ipsa hostia signat*

inter se et calicem dicens: „Est tibi Deo Patri+omnipotenti“ ...“ (Missale Rom. im Kanontext).

Noch an einer weiteren Stelle bietet Burckard das Kreuzzeichen, nämlich in dem Gebet „Supplices te rogamus“ zu den Worten „*Cor+pus et san+guinem*“. Der Fall lenkt noch einmal die Aufmerksamkeit auf die Formeln, in denen aus einem Dreier ein Fünfer wurde, dadurch daß „*Corpus*“ und „*sanguis*“ zusätzlich Kreuze erhielten. Es sieht so aus, als ob diese Kreuze Zeigegesten wären oder solche abgelöst hätten (Ordo, p. 158).

Solche Zeigegesten sind in der Tat nachweisbar. In der Chrysostomusliturgie zum Beispiel weist der Diakon in der Anamnese nach dem Einsetzungsbericht mit der Stola hin auf das „heilige Brot“, auf den „heiligen Kelch“ und ein drittes Mal auf beides zugleich. Wie die Texte zeigen, handelt es sich zugleich um Segnungen, da der Diakon spricht: „Segne, Herr, das heilige Brot!“, „Segne, Herr, den heiligen Kelch!“ und: „Segne Herr, beides!“ Der Priester antwortet: „und mache das Brot zum ehrwürdigen Leib deines Christus!“ und: „Und den Inhalt dieses Kelches zum ehrwürdigen Blut deines Christus“ und: „indem du es durch deinen Heiligen Geist verwandelst“ (Brightman p. 387).

Burckard konnte die beiden Kreuze bereits aus einer wenn auch jüngeren Tradition entnehmen. Sie kommen u. a. mit dem ganzen Ritus dieser Stelle schon im Ordinarium von Sarum aus dem 14. Jahrhundert vor (Bradshaw Society vol. 27, 1904. p. 12). Ursprünglich war an dieser Stelle zu „*supplices*“ eine Verneigung vorgesehen. Nun kamen dazu die Kreuze, ein Altarkuß zu „*ex hac altaris participatione*“ und ein großes Kreuz des Zelebranten über sich selbst. In dieser Form gelangte es über Burckard in das Missale Pius'V.

Auch dieses große Kreuz ist Zeichen des Segens, über den Zelebranten und die ganze feiernde Gemeinschaft. Mit dem gleichen Gestus wird die Messe eröffnet: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Am Schluß der Messe erscheint es als Kreuz über die versammelte Gemeinde: „Es segne euch der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist“. Alle drei Fälle sind erhalten geblieben.

An mehreren anderen Stellen wurde ein solches Kreuz getilgt: In der Lossprechungsbitte des Confiteor, am Schluß des Gloria und des Credo, ebenso zum Schluß des Sanctus.

Ein weiteres großes Kreuz gab es im Embolismus des Vaterunsers zu den Worten: „*da propitius pacem in diebus nostris*“. Ein Kreuz machte der Zelebrant über sich mit der Hostie und mit dem Kelch vor der Kommunion.

Schließlich sind noch drei Sonderfälle zu erwähnen: Zwischen dem Vaterunser und der Kommunion gab es bei der Brotbrechung einen eigenartigen Segen über das Volk. Der Zelebrant machte mit einer Partikel der Hostie über dem geöffneten Kelch drei Kreuze zu den Worten: „*Pax Domini sit semper vobiscum*“. Statt dessen breitet der Zelebrant zu den gleichen Worten im neuen Ritus die Hände aus, eine stilisierte Umarmung wie bei dem Gruß Dominus vobiscum.

Zu erwähnen sind endlich die beiden Kreuze, die bei der Gabenbereitung mit der Patene – auf der die Hostie liegt – und mit dem Kelch – in dem der mit Wasser gemischte Wein ist – bei der Gabenbereitung über der Stelle machte, auf der beides niedergesetzt werden sollte.

Alle diese Kreuze sind beseitigt.

Von eh und je galt der Kanon als der vornehmste Teil der Messe. Nicht zuletzt deswegen war er auch so außerordentlich stark mit dem Zeichen des Kreuzes versehen. Im Lesegottesdienst der Messe erweist sich das Evangelium als ein Höhepunkt ähnlicher Wertschätzung in dem Ritus, den die Liturgien des Ostens und des Westens um dieses Stück Heiliger Schrift entfalten. Im Einzug des Evangelienbuches beim feierlichen Hochamt der römischen Liturgie wird deutlich, daß dieses Buch mit den Worten Christi den Herrn selbst repräsentieren soll. Dem entspricht es nun auch wieder, daß das Kreuzzeichen hier eine besondere Rolle spielt.

In der Vollform der Meßliturgie, wenn außer dem Priester noch der Diakon mitwirkt und u. a. das Evangelium vorzutragen hat, erbittet dieser vom Zelebranten den Segen und empfängt ihn mit den Worten: „Der Herr sei in deinem Herzen und auf deinen Lippen ...“. Wenn er dann den heiligen Text beginnt und ankündigt: „Aus dem heiligen Evangelium nach N.“, bezeichnet er das Buch mit dem Kreuz, danach sich selbst Stirn und Mund und Brust. Der Text ist seit dem 8. Jahrhundert in verschiedener Deutung nachweisbar. Was mit dem Kreuz auf Brust

und Lippen gemeint ist, zeigt der Segen: „Der Herr sei in deinem Herzen und auf deinen Lippen“, wobei der Priester den Diakon mit dem großen Kreuz segnet. Ungewöhnlich ist das Kreuzzeichen auf den Text des Evangeliars. Es meint sicher keine Segnung, will vielmehr die Gegenwart Christi im Wort des Evangeliums bezeichnen. Das Kreuz auf der Stirn mag die Dreiheit von Verstand, Herz und Mund herstellen oder auch auf das Bekennen des Verkünders im Sinn des Cyprian, dessen Deutung dem Mittelalter geläufig war, hinweisen (vgl. die Lektorenweihe des Pontificale Rom. J. Pascher, Liturgie der Sakramente ³1961, S. 125–127). Dieser Ritus um das Evangelium ist in der Reform erfreulicher Weise erhalten geblieben.

Die Kreuze sind im Kanon der Messe alle bis auf ein einziges getilgt. Das macht die Frage nach den Motiven unvermeidlich. Schon vor dem Konzil war die Kritik an der Häufung des Kreuzzeichens im Meßritus, vor allem im Kanon, verbreitet. So schreibt der in seiner Kritik vorsichtige J. A. Jungmann, „daß der alte Begleitritus der Schlußdoxologie mit seiner schlichten Größe gegen das späte Mittelalter hin von den Kreuzzeichen stark überwuchert worden ist“ (Missarum Soll. II, S. 337). Schon die Kommission, die das Schema über die Erneuerung des Meßritus vorzubereiten hatte, drängte von Anfang an auf eine Verminderung der Kreuzzeichen und Kniebeugungen. Anfangs (s. Schema vom 15. 11. 1961) als Konzilstext vorgesehen, wurde die Forderung später in Fußnoten zum Konzilstext, die sog. Declarationes verwiesen. Unter den Declarationes zu Art. 50 von 1963 steht an der Spitze: „*Rariores fiant in Missa crucisignationes, altaris oscula, inclinationes et alia huiusmodi*“. Die Liturgiekonstitution des Konzils hat zwar diese Erklärung nicht einmal als Fußnote aufgenommen. Aber sie stand stets im Hintergrund bei der Auslegung des Art. 50: „Der Meßordo soll so überarbeitet werden, daß der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten und die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde. Deshalb sollen die Riten unter treulicher Wahrung ihrer Substanz einfacher werden. Was im Lauf der Zeit verdoppelt oder weniger glücklich eingefügt wurde, soll wegfallen ...“. Dazu wird man noch auf Art. 34 verweisen müssen: „Die Riten mögen den Glanz edler

Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“.

