Schriften des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V.



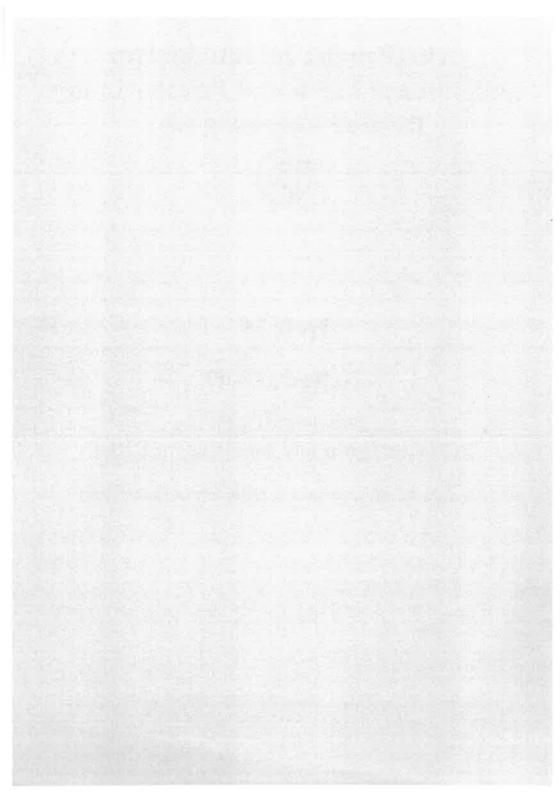
Heft 16

Wolfgang Graf:

Die "Opferung"
in Novus Ordo und klassischem Ritus

(Vortrag der liturgischen Tagung in Maria Thann 1998)

Die Initiativkreise katholischer Laien und Priester in den Diözesen bemühen sich in vielfältiger Weise um die Verbreitung und Verteidigung der Lehre der katholischen Kirche nach den Weisungen der Päpste und der mit ihnen verbundenen Bischöfe.



Verantwortlich und Bezugsadresse:

Geistlicher Rat Walter Lang Aindorferstr. 129 80689 München

Tel./Fax: 089/561923

Herausgeber und Copyright:



Initiativkreis kath. Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V.

Vorsitzender: Dr. Wolfgang Graf

St.-Georg-Str. 7 D-86833 Siebnach

1. Auflage 1998

Bankverbindung:

D: Raiffeisenbank Landsberg, BLZ 701 694 26, Konto-Nr.: 111 520 A: Raiffeisenbank Bregenz, BLZ 37 000, Konto-Nr.: 105 740 832

Spenden auf das angegebene Konto sind in Deutschland steuerlich abzugsfähig. Bei Spenden bis einhundert Mark gilt Ihr Überweisungsformular als Spendenbeleg. Wir bitten Sie um Verständnis, daß Sie nur bei Spenden über einhundert Mark bzw. auf ausdrücklichen Wunsch und bei Angabe Ihrer vollständigen Adresse eine Spendenquittung erhalten.



Wolfgang Graf:

Die "Opferung" in Novus Ordo und klassischem Ritus

Referat bei der 6. Liturgischen Tagung des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg Oktober 1998 in Maria Thann

1. Das Thema "Opferung" in der Vortragsreihe

Überblicken wir den Kreis der Themen, die wir in den vergangenen Jahren zusammen betrachtet haben, so ging es zunächst, mit Bildern unterstützt, schlicht um den äußeren Ablauf der hl. Messe im klassischen Ritus, der ja manchen nicht mehr, anderen noch nicht geläufig war.

Dann betrachteten wir, ebenfalls mit Bildern unterstützt, die "Zurüstungen" zur hl. Messe, also die Vorbereitungen, aber auch den Altar, die verwendeten Gegenstände und Gewänder und deren jeweilige Bedeutung.

Beim dritten Mal wendeten wir uns einem der für das Verständnis der Theologie der hl. Messe wichtigsten Texte zu, der Enzyklika 'Mediator Dei' von Papst Pius XII. In dieser Enzyklika wurde einige Jahre vor dem sich bereits ankündigenden Umbruch noch einmal in ebenso tiefer wie umfassender Weise das Wesen katholischer Liturgie erklärt und erhellt.

Im vergangenen Jahr schließlich betrachteten wir das Kernstück der hl. Messe, den römischen Kanon.²

Nach diesem inhaltlichen Höhepunkt muß die Behandlung der Offertoriumsgebete natürlich als weniger bedeutsam erscheinen. Das ist ganz sicher der Fall.

¹ Der Vortrag ist erschienen als Heft 6 der Schriftenreihe des Initiativkreises Augsburg: Wolfgang Graf, Die Liturgie-Enzyklika MEDIATOR DEI von Pius XII. Zum 50. Jahrestag des Erscheinens der Enzyklika.