Die Beseitigung der Kreuzzeichen erfolgte nach und nach in den einander folgenden Instruktionen zur Durchführung der Liturgiekonstitution. In einer ersten vom 26. September 1964 wurde der Wegfall der Kreuzzeichen für die Doxologie des Kanons angeordnet (Nr. 48 f.). Dies war in der Tat das Nächstliegende. Dann aber folgte in einer zweiten Instruktion vom 4. Mai 1967 die Regelung, nach der nur ein Kreuz der Guppe I beizubehalten war (Art. 11 b).

Wenn nicht alles täuscht, war das Motiv für einen so radikalen Abbau der Kreuzzeichen – und das gilt auch für Altarkuß usw. – der Eindruck des Zuviel. Im Einzelfall dürften aber auch besondere Gründe maßgebend gewesen sein. So wurde beispielsweise der gesamte Begleitritus zum „*Te igitur*“ sicher deswegen beseitigt, weil der Bruch zwischen Präfation und Kanon, den das Sanctus hervorruft, nicht noch vertieft werden sollte. Wenn man die Kreuzzeichen bei der Schlußdoxologie tilgte, so war es wohl die Einsicht, daß die Kreuze hier kein Segensgestus sind und daß die Erklärung ihres wirklichen Sinnes nicht nur zuviel Worte verlangt, sondern auch für den Liturgiker schwierig ist.

Im Sonderfall des Einsetzungsberichtes stehen die beiden Kreuze zu „*benedixit*“ im Dienst einer Dramatik, die im Zelebrenten den Darsteller Christi beim heiligen Mahl erblickt. Die Bearbeiter wußten das, tilgten aber den Gestus des Dankens und des Segnens. Im alten Römischen Kanon blieb von der Dramatik noch übrig: das Ergreifen der Hostie zu „*accepit panem*“ und das Aufblicken zum Himmel zu „*elevatis oculis*“, ebenso das Ergreifen des Kelches. Da der Text der drei neuen Kanongebete das Heben der Augen nicht kennt, bleibt dort von der Dramatisierung nur das Ergreifen von Hostie und Kelch erhalten, soweit daran überhaupt noch gedacht ist.

In der Zurückbildung der Dramatik steckt ein Zug zur Nüchternheit, der auch in den Sätzen der drei neuen Kanongebete deutlich spürbar ist. Im Wortlaut des alten Kanons heißt es, daß der Herr das Brot „in seine heiligen und ehrwürdigen Hände“

nimmt und daß er „die Augen erhebt zu dir, seinem Vater, dem allmächtigen Gott“. Die neuen Kanongebete verzichten auf die schmückenden Beiwörter. Auch beim Kelch sind es im alten Kanon „die heiligen und ehrwürdigen Hände“, die ihn fassen, und es ist der „Calix praeclarus“ mit der deutlichen Anspielung auf das Psalmwort: „*Calix meus inebrians quam praeclarus est*“ (Ps 23, 5 Vg). Auch das entfällt in den neuen Kanongebeten. Die gleiche Nüchternheit macht sich in der Zurückbildung der Gesten geltend.

Daß auch das „*gratias agens benedixit*“ seine beiden Gesten, die Kopfverneigung und das Kreuzzeichen, verloren hat, scheint zunächst insofern begründet zu sein, als es im biblischen Text diese Wortverbindung nicht gibt. Matthäus und Markus sagen beim Brot: „*benedixit*“ und beim Kelch: „*gratias egit*“, während Lk und 1 Kor 11 beim Brot schreiben: „*gratias egit*“, beim Kelch aber nur zurückgreifend: „auf gleiche Weise“, also „*gratias egit*“. Hippolyt von Rom lehnt sich an die paulinisch-lukanische Version des Abendmahlsberichtes an und sagt zum Brot: „*gratias tibi agens dixit*“ und beim Kelch: „*similiter et calicem*“ (ed. Botte, p. 14.16). Es folgte der römische Kanon schon bei seinem ersten Auftreten in der dem Ambrosius zugeschriebenen Schrift „*De sacramentis*“ mit der Verbindung: „*gratias agens benedixit*“ (IV, 5, 21. 22; ed. Quasten Flp. VII, p. 160).

Während das Gregorianische Sakramentar des Cod. Cambrai 164 dem „*benedixit*“ des Einsetzungsberichtes noch kein Kreuzzeichen beigibt, zeichnet der Cod. Vat. Ottoboniensis lat. 313 über das Wort jeweils ein Kreuz. Das „*gratias agens*“ hat dagegen noch keine begleitende Geste.

Stark ist an dieser Stelle die Dramatisierung im Osten, wobei dann auch das „*Gratias agens*“ in der Liturgie der koptischen Jakobiten ein Kreuzzeichen erhält (Brightman p. 176). Hier wird sogar das „*fregit*“ im Zeichen angedeutet; denn der Liturge soll die Hostie teilen, ein Brauch, der zwar auch im Abendland vorkommt, aber in dem Missale der römischen Kurie, das Pius V. nach Überarbeitungen zum Missale der ganzen lateinischen Kirche machte, fehlt.

Ein Kreuzzeichen bei „*gratias agens*“ deutet darauf hin, daß der es einsetzende Liturge nicht an eine Unterscheidung von

Danksagung und Lobspruch dachte, sondern sich möglicherweise bewußt war, daß beides Segen über die Gaben bedeutete. Offenbar hat dagegen der späte römische Liturge unterscheiden wollen, indem er in „*benedixit*“ den Segen und in „*gratias agens*“ eine Huldigung gesehen und deswegen eine Kopfverneigung eingeführt hat, wie sie auch im Gloria zu „*gratias agimus tibi*“ und unter den Akklamationen vor der Präfation zu „*gratias agamus Domino, Deo nostro*“ vorgeschrieben wurde.

Beide Gesten wurden durch die Reform beseitigt. Das Kreuzzeichen fiel mit der zweiten Instruktion, während das Verneigen des Kopfes erhalten blieb und erst durch die „Allgemeine Einführung“ im Neuen Meßbuch verschwand. Offenbar wurde auf die Dramatisierung kein besonderer Wert gelegt, und vielleicht wollte man auch den in beiden Gesten liegenden Anachronismus nicht. Der Einwand des Anachronismus könnte allerdings gegenüber einer so auf künstlerische Dramatik angelegten Handlung nicht ernstlich gelten.

Die Declaratio zu Art. 50 der Liturgiekonstitution will eine Verringerung der Kreuzzeichen, das heißt, den Urhebern dieser Erklärung schien die Zahl der Kreuze zu hoch. Waren es wirklich zu viel? Jedenfalls war es keine sinnlos ungeordnete Zahl. Mit der Überlieferung hat man die Kreuze in Gruppen zu sehen, die zusammen ein gegliedertes über den ganzen Kanon ausgebreitetes ihn charakterisierendes Netz bilden, bei dem kaum noch nach dem Sinn des einzelnen Zeichens an seiner Stelle gefragt, sondern das ganze als heiliger Schmuck des Kanons gesehen wurde.

Die Kreuze geben dem reinen Wort des Hochgebetes, wenn auch in stilisierter Form, etwas vom Charakter einer Handlung, der nunmehr verloren ist, besonders bemerkbar bei der Zurückbildung des Dramatischen im Einsetzungsbericht.

Der Eindruck des Zuviel ist – vielleicht unbewußt – durch die Art hervorgerufen worden, wie das Kreuzzeichen vielfach ausgeführt wurde. Wenn nämlich keine Sorgfalt auf den Vollzug des doch so einfachen Zeichens verwendet wird, entsteht im Handumdrehen eine Mißgestalt. Dies dann 25mal ansehen zu müssen, ist unerträglich. Man erhebt den Vorwurf: Zuviel, obwohl es gar nicht an der Zahl liegt.

Das Kreuzzeichen ist hier, wie es scheint, besonders empfindlich, sowohl das kleine wie auch das große. Die Gefahr besteht aber auch bei Verneigungen und Kniebeugungen. Ja man muß sagen, sie betrifft die kultische Handlung überhaupt. Die Verminderung der Zahl kann da nur äußerlich helfen. Es geht vielmehr grundsätzlich um die Fähigkeit zu einfacher stilisierter Kunstgestalt. Es kommt aber nicht bloß darauf an, ob die Teilnehmer an der Kulthandlung ihr Tun ernst nehmen, sondern auch darauf, ob sie die Fähigkeit, das Stilgefühl für die ihnen zugemutete Kunstform haben. Man wird fragen dürfen, ob der Klerus nicht überfordert ist, wie das für viele gegenüber den Ansprüchen des liturgischen Gesanges der Fall ist. Jedenfalls muß man sich bewußt sein, daß es sich auch bei den Zeichen um künstlerische Formen handelt, die ernst genommen und deshalb sorgfältig geübt und ausgeführt werden wollen.

(Zur Geschichte des Kreuzzeichens vgl. vor allem die Studien von Fr. J. Dölger, *Antike und Christentum* I, 1. Jahrbuch f. Antike und Christentum, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens Jahrgänge I bis IX).

III. Die Zeichenhaftigkeit der eucharistischen Gemeinschaft

Gemeinschaft als Zeichen

Von Anfang an bis heute bietet die Eucharistiefeier das Bild einer in Haupt und Gliedern aufgebauten Gemeinschaft wie einst bei Christus mit seinen Jüngern, unterschieden und engstens verbunden. Es ist eine Kirche im Kleinen, die sich als Teil, Organ und Zeichen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche versteht.

Daran hat sich nichts geändert und konnte sich nichts ändern. Dennoch bietet sich meist ein Anblick anders als früher. Vor der Neuerung waren Priester und Gemeinde dem Altar zugekehrt, genauer gesagt, in der ursprünglichen Absicht der Ordnung: man betete mit dem Gesicht nach Osten. Jetzt erblickt man meist eine Gemeinde um den Tisch, den Altar, dem Vorsteher der Gemeinde zugekehrt. Die alte, keineswegs abgeschaffte Ordnung drückt mehr die gemeinsame Gottbegegnung aus, die neue, in

Wirklichkeit natürlich uralte Form macht mehr die Gemeinschaft des eucharistischen Tisches sichtbar. Diese Weise ist inzwischen für Gruppenmessen schon als eine Feier um den gemeinsamen Tisch herum gestattet und hat zu mancherlei Entartungen geführt.

Körperhaltung als Zeichen

Im Bild der feiernden Gemeinde interessiert für die Frage nach den Zeichen die Ausdruckskraft der Körperhaltung. Für die Glieder der Gemeinde sieht die neue Ordnung nur sehr sparsam einiges vor. Als normale Haltung wird das Stehen gewünscht, das wohl nur symbolische Bedeutung hat, wenn man zum Evangelium aufsteht, und so Bereitschaft zum Hören, zum Bekenntnis und zur Tat ausdrückt. Bei den Lesungen vor dem Evangelium, dem Zwischengesang, zur Homilie und zur Gabenbereitung soll man sitzen, was als Haltung der Meditation gedacht ist und deshalb auch für eine stille Pause nach der Kommunion empfohlen wird. Zum Einsetzungsbericht sollen die Gläubigen knien (vgl. „Allg. Einführung“ Nr. 21).

Eingehender richten sich die Weisungen an den Altardienst besonders an den Vorsteher der heiligen Handlung, den Bischof oder Presbyter. Sie stechen in die Augen durch die liturgische Kleidung und deren Farben mit ihrer ungebrochenen Symbolkraft.

Liturgische Kleidung

Jedem der liturgischen Kleidungsstücke war in der bisherigen Liturgie eine eigene symbolische Bedeutung beigelegt. Sie kam in den Gebetsformeln zum Ausdruck, die der Liturge beim Ankleiden sprach. Schon Burckard erwähnt die Formeln, erklärt aber, vorgeschrieben seien sie nicht, man könne zum Ankleiden auch einen Psalm beten (Ps 132). Die Symbolik der Formeln ist künstlich und hat niemals größere Bedeutung gewonnen. Das neue Meßbuch erwähnt weder Formel noch Symbolik.

Liturgische Farben

Stark ist dagegen die Zeichenhaftigkeit der liturgischen Farben. Sie sind in ihrer Bedeutung unverändert geblieben, können jedoch den Bräuchen der Völker angepaßt werden. Nur Schwarz

als Farbe der Trauer schien dem II. Vat. Konzil dem Glauben an die selige Hoffnung der Kirche weniger angemessen. Die neue Liturgie gibt deshalb die Möglichkeit, den Trauergottesdienst in violetter Farbe zu halten („Allg. Einführung“ Nr. 308d).

Eine gewisse Relativierung erfährt die Symbolik der Farben durch die Bestimmung: „Zu festlichen Anlässen können wertvollere Paramente verwendet werden, auch wenn sie nicht der Tagesfarbe entsprechen“ („Allg. Einführung“ Nr. 309). Auch früher war – wohl in ähnlicher Erwägung – Goldbrokat für weiß, grün und rot zugelassen (SRC n. 3145; 3191 ad 4; 3646 ad 2).

Gesten

Ungleich größere Bedeutung hat bei der Feier der Liturgie die Geste. Ohnehin ist der Leib des Menschen darauf angelegt, Zeichen für das Innere des Menschen zu sein. Religion ist nicht bloße Innerlichkeit, sondern ganzmenschliches Verhalten. Darum ist es nur selbstverständlich, daß sich die religiöse Innerlichkeit in Körperhaltung äußere Zeichen schafft. Die Neuordnung hat es im Gegensatz zu früher weitgehend unterlassen, Körperhaltungen vorzuschreiben, wenn sie nicht als Zeichen dienen sollen.

Haltung der Hände

Von der Kunst der Darstellung aus ist selbstverständlich die Haltung der Hände von besonderer Wichtigkeit. Bis ins einzelne regelten die Anweisungen aus der Renaissance auch Gebärde und Gestus bei der liturgischen Feier. Als Ausgangshaltung galt das Falten der Hände: Mit gefalteten Händen schritt man zum Altar und am Altar, vom Altar zum Lesepult und zur Kanzel, mit gefalteten Händen kehrte man in die Sakristei zurück. Von dieser Ausgangshaltung aus entfalteten sich die Gesten.

Die Liturgiereform überläßt es dem Liturgen, was er mit den Händen macht, wenn sie nicht durch eine Gebärde oder eine Handlung in Anspruch genommen sind. Die strenge Stilisierung der alten Ordnung diente der ästhetischen Sicherung, die neue hat ein gewisses Vertrauen zum Stilgefühl des Liturgen, dem man nur skeptisch gegenüberstehen kann.

Dennoch wurde das Händefalten als Ausgang für die Gebärden nicht ganz aufgegeben, sondern in einzelnen charakteristischen

Fällen offenbar aus ästhetischen Gründen vorgeschrieben. In der Behandlung der Einzelfälle wird darauf einzugehen sein.

Für die Gebete der Messe gibt es zwei verschiedene Händehaltungen: Das Ausbreiten der Hände und das Händefalten. Der alte Bestand der Gebete: Hochgebet, Tagesgebet, Gebet über die Gaben und Schlußgebet werden mit ausgebreiteten Händen gesprochen, alle anderen, es handelt sich meist um jüngere Formeln, mit gefalteten Händen.