Er findet sich ferner in dem Band "Verehrung und Spendung der heiligen Eucharistie" (=Vorträge des zweiten internationalen Kolloquiums des 'Internationalen Studienzentrums für Liturgie CIEL' 1996) zu beziehen über CIEL Deutschland, Luise-Zietz-Str. 44, D 12683 Berlin, F 030/54376041

² Der Vortrag ist erschienen als Heft 3 der Schriftenreihe des Initiativkreises Augsburg: Wolfgang Graf, Der römische Kanon. Das klassische Hochgebet der hl. Messe

Zwar zählte die "Opferung" im klassischen römischen Ritus mit "Wandlung" und "Kommunion" traditionell zu den drei Hauptteilen der Opfermesse, denen der Wortgottesdienst als "Vormesse" mit einem - schon am Namen ablesbar - deutlich niedrigeren Rang voranging.

Mit der Aufwertung des Wortgottesdienstes zu einem gleichrangigen Hauptteil neben der "Eucharistiefeier" in der sogenannten 'Liturgiereform' - man denke nur an die verräterische Formel vom "Tisch des Wortes" und dem "Tisch des Brotes" - konnte sich der Kanon in seiner Bedeutung zwar behaupten, wenn er nun auch oft als Teil einer "Mahlfeier" geschen wird; auch die "Kommunion" selbst hat als "Mahlgemeinschaft" ihren Rang behalten; der "Opferung" aber, die nun unter dem Namen "Gabenbereitung" erscheint, steht man recht hilflos gegenüber.

Schon vor dem revolutionären Umbruch der sog. Liturgiereform deutete sich bei den Liturgikern eine gewisse Unsicherheit in der Bewertung der Opferung an; darum gab es in der Neugestaltung auch kaum Bemühungen zur Verteidigung dieser Texte und Riten.

Erst im zeitlichen Abstand von den Ereignissen der 60er Jahre beginnen manche zu ahnen, daß auch dieser Teil des Gefüges nicht ohne Schaden für das Ganze entfernt bzw. uminterpretiert werden konnte. Wir wollen uns deshalb - ohne der Opferung eine Bedeutung zumessen zu wollen, die ihr nicht zukommt - heute einmal in besonderer Weise mit diesem Teil der hl. Messe im klassischen Ritus beschäftigen.

Außer dem Begriff "Opferung" wird dabei auch der Begriff "Offertorium" gebraucht, der im speziellen Sinn eigentlich nur die Psalmverse am Beginn dieses Teils der hl. Messe bezeichnet. In der liturgischen Literatur ist darüberhinaus vom "Oblationskreis", also den Darbringungsgebeten und -riten die Rede. Schließlich sprechen besonders historische Texte auch vom "kleinen" Kanon und setzen den Opferungsteil damit in eine vergleichende Beziehung zum "großen" Kanon, also dem Höhepunkt der hl. Messe mit der Wandlung.

Methodisch geht es mir auch heuer nicht darum, möglichst "originell" zu sein. Vielmehr wollen wir die Texte und Riten selbst sprechen lassen, ergänzt durch Interpretationen von Theologen, die aus dieser Liturgie lebten.

2. Einige Gründe für die Unsicherheit im Umgang mit dem Offertorium

Wenn wir bei den uns aus den vorangegangenen Vorträgen bekannten Autoren nachlesen, was sie zum Offertorium sagen, werden uns einige der Schwierigkeiten dieses Teils bewußt. Nikolaus Gihr betont: "Aus den liturgischen Oblationsgebeten darf man also keineswegs schließen, daß die Darbringung der Brot- und Weinelemente ein eigentliches Opfer sei oder einen Teil des eucharistischen Opfers ausmacht. Nur Jesus Christus … ist das immerwährende Opfer der katholischen Kirche." Das Wort "Opfer" bedarf in diesem Zusammenhang also eines sorgfältig differenzierenden Sprachgebrauchs.

Ein zweites Problem stellen die "proleptischen" Wendungen der Texte dar. Darunter sind Wendungen zu verstehen, die im strengen Sinne eigentlich nur auf die bereits verwandelten Gaben anwendbar zu sein scheinen. Hier ist z.B. an folgende Begriffe zu denken: "immaculata hostia" - "makellose Opfergabe" oder "calix salutaris" - "Kelch des Heiles". Auch im Kanon begegnen bereits vor der Wandlung entsprechende Wendungen. Gihr erklärt diese Worte so: "Opferwort und Opferritus vor der Wandlung beziehen sich auf einen doppelten Gegenstand - auf die Brot- und Weinelemente wie auch auf Christi Leib und Blut. … Die Kirche wartet also nicht, bis die Wesenswandlung vor sich gegangen, um der göttlichen Majestät das göttliche Opferlamm darzubieten, - nein sie bringt es ihr jetzt schon dar, indem sie die nah bevor-

³ Gihr, S.446

stehende Verwandlung der Opferelemente sozusagen als bereits geschehen ansieht."4

Auch die östlichen Riten kennen solche proleptischen, "vorwegnehmenden", Aussagen und Riten.