Das Ausbreiten der Hände, die uralte Orantenhaltung, war im Missale Pius' V. scharf geregelt: „Er breitet die Hände vor der Brust aus, so daß die eine Handfläche der anderen zugekehrt ist, die Finger geschlossen sind und ihre Spitzen über Schulterhöhe und Schulterbreite nicht hinausgehen. So ist es immer zu halten, wenn die Hände vor der Brust ausgebreitet werden sollen“ (Ritus servandus V, vgl. Burckard, p. 140. 141). Das neue Meßbuch begnügt sich mit der Weisung: „*Tunc sacerdos manibus extensis dicit orationem*“ („Allg. Einführung“ Nr. 88, vgl. 107, 122). Die strenge Reglementierung hat sich in der Praxis nie ganz durchgesetzt. Wie zweckmäßig sie aber an und für sich war, zeigt sich häufig genug dem kritischen Beobachter, wenn er die ästhetischen Maßstäbe anlegt, die das *genus actionis* verlangt.

Das Ausbreiten der Hände ist weniger als Vorgang des Ausbreitens, denn als Haltung der ausgebreiteten Hände bedeutsam und ausdruckskräftig. Davon ist ein ganz anderer Fall zu unterscheiden, bei dem es auf die Handlung des Ausbreitens ankommt: Bei der Begrüßung des Volkes durch das „*Dominus vobiscum*“ breitet der Zelebrant die Hände aus und schließt sie sofort wieder. Die Begrüßung war früher weit häufiger als jetzt, und sie war stets von dem Gestus der Hände begleitet, mit Ausnahme der Stelle vor dem Evangelium und vor der Präfation. Vor letzterer ist sie jetzt eingeführt. Das „*Dominus vobiscum*“ ist eine Vereinfachung des Friedensgrußes, der in Form einer diskreten Umarmung zum frühesten Bestand der Messe gehört und auch in der Erneuerung seinen Platz vor der Brotbrechung hat („Allg. Einführung“ Nr. 225). Von diesem Friedensgruß dürfte das „*Dominus vobiscum*“ das Ausbreiten der Hände als Andeutung einer Umarmung haben. Die ausführliche Form des Pax-Grüßes ist freigestellt, wohlbegründet, weil ein Ritus gleicher Bedeutung

unmittelbar hervorgeht: „*Sacerdos ad populum conversus extendens et iungens manus subdit: Pax Domini sit semper vobiscum. Populus respondet: ,Et cum Spiritu tuo‘*“.

Das Händefalten als Gestus ist fränkischen Ursprungs und geht auf den Huldigungsritus zurück, bei dem der Vasall dem Lehnsherrn die gefalteten Hände hinreicht und dieser sie mit seinen Händen umschließt (vgl. Annales Einhardi a. 751 in MG Script. I, 141: Vasalleneid Tassilos III. vor Pipin d. Kl.). Diese Geste ist bei der Huldigung in der Priesterweihe erhalten, wo der Neugeweihte dem Bischof Ehrfurcht und Gehorsam verspricht (schon bei W. Durandus v. Mende d. Ä.; Andrieu, Pontificale Rom. III, p. 372: „*ponens manus suas iunctas inter manus episcopi*“). In die geistige Haltung des Gehorsams und der Ehrfurcht begibt sich der Betende vor Gott, wenn er die Hände faltet. Doch kann nicht in jedem Fall an eine symbolische Absicht des Händefaltens gedacht werden, da es doch in zahlreichen Beispielen nur als Ausgangshaltung vor bestimmten Gebärden vorgeschrieben wird.

Dafür sei nur auf einen Fall, nämlich auf die Epiklese des dritten Kanongebetes hingewiesen. Noch in der Orantenhaltung betet der Zelebrant: „Darum bitten wir dich, allmächtiger Gott:“. Nun soll er die Hände über die zu segnenden Gaben ausbreiten. Der unmittelbare Übergang von den ausgebreiteten Händen zum Ausbreiten über die Gaben schien den Liturgen wohl unschön. Darum schalteten sie das Falten der Hände ausdrücklich ein. Dasselbe gilt für ähnliche Fälle.

Neu ist das Händefalten als Begleitgestus zu dem Oremus, das den römischen Orationen im allgemeinen vorausgeht. Getilgt ist es dagegen als Händehaltung beim Evangelium.

Die strenge Stilisierung in der liturgischen Ausdruckskunst gestattet es nur in einem sehr schmalen Umfang, die großen Ausdrucksmöglichkeiten der menschlichen Hand auszunutzen. Zu den behandelten Fällen tritt nur in einem einzigen Fall noch das Erheben der Hände. Schon lange durch Stilisierung aus der Orantenhaltung, zu der es an und für sich gehört, ausgeschieden, begleitet es nur noch das „*Sursum corda*“ vor der Präfation. Nachdem der Zelebrant mit dem oben besprochenen Ausbreiten der Hände den Friedensgruß des „*Dominus vobiscum*“ gespro-

chen hat, heißt es: „*Sacerdos manus elevans prosequitur: Sursum corda*“.

Die weitverbreitete Weise, beim Beten die Finger der beiden Hände ineinanderzuschlingen – zuerst bezeugt in der Erzählung Gregors d. Gr. vom letzten Besuch der hl. Scholastica bei ihrem Bruder Benedikt von Nursia: „*insertas digitis manus super mensam posuit*“ (Dialoge II, 33; PL 66, 194) – hat keinen Eingang in die neue Liturgie gefunden.

Verneigungen

Das Bild der feiernden Gemeinde zeigt dagegen eine ganze Skala von Verneigungen vor allem des Zelebranten.

Da gibt es zunächst die Verneigung des Kopfes: „Kopfverneigen beim Namen der Dreifaltigkeit, beim Namen Jesu, Mariens und des Heiligen, zu dessen Gedächtnis die Messe gefeiert wird“ („Allg. Einführung“ Nr. 234). Der alte Ritus unterschied drei Arten der Kopfverneigung, eine tiefe, eine kleine und mittlere. Die tiefe war der Verehrung Gottes und Christi vorbehalten, die kleine den Heiligen zugedacht und die mittlere Maria. Das entsprach der theoretischen Unterscheidung zwischen einem „*cultus latritiae*“, in der Deutschen Sprache der „Anbetung“ – das lateinische „*adorare*“ kennt diesen engen Gebrauch nicht –, „*cultus duliae*“, und „*cultus hyperduliae*“.

An dieser Stelle setzte wieder die Vereinfachung ein, obwohl wenigstens die Unterscheidung zwischen der tiefen und der kleinen Verneigung einen religiös sehr bedeutsamen Unterschied der Verehrung ausdrückte.

Es wurde bereits erwähnt (s. o. S. 20), daß die Kopfverneigung zum Ausdruck des Dankens in der neuen römischen Messe nicht mehr vorkommt. Sie wurde aus dem Ordo Burckards in das Missale Pius' V. übernommen, und zwar im Gloria und zum „*gratias agamus*“ vor der Präfation und über diesen hinaus zum „*gratias agens*“ des Einsetzungsberichtes. Bei der Intonation des „*Gloria in excelsis Deo*“ wie auch bei der Intonation des „*Credo in unum Deum*“ schrieb die „Tridentinische Messe“ mit Burckard eine Kopfverneigung vor, die ohne Zweifel den Sinn einer Huldigung hatte. Sie ist in der Reform getilgt worden. Über

Burckard hinaus schrieb Pius V. auch zu „*adoramus te*“ eine Verneigung des Kopfes vor. Auch sie ist getilgt. Daß Burckard nur zum Danksagen diese Gebärde der Huldigung einsetzte, scheint darauf hinzuweisen, daß er den Dank als Huldigung empfand und daß er die Kopfverneigung auf den ganzen Passus: „*Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi*“ bezog, weil er erkannt hatte, daß die verschiedenen Ausdrücke alle das eine meinen: die Anbetung Gottes.

Burckard und mit ihm das Tridentinische Missale bieten die gleiche Gebärde noch einmal, und zwar in einem anderen Sinn. Sie schreiben vor, zu „*suscipe deprecationem nostram*“ noch einmal den Kopf zu verneigen (vgl. Burckard p. 139). Die Vorschrift entspricht der anderen, die das Missale Pius' V. mit Burckard teilt, daß nämlich zu dem die Orationen einleitenden „*Oremus*“ der Kopf verneigt werde, womit wohl die Demut der Bitte ausgedrückt werden sollte (vgl. Burckard p. 141). Auch diese Fälle kommen im neuen Missale nicht mehr vor.

Gebet über das Volk

Nur auf den ersten Blick gehört hierher ein weiterer Fall der Verneigung. Nach ältestem römischen Brauch gab es nach dem Schlußgebet der Messe, der Postcommunio, noch ein Segensgebet „über das Volk“, einen Brauch, der im gregorianischen Sakramentar auf die Werktage der Fastenzeit eingeschränkt wurde und in diesem eingeschränkten Umfang bis in die Tridentinische Messe erhalten blieb (vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, S. 529–35).

Das Segensgebet über das Volk hat die römische Liturgie gemeinsam mit dem christlichen Osten, und dort findet sich auch die Aufforderung: „*Inclinate capita vestra deo*“, wörtlich in der ägyptischen Messe (Brightman, p. 142. 186). In den Quellen der römischen Liturgie erscheint der hier interessierende Ruf zwar erst im Ordo Romanus XXII (Andrieu III, p. 260), ist aber – nach dem Wortlaut der Gebete zu schließen – sehr viel älter. Hier geht es um das Neigen des Kopfes unter den Segen eines Gebetes, das den Namen hat: „*Oratio super populum*“. Mit diesem Gebet ist auch der Gestus aus dem neuen Missale geschwunden.

Für den Schlußsegnen über das Volk wird diesem kein besonderer Gestus des Entgegennehmens nahegelegt. Doch hat sich die Volksfrömmigkeit selbst ein Zeichen geschaffen, nämlich entsprechend dem Kreuzzeichen, das der Priester über die zu Segnenden macht, ein Kreuz der Gesegneten über die eigene Person, was dem liturgischen Stil weniger gemäß ist als die im Osten übliche Verneigung des Kopfes.

Verneigung des Körpers

Neben der Verneigung des Kopfes gibt es noch „die Körperverneigung oder die tiefe Verneigung: bei der Begrüßung des Altars . . . , zu den Gebeten ‚Heiliger Gott, reinige‘ (*Munda cor meum*) und, Herr, wir kommen zu dir‘ (*In spiritu humilitatis*); im Glaubensbekenntnis zu den Worten ‚hat Fleisch angenommen‘; im römischen Kanon zu den Worten ‚Wir bitten dich‘ (*supplices te rogamus*)“ („Allg. Einführung“ Nr. 234 b).

Kniebeuge

Hierhin gehört sinngemäß auch die Kniebeuge. Es gab sie bisher auch in einer Intensivform, bei der sich der Beter auf beide Knie niederließ und in dieser Haltung eine tiefe Verneigung machte, „prostratio“ genannt. Sie ist weggefallen, dagegen lebt der eine Fall noch tieferer Verneigung in der Priesterweihe fort, wo die Weihelikandidaten sich völlig auf dem Boden ausstrecken, wenn über sie die Litanei von allen Heiligen gebetet wird.

Radikal ist auch die Zahl der Kniebeugen verringert: „Während der Messe ist dreimal eine Kniebeuge vorgesehen: Nach dem Zeigen der Hostie und des Kelches sowie vor der Kommunion. Steht der Tabernakel mit dem Sakrament auf dem Altar, macht man auch zu Beginn und am Ende der Messe eine Kniebeuge, und sooft man am Sakrament vorbeigeht“ („Allg. Einführung“ Nr. 233). Bisher war eine Kniebeuge auch vor dem Zeigen von Hostie und Kelch beim Einsetzungsbericht vorgeschrieben, dazu jedesmal, wenn danach der Kelch abgedeckt und wieder zugedeckt wurde. Mit der Beseitigung dieser Fälle blieben von zehn Kniebeugen drei übrig. Selbst wenn man noch dazu rechnet, daß Weihnachten und am 25. März, dem Fest der Verkündigung des Herrn, im Credo eine Kniebeuge zu den Worten

„*et incarnatus est*“ vorgeschrieben ist, ist doch der tiefste Ausdruck der Anbetung selten geworden.

Um die Körperhaltung der gläubigen Gemeinde kümmerte sich das alte Ritual nicht besonders. Aber wenigstens in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts galt es weithin als selbstverständlich, daß man während der Messe kniete, jedoch beim Evangelium stand. Die Liturgiereform macht nunmehr auch Angaben für die Gemeinde, wenn auch sehr zurückhaltend. Ein Knien will die „Allgemeine Einführung“ nur noch für den Einsetzungsbericht: „Wenn die Platzverhältnisse oder eine große Teilnehmerzahl oder andere vernünftige Gründe nicht daran hindern, soll man zum Einsetzungsbericht knien“ (Nr. 21). Das bedeutet abermals eine starke Zurückbildung dieses Zeichens der Anbetung. Man muß aber bedenken, daß das durchgängige Knien während der Messe doch nicht allgemein als Zeichen verstanden wurde. Wie das Stehen und das Sitzen war es mehr eine normale Körperhaltung. Erst wenn „Wandlung“ war, empfand man es als Zeichen der Anbetung. Hatte man keinen Platz in der Kniebank, kniete man auf den Boden nieder und nahm Anstoß an solchen Gläubigen, die das nicht taten (vgl. S. 22).

Die Reform unterstreicht mit der Verminderung der Häufigkeit die Bedeutung des Gestus. Weniger ist hier mehr.

Schlagen an die Brust

Die Eucharistiefeier ist auch nach der Reform in eine Atmosphäre tiefer Ehrfurcht getaucht, die ihre Forderungen an die feiernde Gemeinde stellt. Die Ehrfurcht nimmt dabei mehrfach die Form der Buße an, zu der die Nähe des Göttlichen den Anstoß gibt.

Das kommt besonders im Anfang der Messe zur Geltung, und zwar ebenso in den Liturgien des Ostens wie des Westens. In der römischen Messe macht sich der Zug zu Bußgebeten seit dem 9. Jahrhundert bemerkbar und führt im 11. Jahrhundert zu einem förmlichen Sündenbekenntnis, dem „Confiteor“. Es blieb aber nicht beim Wort, sondern fand Ausdruck auch im Zeichen: Dem Schlagen an die Brust, und zwar dreimal je zu den Worten: „*Mea culpa – mea culpa – mea maxima culpa*“. Dabei schwebt der Liturgie das Beispiel des Zöllners in Lk 18,13 vor. Die gleiche

Geste ist seit dem 12. Jahrhundert an einer Stelle des Kanons heimisch, nämlich in einem Gebet des Zelebranten für seine eigene Person: „*Nobis quoque peccatoribus*“! Das Mittelalter berief sich für diesen Fall gerne auf Lk 23,48: Die Zeugen des Todes Jesu „schlugen sich an die Brust“. Beide Fälle sind in die neue Form der Liturgie übernommen worden, wobei dahinsteht, ob man beim „Confiteor“ dreimal an die Brust schlägt.