Damit läßt sich nun in verschiedener Weise umgehen. Man kann sie als späte, verunklarende Wucherungen sehen, die man einfach wegschneidet, um eine angeblich ursprüngliche Klarheit wiederherzustellen. Dazu neigen die Konstrukteure der neuen Schreibtischliturgien.

Man kann sie aber auch so deuten, daß die Wendungen ihren proleptischen Charakter verlieren. Das tut etwa Theodor Schnitzler, der darauf verweist, daß die Worte "Kelch des Heiles" dem Psalm 115 entnommen sind. Dort aber bedeutet "Kelch", wie im Ölbergbericht nach Matthäus ("wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber" Mt 26,39) soviel wie "Los" oder "Geschick". "Wir opfern Dir, Herr, den Kelch des Heiles …" will dann sagen "Wir bringen dar unser Geschick, unser Los."

Das Wort von der "makellosen Opfergabe" aber ("Heiliger Vater, … nimm diese makellose Opfergabe gnädig an …") bezieht Schnitzler auf die Kirche: "Denn es ist die *Gabe der ganzen Kirche*, die Kirche aber ist die Immaculata."⁶

Diese Deutungen sind sicher legitim, wenn sie auch nicht ausschließlich zu sehen sind; dafür ist das Zeichen der Erhebung von Kelch und Patene doch zu deutlich. Man wird vielmehr angeregt, den engen Zusammenhang zwischen Selbstaufopferung und dem Opfer Christi und der Kirche zu betrachten.

Man kann das Geschehen der hl. Messe endlich aber auch mit einer Symphonie vergleichen, bei der in einem früheren Satz schon in variierter Form Motive anklingen, die erst später entfaltet werden.

⁴ a.a.O., S. 445f

⁵ Schnitzler, S. 170

⁶ a.a.O., S. 171

Eine solche Betrachtungsweise liegt den Anhängern der neuen Liturgie eher fern. Josef Andreas Jungmann beschäftigt sich schon 1948 mit den Positionen derer, die im Oblationskreis "eine unnötige Vorwegnahme des Kanons" und insofern "eine gewisse Verdoppelung" sehen,⁷ zumal angesichts wörtlicher Anleihen aus dem Kanon auch von anderen behauptet wird, es sei "keine schöpferische Epoche mehr" gewesen, in der das Offertorium entstand.⁸

Mögliche Konsequenzen aus dieser Sicht zeigt Theodor Schnitzler in seinem 1957 erschienen Werk über "die Messe in der Betrachtung" auf - ohne sich freilich damit zu identifizieren: "Schließlich sei die Opferung ein sakristeimäßiger Vorgang, und man könnte nichts gescheiteres dabei tun, als sich hinzusetzen, zuzusehen und zu warten, bis sie vorüber sei, so meinte jemand."

Zu den angeführten Gründen für die Geringschätzung des Offertoriums und die Unsicherheit im Umgang damit mußte allerdings noch ein weiterer wahrscheinlich entscheidender Punkt kommen, um die radikale Umgestaltung in der sog. Liturgiereform auszulösen: die "ökumenische" Zielsetzung der Neuerungen.

Darum ist auch ein Blick auf die Bewertung des Offertoriums durch Luther und seine Anhänger angebracht.

In den Jahren von 1518 bis 1523 hat sich Luther sehr schnell von der Anerkennung über die Umdeutung hin zur Ablehnung des katholischen Meßopferbegriffs bewegt. 1523 schreibt er in seiner "Formula missae" dann: "Zum achten folget der ganze Greuel, dem alles dienen hat müssen, was in der Messe vorher gangen ist, darum es auch Offertorium genannt, das ist ein Opfergesang. Hernach, was dem folget, klingt und stinkt allzumal eitel Opfer und sind die heiligen Wort des Lebens und Seligkeit (d.h. der Einsetzungsbericht H.B.M.) mitten unter das greu-

⁷ MS II, S. 119 und 117; entsprechend Meyer, S. 172

⁸ so Schnitzler, S. 165

⁹ a.a.O., S. 200

lich Opferwesen dermaß hineingesetzt wie vor Zeiten die Archa des Herrn (d.h. die Bundeslade W.G.) im abgöttischen Tempel neben dem Götzen Dagon Darum wollen wir alles unterlassen, so nach Opfer klinget samt dem ganzen Kanon und allein behalten, das rein und heilig ist, und unser Messe also anfahen."¹⁰ 1527 sagte er, sich steigernd, daß "das tägliche Opfern ... die allergrößte Lästerung Gottes und der allergrößte Greuel ist, der je auf Erden gewesen ist". ¹¹

Was er an deren Stelle setzt, macht er schon 1520 im "Sermon von dem neuen Testament das ist von der heiligen Messe" erstmals deutlich: "In der Messe sind die Worte, und das Brot und Wein. Die Worte sind göttliche Gelübde, Zusagung und Testament, die Zeichen sind Sakrament, das ist heilige Zeichen. Da nun viel mehr an dem Testament liegt als an dem Sakrament, deshalb liegt viel mehr an den Worten als an den Zeichen. Denn die Zeichen könnten wohl auch nicht sein, wenn der Mensch nur das Wort hat - und also ohne Sakrament doch nicht ohne Testament selig werde."¹²