An zwei anderen Stellen, die auch schon bei Burckard bezeugt sind (p. 161 u. 163), nämlich zum dreimaligen „*Agnus Dei*“ und zum dreimaligen „*Domine, non sum dignus*“ ist die Geste der Buße entfallen.

Es verdient erwähnt zu werden, daß die Volksfrömmigkeit noch bis in jüngste Vergangenheit auch zum Erheben der Hostie und des Kelches das Schlagen an die Brust verlangte.

Kanonstille

Am alten Ritus war besonders eindrucksvoll die Stille während des Kanongebetes. Was den Übergang von einem ursprünglich sicher lauten Vortrag zu stillem Beten veranlaßte, dürfte wohl heute geklärt sein. Der Hauptgrund war eine Theologie, die im Kanon einseitig das Mysterium des Opfers Christi gegenwärtig glaubte. Die Stille, mit der man das Mysterium umgab, beeindruckte zwar die Feiernden stark, schloß sie aber weitgehend von einem voll verstehenden Mitvollzug aus. Nun war es aber im Geist der liturgischen Bewegung von vornherein ein wesentliches Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Gemeinde in die tätige Mitfeier hereinzuholen. Man formulierte dazu das Prinzip von der „*plena, conscia et actuosa participatio*“: „Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern gelangen, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk . . . kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“ (Liturgiekonstitution Art. 14).

Nicht einmal alle Konzilsväter dürften sich darüber klar gewesen sein, daß dieses Prinzip logisch zum lauten Vollzug, letzten Endes zum Vollzug in der Muttersprache führen mußte.

Theologisch wirkte hin zur Aufhebung der Kanonstille auch die Einsicht, daß der Kanon als ganzer nicht nur Mysterium,

sondern auch Tischgebet des eucharistischen Mahles sein will. Am spürbarsten wurde der Übergang zum lauten Sprechen oder Singen bei dem als Mittelpunkt des Kanons empfundenen Einsetzungsbericht, in dem besonders die Herrenworte bis dahin in die Tiefe eines heiligen Schweigens versenkt waren – im Gegensatz zu Liturgien des Ostens, wo sie sogar gesungen werden –. Tief gebeugt, so schrieb es die alte Liturgie vor, über das Brot bzw. den Wein sprach der Zelebrant, „die Ellbogen auf den Altar gestützt“, die sog. Konsekrationsworte (vgl. o. S. 8). Die Anweisung galt für Hostie und Kelch. Ohne Zweifel war es auf diese Weise gelungen, innerhalb des als Mysterium gesehenen Kanons das Zentrum des Geheimnisses im Symbol denkbar deutlich sichtbar zu machen.

Das Glanzstück liturgischer Gestaltungskunst ist in der Neuordnung aufgelöst.

Nachdem zwar die einseitige Sicht vom Kanon als Mysterium aufgegeben ist, aber keineswegs das hier im Zeichen vollzogene Mysterium selbst, schafft es sich in Ruf und Zuruf Ausdruck: Ruf des Zelebranten: „Geheimnis des Glaubens!“ Antwort der Gemeinde: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“. Hier macht sich die Zurückdrängung des Symbols und der starke Ruck hin zum Wort als Annäherung an ein Lesemysterium am stärksten bemerkbar. Unberührt ist der alte Glaube. Daß dies von der Konsekration gilt, zeigt die Kniebeuge, die bei Hostie und Kelch bleibt, obwohl auch hier eine Verringerung stattgefunden hat: Kniebeuge nicht mehr vor und nach, sondern nur nachher.

Elevation

Geblichen ist auch die Elevation, und zwar mit derselben Sinngebung. Es handelte sich auch früher nicht um ein Symbol. Die alte Anweisung lautete: „Er hebt die Hostie (bzw. den Kelch) hoch und zeigt sie der Gemeinde zur Anbetung“, im neuen Ritus: „Er zeigt der Gemeinde die konsekrierte Hostie (bzw. den Kelch)“. Daß der alte Ritus zum Emporheben von Hostie und Kelch auch ein Heben der Augen wollte, fehlt noch bei Burckard (p.156). Die Vorschrift hatte offenbar rein ästhetische Gründe.

Denn ohne Beachtung dieser Regel sah das Emporheben häßlich aus, sobald es über Augenhöhe ging.

Glockenzeichen

An dieser zentralen Stelle war bisher ein Glockenzeichen vorgesehen. Es forderte zur Aufmerksamkeit auf und hatte kaum symbolische Bedeutung. Es ist heute dem Ermessen anheimgestellt.

IV. Gegenstände als Zeichen

Das Gotteshaus

Hohe Worte finden die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils für das Gotteshaus und seine Zeichenhaftigkeit. Auch die „Allgemeine Einführung“ in das neue Meßbuch vergißt darauf nicht: „Die Gottesdiensträume und alles, was dazu gehört, sollen in jeder Hinsicht würdig sein, Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit“ (Nr. 253).

Altar

Aus dem Bild mit der Eucharistie feiernden Gemeinde ist der Altar nicht wegzudenken. Nicht umsonst wird er ebenso wie das Gotteshaus besonders geweiht. Was er als Zeichen bedeutet, lassen die Riten erkennen, die sich mit ihm befassen.

Obwohl der Altarkuß schon außer- und vorchristlich bezeugt ist, war doch nicht er es, den die älteste christliche Eucharistiefeier an den Anfang stellte, sondern der Friedenskuß unter den mitfeiernden Personen. Neben diesen Friedenskuß tritt dann aber in den meisten Liturgien von Ost und West der Altarkuß und die Verneigung (vgl. zum Altarkuß F. J. Dölger, *Antike und Christentum* II, S. 190–240). Beide Riten sind offenbar Begrüßung und beruhen auf einer personalen Deutung des Altars: Der Altar ist Christus (vgl. J. Braun, *Der christliche Altar*, I, S. 750 ff.).

Die bisherige Meßliturgie übte den Altarkuß recht häufig, vor allem jedesmal, bevor der Zelebrant die Gemeinde mit dem Ruf begrüßte: „Der Herr sei mit euch!“ Der Kuß besagte eine Begrüßung des Herrn in seinem Symbol, dem Altar. Es gab den

Altarkuß noch einmal im alten Kanon, auch hier mit einer tiefen Verneigung kombiniert, und zwar in der Bitte: „Dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar . . . und wenn wir durch unsere Teilnahme an dem Altar den heiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen . . . “. Offenbar sollte durch diesen Kuß am irdischen der himmlische Altar geehrt werden. Die Reform hat ihn an dieser Stelle beseitigt.

Wie der Altarkuß in der bisherigen Liturgie gerne einem „Dominus vobiscum“ vorausgeschickt wurde, so geschah es auch beim Friedenskuß vor der heiligen Kommunion. Die Kombination der beiden symbolischen Handlungen erscheint besonders sinnvoll, wenn der Altar beim Kuß als Symbol der Person Christi betrachtet wird. Die Umarmung war schon im alten Ritus der Gemeinde gegenüber wie beim „Dominus vobiscum“ nur durch ein Ausbreiten der Hände angedeutet.

Als volle Umarmung wurde sie nur im feierlichen Hochamt geübt und zwar in der Regel nur zwischen Zelebrant und Assistenz. Jetzt ist sie an dieser Stelle gefallen und die Geste dem Ermessen der Feiernden anheimgestellt. Doch wird er für jede Gemeindevorlesung nahegelegt. Dabei kann statt der Umarmung ein Händedruck oder ein anderes Zeichen der Verbundenheit eingesetzt werden. So ist an dieser Stelle die Wertschätzung des Zeichens gesteigert.