Daraus ergab sich schon in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts folgender Ablauf des protestantischen Gottesdiensts: "Während der Zurüstung der Gaben sollen die Kommunikanten in den Chor gehen.... Es entwickelte sich also eine Art Prozession der Kommunikanten in den Chor, während der Priester Brot und Wein für die Abendmahlsfeier herrichtete. Das geschah schon zu diesem frühen Zeitpunkt, da ja auf den Wortgottesdienst sofort die Präfation, unmittelbar darauf die Konsekration und dann sofort die Kommunion folgte. Es blieb also gar nicht mehr sehr viel Zeit bis zur Kommunion, 'dann man helt kain Offertorium noch Canonem minorem', und der große Kanon fiel ebenfalls weg."¹³

¹⁰ zit. nach Meyer, S. 156

¹¹ zit. nach Meyer, S. 161 A 18; Deutsch angepaßt

¹² zit. nach Meyer, S. 158 A 6; Deutsch angepaßt

¹³ Zusammenfassung Meyers, a.a.O., S. 169; entsprechend auf Luthers Anregung 1524 die Gottesdienstordnung Coburgs: "Nach dem Evangelio soll man halten wie Gewohnheit das Credo oder Symbolum nach welchem ausgelassen

Hans Bernhard Meyer sieht in seinem 1965 erschienenen Buch "Luther und die Messe" in dieser Anordnung wichtige positive Aspekte, wenn er sagt: "Durch den Wegfall des kleinen und des großen Kanons rückten der Einsetzungsbericht und die Austeilung plötzlich sehr dicht an den Wortgottesdienst heran. Darin lag die Möglichkeit, diese beiden Teile, Wort- und Sakramentsgottesdienst, inniger miteinander zu verknüpfen.¹⁴

3. Die Gabenbereitung im Novus Ordo

Der Novus Ordo, der ja unter wesentlicher Beteiligung protestantischer "Beobachter" zustande gekommen ist, entspricht einer solchen Betrachtungsweise in gewissem Umfang. ¹⁵ Die deutsche Übersetzung, die *Praxis* der Zelebration und die Pläne zu einer 'Ordo simplex' genannten Kurzmesse durch die offizielle "Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch" ¹⁶ tun es noch mehr.

Ich füge deshalb der deutschen Übersetzung¹⁷ des Novus Ordo zum Vergleich auch das lateinische Original¹⁸ an, weil die deutsche "Übersetzung" wieder einmal und nicht überraschend bestimmte Tendenzen verstärkt.

Im Novus Ordo besteht die "Gabenbereitung" (Praeparatio donorum) zunächst aus einem Gesang zum Herbeibringen der Gaben, der aber auch entfallen kann. Das 'Gotteslob' sagt: "Das Herbeibringen und die

das Offertorium und canones minores, hebe der Priester an Dominus vobiscum, Sursum corda ..." zit. nach Meyer, S. 171

¹⁴ a.a.O., S. 172

¹⁵ zur Beteiligung protestantischer Pastoren vgl. z. B. Graf, Liturgiereform, S. 19f

in: Eduard Nagel (Hg.), Studien und Entwürfe zur Meßfeier, S. 263 ff
 nach 'Gotteslob' Nr. 359

¹⁸ nach "Ordo Missae ad usum fidelium" Editio altera 1974, Città del Vaticano, S. 12 ff

Bereitung der Gaben können von einem geeigneten Gesang oder von Orgelspiel begleitet werden oder auch in der Stille geschehen."

Der Priester betet zunächst:

"Gepriesen bist du Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Wir bringen dieses Brot vor dein Angesicht, damit es uns das Brot des Lebens werde."

(Benedictus es, Domine, Deus universi,/ quia de tua largitate accepimus panem,/ quem tibi offerimus,/ fructum terrae et operis manuum hominum:/ ex quo nobis fiet panis vitae.)

Aus den Worten "Brot, das wir Dir darbringen (offerimus!)", wird das abgeschwächte "wir bringen es vor dein Angesicht".

Auch die dazugehörende Geste ist in der deutschen Übersetzung abgeschwächt. Aus "Sacerdos, elevans aliquantulum patenam cum pane" - "Der Priester hebt die Patene mit dem Brot ein wenig empor(elevans)" wird "Der Priester hält die Schale mit dem Brot über den Altar."

Und schließlich heißt es im Gotteslob generell "der Priester ... spricht leise", während es im Lateinischen heißt "Sacerdos ... haec verba elata voce proferre potest" - "der Priester kann diese Worte mit erhobener Stimme sprechen". Die lateinische Fassung fügt dem Gebet an: "In fine populus acclamare potest" - "Am Ende kann das Volk ausrufen: Gepriesen sei Gott in Ewigkeit." Das 'Gotteslob' verschweigt das und fügt die Akklamation kommentarlos und in Klammern dem Gebet an. Der Vergleich zeigt, daß die lateinische Fassung noch Opferwort und

Opfergeste beibehält, während die deutsche "Übersetzung" das verschweigt. Der Vorgang wird vielmehr betont beiläufig dargestellt, die Worte sollen leise und ohne Beteiligung des Volkes gesprochen werden. Damit widerspricht die deutsche Fassung auch einem ausdrücklichen Wunsch von Papst Paul VI. Dieser hatte verlangt, "die vorgesehenen Formeln des Priesters bei der Gabenbereitung sollten nicht lateinisch und still und damit bloß vom Zelebranten vollzogen, sondern in der Volkssprache und laut von ihm gesprochen werden (was sowohl

den Gesang als auch volle Stille in diesem Teil ausgeschlossen hätte)."19

Danach gießt der Priester Wein und ein wenig Wasser in den Kelch und spricht leise: "Wie das Wasser sich mit dem Wein verbindet zum heiligen Zeichen, so lasse uns dieser Kelch teilhaben an der Gottheit Christi, der unsere Menschennatur angenommen hat."

(Per huius aquae et vini mysterium/ eius efficiamur divinitatis consortes/ qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.) Bemerkenswert hier die Wiedergabe von "Mysterium" durch "heiliges Zeichen".

Es folgt ein Gebet zum Thema Wein, das dem Gebet zum Thema Brot in Form und begleitender Gestik entspricht:

"Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns den Wein, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit. Wir bringen diesen Kelch vor dein Angesicht, damit er uns der Kelch des Heiles werde."

(Benedictus es, Domine, Deus universi,/ quia de tua largitate accepimus vinum/ quod tibi offerimus,/ fructum vitis et operis manuum hominum:/ ex quo nobis fiet potus spiritalis.)

Überflüssig zu sagen, daß das 'Gotteslob' in Übersetzung und Gestik wieder in der gleichen Weise verfährt wie beim Thema Brot.

Kritiker sehen in diesen Texten, die z.T. auf ausdrückliche Wünsche von Paul VI. zurückgehen,²⁰ Anklänge an jüdische Erntedankgebete, die zur katholischen Meßtheologie nicht paßten.

Als Beispiel sei hier Georg May erwähnt. Er schreibt zu den neuen Texten:

"Die neuen Gebete zum Offertorium sind kümmerliche Surrogate und lassen die Hinordnung der Gaben auf die Erneuerung des Kreuzesopfers, das ein Sühnopfer für die Sünden der Welt ist, vermissen. Es fehlt ihnen auch die spezifische Formulierung, die die Rolle der Kirche bei der Repräsentation des Kreuzesopfers aussagt; sie lassen das Opfer der Kirche im eucharistischen Opfer nicht klar genug hervortreten.

¹⁹ so E.J. Lengeling, einer der 'Reformer', zit. bei May, Die alte und die neue Messe, S. 46 A 176

²⁰ vgl. May, Die alte und die neue Messe, S. 46 A 176

Die Ausdrücke 'Panis vitae' (Brot des Lebens) und 'Potus spritalis' (geistlicher Trank), zu denen die Gaben werden sollen, sind nicht genügend eindeutig. Mit ihnen läßt sich eine Transsignifikation (eine veränderte Zeichenhaftigkeit) ebenso decken wie eine Transsubstantiation (Wesensverwandlung). Warum sagt man nicht, daß aus den Gaben 'der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus' werden sollen? Es soll sich doch bei den Gebeten der hl. Messe nicht jeder denken können, was er will, sondern er soll denken, was von der Kirche gelehrt wird.

Die neuen Gebete bei der Gabenbereitung dienen mithin der Verharmlosung des Geschehens der hl. Messe. Sie geben sich als Tischgebete oder Formeln einer Art Erntedankgottesdienst. Darin liegt nicht nur eine Verarmung, sondern eine Verfälschung."²¹

Wenn man die Gebete positiv sehen will, könnte man sagen: In der Gabenbereitung wird das jüdische Opferwesen rekapituliert. Es ist in der hl. Messe - entsprechend dem hegelschen Wortspiel - in dreifacher Weise "aufgehoben":

- 1.) "aufgehoben", weil es ein Ende findet und durch das Opfer des Neuen Bundes ersetzt wird.
- 2.) "aufgehoben", weil es auf diese Weise und an diesem Ort der hl. Messe aufbewahrt wird. und
- 3.) "aufgehoben", weil es in verwandelter Form auf eine höhere Ebene emporgehoben wird.

Daß diese Texte allerdings nicht alle Themen, Formen und Motive des klassischen Offertoriums ersetzen können, wird noch genauer zu zeigen sein.