Ganz altem Brauch entspricht es, daß der Altarkuß am Schluß der Messe noch einmal beim Abschied wiederkehrt. Vielleicht hätte man ihn besser mit dem Abschiedsgruß des „Dominus vobiscum“ verbunden, zu dem er sinngemäß gehört. Das gleiche gilt übrigens auch für Altarkuß und Begrüßung des Volkes bei der Eröffnung der Messe.

Wasser

Ein eigenes Symbol ruft zur Reinheit auf: Das reinigende Wasser. Hierher gehört bereits der Brunnen im Atrium altchristlicher Basiliken und das Becken für geweihtes Wasser in den katholischen Gotteshäusern bis heute. Hierhin gehört das Aussprengen des geweihten Wassers vor der Sonntags-Eucharistie, deren Sinn der begleitende Gesang erklärt: „*Asperge me,*

Domine, hyssopo et mundabor“. Die Reform hat daher diesen Ritus, der ohnehin nicht verbindlich war, beibehalten und dem Ermessen anheimgestellt. Er wird jedoch im neuen deutschen Missale als eine Art sonntäglichen Taufgedächtnisses verstanden, wie schon im 12. Jh. bei Rupert von Deutz († 1129/30) erklärt wird: „Wir nehmen die Besprengung deswegen an jedem Sonntag vor, weil die gesamte heilige Kirche am Abend dieses ersten Sonntags (Ostern) die Taufe feiert“ (De div. off. VII, 20; CChr. Cont. med. VII, p. 248). Diese Deutung scheint eine wirkliche Vertiefung zu sein. Sie ruft den wichtigen Zusammenhang zwischen Taufe und Eucharistie in Erinnerung, der nicht nur am Sonntag, sondern bei jeder Eucharistiefeier überhaupt bedacht werden sollte.

Die Besprengung vor der Eucharistiefeier ist nicht die einzige symbolische Verwendung des Wassers. Alt ist auch innerhalb der Messe die Händewaschung. Hier erfüllt diese zwar in früher Zeit einen praktischen Zweck, wenn sich der Bischof oder der Diakon nach der Einsammlung der Opfergaben die Hände wuschen. Dennoch scheint dieser Ritus nicht aus einem praktischen Bedürfnis entstanden zu sein. Auf jeden Fall ist er längst darüber hinausgewachsen. Er steht zwar im bisherigen Ordo nach der Gabenbereitung, ist aber praktisch gesehen überflüssig. Erhalten ist er auch im reformierten Meßbuch, weil er als symbolische Reinigung vor dem Beginn der eigentlichen Eucharistie sinnvoll ist.

Die Symbolik der Besprengung und des Händewaschens meinen beide eine Reinigung des ganzen Menschen oder des Herzens vor dem Eintritt in die heilige Handlung. Dennoch ruht der Blick auf den Händen, die im Begriff stehen, das Heilige zu berühren. Nach den Cluniazenser Gewohnheiten aus dem 11. Jh. soll der Zelebrant die Hostie anfassen „*quattuor digitis ad hoc ipsum ablutis*“ (vgl. Jungmann, Missarum Soll. II, S. 100, Anm. 24). Um die Reinheit der Finger zu wahren, geschah es anscheinend, daß man sie nur noch benutzte, um die Hostie anzufassen. Bei Burckard (p. 156) und im Missale Pius' V. war dies Vorschrift vom Einsetzungsbericht an. Vermutlich bedeutet diese Anordnung nicht, daß die Finger, die das Heilige berührt haben, nun nichts anderes mehr anfassen sollen. Die Bestimmung ist

vielmehr von der Händewaschung aus zu sehen. Die einmal gereinigten Finger sollen rein bleiben, solange sie das Heilige berühren müssen.

Die Neuerung läßt diese Vorschrift fallen und folgt damit wie in einzelnen anderen Reformen dem nüchternen „Micrologus“ des Bernold von Konstanz († 1100). Er will nicht, daß man die Finger aus übergroßer Vorsicht dauernd verbunden hält, dagegen soll man nachher mit ihnen nichts anderes mehr berühren als die Hostie (Micrologus c. 13; ML 151,987).

Daß der neue Ritus die „*nimia cautela*“ nicht mehr kennt, zeigt sich auch am Wegfall der Hände- oder Fingerwaschung nach Abschluß der Kommunion. Das pianische Meßbuch verlangte eine Händewaschung zuerst mit Wein, dann mit Wein und Wasser, womit aus dem Kelch und von den beiden Fingern etwaige Reste des Heiligen beseitigt werden. Auch das neue Missale kennt noch die sorgfältige Purifizierung von Patene und Kelch, hat aber die Abwaschung der Finger offenbar als „*nimia cautela*“ angesehen und abgeschafft.

Weihrauch

Im feierlichen Hochamt des alten Ritus gab es wiederholt den Gebrauch von Weihrauch, vor allem als Zeichen der Anbetung beim Heben der konsekrierten Gestalten.

Die Liturgiereform zeigt wiederholt eine Neigung, das Symbol einer einzigen Bedeutung vorzubehalten, dies vielleicht aus Gründen der Einfachheit und Erklärbarkeit. Gerade der Fall des Weihrauchs scheint aber davor zu warnen, die Vieldeutigkeit der Symbole zu übersehen.

Es scheint, daß man die Inzensierung heute zu einseitig als Ehrung auffaßt. Sie ist zwar in dieser Bedeutung wahrscheinlich zuerst in die Meßliturgie gekommen, und zwar vom römisch-byzantinischen Beamtenzeremoniell aus. Dem Kaiser und hohen Staatsbeamten wurden Leuchter und Weihrauch vorangetragen als Zeichen der Ehrung, wie es bis heute bei besonders feierlichen Anlässen die besondere Würde des Bischofs oder des Presbyters betonen soll. (Zum Ganzen Atchley, A History of the use of Incense in divine worship. Alcuin Club Collections 13. London 1909).

Diese Deutung reicht jedoch nicht aus. Ist die Inzensierung des Evangelienbuches und die des Kreuzes auch sicher Ausdruck der Ehrung Christi, der im Evangelium spricht, bzw. am Kreuz stirbt, so fragt es sich doch, ob auch die Inzensierung des Presbyters, der Altardiener und der Gemeinde ursprünglich denselben Sinn hat. Zwar hat die Ordnung des Inzensierens, wie sie Clemens VIII. 1600 im „Caeremoniale episcoporum“ festgelegt hat, eine unterschiedliche Inzensierung je nach der Ranghöhe der Personen festgelegt: Es gibt den einfachen und den doppelten Ductus, man wird einmal, zweimal, dreimal inzensiert, wobei offenbar eine Ehrung beabsichtigt ist. Aber so war es am Anfang nicht.

Die Inzensierung von Personen läßt sich in der Meßliturgie bis auf einen Ordo Rom. V. aus dem 9. Jh. zurückverfolgen (Andrieu, Les Ordines Rom. II, p. 205). Dort heißt es: Nach dem Credo „*turibula per altaria portantur et postea ad nares hominum feruntur, et per manus fumus ad os trahitur*“ (41; a. a. O. p. 218).