Im Novus Ordo schließt sich dann ein kurzes stilles Gebet der Demut mit der Bitte um Annahme des Opfers durch Gott an. Hier bleibt auch im Gotteslob das Wort "unser Opfer" erhalten:

²¹ May, Die alte und die neue Messe, S. 65 f

"Herr, wir kommen zu dir mit reumütigem Herzen und mit demütigem Sinn. Nimm uns an und gib, daß unser Opfer dir gefalle."

(In spiritu humilitatis et in animo contrito/ suscipiamur a te, Domine;/ et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie/ ut placeat tibi, Domine Deus.)

Fakultativ kann nun eine Inzens folgen.

Der Text zur Händewaschung besteht aus einem einzigen Satz: "Herr, wasche ab meine Schuld, von meinen Sünden mache mich rein." (Lava me, domine, ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me.) Da auch dieser Text leise zu sprechen ist, können die "Zuschauer", es sind ja oft nur noch solche, keine Mitbeter, hier nur noch den äußeren Ritus wahrnehmen.

Dem zwiespältigen Wesen von Papst Paul VI. entsprechend, hat er darauf Wert gelegt, das "Orate fratres" samt "Suscipiat" zu erhalten. Nur die "Schwestern" sind in der Anrede hinzugekommen. Fairerweise muß allerdings gesagt werden, daß es auch mittelalterliche Textvarianten gibt, in denen die "Schwestern" schon vorkamen.

Für die Einstellung der liturgischen Reformatoren ist es bezeichnend, daß es zur Erhaltung dieses Gebetes eines päpstlichen Machtworts bedurfte. Zu sehr war und ist vielen wie den "Reformatoren" des 16. Jahrhunderts die Rede vom Opfer ein Greuel. Nur die Deutung als Lobopfer, die auch den Protestanten möglich erscheint, konnte sie überhaupt mit diesem Text versöhnen.²²

Dieses Gebet erscheint den liturgischen Revolutionären aber auch deshalb besonders anstößig, weil es eine der wenigen Stellen ist, an denen die Rolle des Priesters noch eigens Erwähnung findet, heißt es doch da: "Betet Brüder …, daß mein und euer Opfer Gott … gefalle." Dieses "mein und euer" ist deshalb in der erwähnten liturgischen Kommission "nicht unumstritten". Deshalb soll das ganze Gebet nach deren Plänen "ersatzlos gestrichen" werden. Statt dessen soll - ohne

²² vgl. Graf, Liturgiereform S. 10

das Wort 'Opfer' - gebetet werden: "Lasset uns beten zu Gott, dem allmächtigen Vater, daß er die Gaben der Kirche annehme zu seinem Lob und zum Heil der ganzen Welt."²³

Die Kommission plant darüberhinaus noch eine Reihe weiterer Änderungen im genannten Sinne: Die Gebete über Brot und Wein sollen fakultativ werden. Es wird angemerkt, "daß der Priester die Schale und später den Kelch an dieser Stelle nur 'ein wenig' über den Altar halten soll. Es ist eine Geste des Aussonderns. nicht des Darbringens wie bei der abschließenden Doxologie des Hochgebetes." Auch das Gebet zur Vermischung von Wasser und Wein wird fakultativ. Bei den Gesängen wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß darin "nicht die eigentliche Darbringung, wie sie das Hochgebet enthält, vorweggenommen" wird. Wenn keine Ministranten "oder Ministrantinnen" anwesend sind, entfällt auch die Händewaschung.²⁴

Faßt man alle geplanten Änderungen zusammen, so besteht bei der 'Gabenbereitung' in der Tat kaum noch ein erkennbarer Unterschied zu dem vorhin zitierten protestantischen Ritual.

4. Die historische Entstehung des kleinen Kanon

Nach Jungmann gab es in der alten Kirche zunächst keinen Bereitstellungsritus.²⁵ Die Opferelemente standen schon auf dem Tisch. Jungmann vermutet dahinter eine bewußte Distanzierung vom heidnischen und jüdischen Opferwesen.

Aber schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ändert sich das. In dieser Zeit mußte sich die Kirche mit der Gnosis auseinandersetzen, die in ihrem Spiritualismus die Materie verachtete. Die allgemeine, die katholische Kirche schenkte deshalb - man könnte sagen demonstrativauch der materiellen Schöpfung deutliche Aufmerksamkeit. Die alten

²³ Nagel, S. 37 f.

²⁴ Zitate bei Nagel, S. 33 ff

²⁵ vgl. für das Folgende MS II, S. 1 - 3

Theologen bzw. Kirchenväter Tertullian, Hippolyt und Cyprian berichten vom Herbeibringen der Gaben durch die Gläubigen. Tertullian bezeichnet dieses Tun als an Gott gerichtetes "offerre", also "opfern". Hippolyt spricht von "Oblatio", also "Darbringung". Unser Wort "Opferung" für diesen Teil der hl. Messe soll allerdings nach vorherrschender etymologischer Zuordnung nicht von "offerre", "darbringen", abgeleitet sein, sondern von "operari", dem "lateinischen Fachausdruck für den kultischen Dienst". 27

Dieser Opfergang, der nicht nur die Opferelemente Brot und Wein sondern viele andere Gaben einbezog, erreichte dann vorübergehend einen immer größeren Umfang und eine entsprechende zeitliche Ausdehnung. In Afrika wurde dazu schon zur Zeit des hl. Augustinus gesungen. Im römischen Stationsgottesdienst fehlte der Gesang noch. Diesen Gesang, der meist den Psalmen entnommen wurde, bezeichnet man bis heute mit dem gleichen Wort wie die ganzen Riten: "Offertorium". Als der allgemeine Opfergang entfiel, blieb von dem Gesang nur noch die Antiphon übrig. Weil der Opfergang in den Totenmessen länger erhalten blieb, finden wir dort noch ein längeres, theologisch übrigens besonders interessantes Offertorium.

Aus den vorhandenen Gaben des Volkes wurde vom Priester nun ausgewählt, was für die hl. Messe nötig war. Diese Gaben wurden vom Priester auf den Altar niedergelegt. Diese "Superpositio" war in der römischen Liturgie zwar wohlgeregelt, fand aber ohne Gebete in aller Stille statt. Erst das fränkische Liturgieverständnis forderte für alles liturgische Tun auch begleitende Worte. Darin sehen Liturgiker den historischen Ursprung der Oblationsgebete.³⁰ Sie werden also erst seit dem 9. Jahrhundert an dieser Stelle gesprochen. Gleichwohl haben

Fundstellen bei MS II, S. 2 f

²⁷ Schnitzler, S. 212; vgl. MS II, S. 3 A 7

²⁸ MS II, S. 33. Solche Erkenntnisse lassen sich vor allem aus den ältesten erhaltenen Meßformularen gewinnen, in diesem Fall aus dem fehlenden Offertoriumsgesang in der Karsamstagsmesse. MS II a.a.O.

²⁹ vgl. MS II, S. 36

³⁰ vgl. MS II, S. 49 und 63 sowie Schnitzler, S. 132

einzelne Teile dieser Gebete einen wesentlich älteren Ursprung, nur war ihr ursprünglicher Ort ein anderer.

Bei der Entstehung des Oblationskreises spielte übrigens auch die byzantinische Liturgie eine gewisse Rolle. Dort nimmt der "große Einzug" die entsprechende Funktion ein. Die Gaben werden in feierlichem Zug, von Gesängen begleitet, von einem Nebenraum an den Altar getragen. Die dabei verwendeten Worte wurden z.T. als proleptische Verehrung der Gaben verstanden - und deshalb kritisiert, doch können sie auch als Huldigung für den Priester verstanden werden.³¹ Auch hier waren gallische und fränkische Kirche ähnlichen Riten gegenüber aufgeschlossener als das sehr nüchterne Rom. 32 Selbst alttestamentliche Bräuche übernahmen die Franken gern. So ist wohl auch die Weihranchinzens der Gaben und des Altars von dort übernommen worden.³³

Als Opfermaterie hat sich im Abendland nach dem Vorbild Christi ungesäuertes Brot durchgesetzt; das wurde später verbindlich vorgeschrieben. Im Orient hingegen nimmt man gesäuertes Brot. Seit dem 7. Jahrhundert wird verlangt, daß das Hostienbrot eigens zubereitet wird. Damit es sich leicht brechen ließ, wurde es mit einer Kreuzkerbe versehen, später auch mit anderen Brotstempeln, vor allem dem Christusmonogramm. Außer dem kreisrunden, etwas größeren Brot für die Priester buk man in den Klöstern für die Gläubigen schon fertige "Partikel", die seit dem 11. Jahrhundert "Oblata", "Dargebrachtes", seit dem 13. Jahrhundert auch mit dem Fachausdruck für die Opfertiere proleptisch "Hostien" genannt wurden.34

Bei der Opfermaterie Wein wurde zunächst roter bevorzugt, seit dem 16. Jahrhundert wegen des weißen Purifikatoriumstüchleins hingegen weißer.

ygl. MS II, S. 5f
 ygl. MS II, S. 6 und Schnitzler, S. 192

³³ vgl. Schnitzler a.a.O. und MS II, S. 85

³⁴ vgl. MS II, S. 38 ff

Seit ältester Zeit wird dem Wein eine kleine Menge Wasser beigemischt. Dieser Brauch wurde mit unterschiedlichen Begründungen schon von den Kirchenvätern verteidigt, u.a. von Luther im 16. Jahrhundert abgelehnt und vom Konzil von Trient erneut eingeschärft. Die Händewaschung hat von Anfang an symbolische Bedeutung. Sie ist schon im 4. Jahrhundert in Jerusalem - wenn auch an früherer Stelle - nachweisbar. Auch die Gläubigen wurden, man denke etwa an das Asperges, in verschiedener Form in diese symbolische Reinigung einbezogen. Erst später begründete man die Händewaschung auch mit der Notwendigkeit, nach den Berührungen des Opfergangs und vor dem Beginn des Kanons die Hände nochmals von allem Irdischen reinigen zu müssen. Dem fränkischen Liturgiebedürfnis entsprechend wurde auch dieser Ritus dann mit dem Gebet passender Psalmverse verbun-