Der Ritus ist im kirchlichen Westen neu und kommt wahrscheinlich aus dem Osten. Etwas vor der Zeit des Ordo Romanus V. hat ja Johannes Scotus Eriugena († 877) mit der Übersetzung der Werke des Ps. Dionysius Areopagita Aufsehen erregt. Johannes Scotus Eriugena arbeitete in Rhein-Franken, wo auch der Ordo Rom. V. beheimatet ist. Sein Verfasser dürfte eine durch Ps. Dionysius beeinflusste Liturgie gekannt oder selbst geordnet haben. Denn der Areopagite beschreibt eine Liturgie, die an die des Ordo stark erinnert: „Wir müssen auf den Hierarchen sehen, wie er gotterfüllt vom Altar Gottes hinweg bis zu den äußersten Enden des Tempels mit dem Wohlgeruch (des Weihrauchs) geht und, den Rundgang vollendend, wieder zum Altar zurückkehrt“ (Kirchliche Hierarchie III, 3, 3). Nur auf den ersten Blick sieht es so aus, als gehe es um so etwas wie eine Weihe des Raumes. Denn die Deutung, die der Areopagite dann gibt, zeigt, daß der Ritus auf die Personen im Raum abzielt: „Auch die über alles erhabene urgöttliche Seligkeit geht zwar in göttlicher Güte aus sich hervor, um mit denen, die an ihren Gaben teilnehmen, Gemeinschaft zu schließen; gleichwohl tritt sie aus ihrer wesenhaften, unbeweglichen Ruhe und Stetigkeit nicht heraus. Allen

welche Gottes Bild in sich tragen, sendet sie in entsprechenden Maßen ihre Strahlen zu und verbleibt doch in Wirklichkeit in sich selbst“ (a. a. O.). Im Symbol des Weihrauchs kommt die göttliche Güte zu den Menschen im gottesdienstlichen Raum. Das Bild vom Einatmen ist nicht ausdrücklich genannt. Aber der rheinfränkische Liturge hat es jedenfalls so verstanden. Der Ritus, den der syrische Verfasser der ps. dionysischen Schriften des 5. Jh. im Auge hatte, wird in der arabischen Didascalie greifbar: „Der Bischof soll den Weihrauch herbeibringen und dreimal um den Altar gehen zu Ehren der heiligen Dreifaltigkeit. Dann soll er das Weihrauchfaß dem Presbyter übergeben und dieser soll mit ihm bei den Versammelten rundgehen“ (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I, p. 510).

Auf diesen Ritus bezieht sich die Deutung des Arcopagiten, und der rheinfränkische Liturge dürfte sie, beeinflusst von Ps. Dionysius, geteilt und um ihretwillen die Inzensierung von Personen in die römische Liturgie eingeführt haben.

Zusammenfassend sagt Atchley in seinem großen Werk über den Gebrauch des Weihrauchs im Gottesdienst: „Was immer ihr Ursprung gewesen sein mag, die Inzensierung von Personen entwickelte sich in Ost und West bald zu einer reinen Zeremonie, und wahrscheinlich hatten jene, die sie im späten Mittelalter gebrauchten, keine klare Vorstellung davon, warum sie es taten“ (a. a. O. p. 211).

Da der Ritus zwar dem Ermessen anheimgestellt, aber doch erhalten ist, hat die Frage nach seiner Deutung Gewicht. Es scheint, daß eine Rückkehr zur ursprünglichen Bedeutung den Brauch am besten erklärt: Wie er gegenüber Altar, Kreuz und Evangelienbuch einen Akt der Ehrung darstellt, so bedeutet er, der Gemeinde zugewendet, die Antwort Gottes in der Gnade. So war es der bisherigen Kirche geläufig in dem Gebet zur Inzensierung der Opfergaben: „*Incensum istud a te benedictum, ascendat ad te, Domine, et descendat super nos misericordia tua*“ (vgl. Ps 141,2).

Auch der Gebrauch des Weihrauchs ist dem Ermessen anheimgestellt. Aber er ist für alle Gemeindemessen zugelassen und dem Zeichen abermals ein weit größerer Spielraum zugestanden als in der „Tridentinischen Messe“.

Leuchter und Lichter

Auch das Mitführen von Lichtern beim Einzug zur Eucharistiefeier ist ein Nachleben alten Zeremoniells. Die Lichter auf dem Altar sind die beim Einzug des Zelebranten mitgeführten. Auch dem Evangelienbuch werden sie beim feierlichen Zug zum Lesepult bis heute zusammen mit Weihrauch vorangetragen. Für beide Prozessionen sind Weihrauch und Kerzenlicht beibehalten, jedoch dem Ermessen anheimgestellt. Anders mit den Altarkerzen. Sie stammen zwar von denen des Einzugs und, wenn beim Einzug Kerzen mitgetragen werden, zählen auch sie zu den Altarkerzen und werden deshalb auf den Altar oder bei ihm niedergestellt. Aber auch ohne die Prozession bleibt es bei der Vorschrift von ehemals: „Die Leuchter, die für einzelne liturgische Feiern aus Gründen der Verehrung und der Festlichkeit der Feier erforderlich sind, werden auf den Altar oder rund um ihn herum aufgestellt“ („Allg. Einführung“ Nr. 269).

Diese Bestimmung gehört unter die Überschrift: „Der Schmuck des Altars“. Dies und die Bestimmung selbst verraten den Sinn des Brauches, wie er heute verstanden wird.

Daß es im ersten römischen Ordo sieben Leuchter sind, die dem Papst vorangetragen werden, weist sicher auf die Johannesoffenbarung hin, wo Christus mitten unter sieben Leuchtern erscheint. Die Eucharistiefeier ist so etwas wie eine irdische Darstellung des Himmels der Apokalypse (Off 1, 2; 1, 20; 2, 1).

In der Tridentinischen Messe war die Zahl der Kerzen genau festgelegt. Nur dem Bischof kamen ihrer sieben zu. Heute sind zwar die Kerzen vorgeschrieben, die Zahl ist dagegen dem Ermessen anheimgestellt.

V. Zusammenfassende Wertung

Die neue Liturgie kennt keine Abneigung gegenüber den überlieferten Zeichen, hat aber neue nicht eingeführt. Um den Kern des eucharistischen Mysteriums herum hat sie an dem Hergebrachten weitgehend festgehalten. Die Zahl der übrigen Zeichen hat sie teilweise drastisch verringert. An vielen Stellen hat sie das Zeichen dem Ermessen der Bischöfe oder auch des einzelnen Zelebranten anheimgestellt.

Die Einschränkung diene zum Teil dem Wunsch, das Zeichen dem verflachenden Einfluß der Routine zu entziehen wie etwa im Fall der Kniebeuge.

Der gleichen Absicht diene es wohl auch, daß man ein aussagestarkes Zeichen nicht zu durchgängiger Körperhaltung machen wollte. Beispiele dafür sind etwa das Knien und das Falten der Hände.

Die neuen „Rubriken“ vermeiden eine präzise Beschreibung des einzelnen Zeichens, wie sie PiusV. von Burckard übernommen hatte. Insbesondere fehlen auch Angaben darüber, was die linke Hand macht, während die Rechte das Zeichen vollzieht, etwa beim Segen des Zelebranten über sich selbst oder über das Volk. Nur in einem Fall schien ein Hinweis nötig, wie man vom Ausbreiten der Hände auf dem Weg über das Händefalten zum Ausstrecken der Hände über die Gaben gelangt. Es scheint, daß die Neuordnung die Beobachtung ästhetischer Gesichtspunkte dem Stilgefühl des einzelnen überlassen will und daß sie glaubt, der einzelne sei dem ohne Anweisung gewachsen.

Dem Wunsch des II.Vatikanischen Konzils entsprechend sucht die Neuordnung mit Rücksicht auf die mitfeiernde Gemeinde die Zeichen möglichst zu vereinfachen und ein jedes für eine einzige Bedeutung vorzubehalten. Das konnte nicht ganz gelingen, da Zeichen von Hause aus vieldeutig sind und erst durch das Wort eindeutig werden.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München](#)

Jahr/Year: 1976

Band/Volume: [1976](#)

Autor(en)/Author(s): Pascher Joseph

Artikel/Article: [Wertung und Behandlung der Zeichen bei der Neuordnung der römischen Eucharistiefeier. Vorgetragen am 2. Juli 1976 1-39](#)