Seit dem 8. Jahrhundert wendete sich der Zelebrant nach Niederlegung der Gaben zu den übrigen Priestern mit der Bitte, für ihn zu beten. Eine formulierte Antwort fehlte zunächst noch, wie sich aus der römischen Karfreitagsliturgie ablesen läßt. Erst seit dem 11. Jahrhundert hat sich von Italien aus dann die heutige Antwort des "Suscipiat" allmählich durchgesetzt.³⁷

Die "oratio super oblata" hingegen ist sehr alt. Ihre Texte gehen z.T. ins 4. Jahrhundert zurück, vielleicht sind manche noch älter. Wie das Tagesgebet und das Schlußgebet hat sie die klassische Strenge und Kürze der römischen Liturgie. Wiederum sind es fränkische Einflüsse, die sie seit dem 8. Jahrhundert zum "Stillgebet", zur "Sekret" werden ließen. Man wollte damit den Bezug zum Geheimnis des Kanons verdeutlichen, der ja auch nicht von Anfang an leise gesprochen wurde. 38

den 36

³⁵ vgl. MS II, S. 45 ff

³⁶ MS II, S. 91 ff

³⁷ MS II, S. 99 ff

³⁸ vgl. MS II, S. 109 ff und Schnitzler, S. 155

5. Die einzelnen Teile des "kieinen Kanon"

5.1 Der Beginn des "Oblationskreises"

Nach Credo bzw. Evangelium wendet sich der Priester mit dem "Dominus vobiscum" dem Volk zu und spricht nach dem "Et cum spiritu tuo" vernehmbar "Oremus" - "Lasset uns beten". Darauf folgt jedoch nicht, wie bei Tagesgebet, Schlußgebet oder vor dem Paternoster ein laut gesprochenes Gebet. Der Priester spricht vielmehr leise den Offertoriumsvers, der meist den Psalmen entnommen ist.

Diese Gebetsaufforderung kann damit als Appell an alle verstanden werden, sich mit ihrem Gebet im Geiste dem Priester anzuschließen und sich selbst für das Opfer Christi zu bereiten. Statt sitzend den Ablauf der Vorbereitungen zu beobachten, ist es deshalb angemessener, in kniender Haltung sich in Wortlaut oder eigenen Gebetsformulierungen den leise gesprochenen Gebeten des Priesters innerlich anzuschließen. Erst am Ende dieses Teils der hl. Messe folgt gleichsam als Zusammenfassung unserer inneren Vorbereitung das klassisch knapp formulierte Gabengebet der Sekret. Ihm fehlt bezeichnenderweise das einleitende Oremus, so daß der ganze Oblationskreis mit seinen Riten wie ein einziges Vorbereitungsgebet erscheint, das mit dem laut gesprochenen "Per omnia saecula saeculorum" zu Präfation und Kanon überleitet.

5.2 Der Offertoriumsvers

Der vom Priester nach dem "Oremus" gesprochene Psalmvers des Offertoriumsgesangs ist eine letzte Erinnerung an den Opfergang an dieser Stelle. Wie beim Einzug (Introitus), bei der Evangeliumsprozession (Graduale) und beim Kommuniongang (Communio) wird auch hier der Weg, den Altardienst bzw. Gläubige gehen, vom Psalmengesang begleitet.

In der konzentrierten Form der von einem einzelnen Priester ohne großen Altardienst gefeierten Messe klingt darin zumindest ein Leitmotiv für den Geist an, in dem wir die hl. Messe an diesem Tag mitfeiern sollen. Der Offertoriumsvers handelt also keineswegs regelmäßig vom Opfer. Er nimmt vielmehr den freudigen, dankenden, betrachtenden oder fürbittenden Grundton wieder auf, den schon die anderen Psalmverse, dem Charakter der Tagesmesse entsprechend, angeschlagen haben.³⁹

5.3 Suscipe, sancte Pater

Nach dem Offertoriumsvers nimmt der Priester das in der Tagesfarbe gehaltene Kelchvelum vom Kelch, die Ministranten geben ein Klingelzeichen und machen so deutlich, daß der gleichbleibende Teil der Opferungsgebete und -riten begonnen hat. Der Priester hält die Patene mit der Hostie darbringend empor. Das dazu gesprochene Gebet beginnt gleich mit dem Wort, das als Leitmotiv diesen Teil der hl. Messe durchzieht. "Suscipe, sancte Pater", "Nimm an, heiliger Vater ... diese Opfergabe".

³⁹ Weil in der Totenmesse die Gabenprozession historisch länger erhalten blieb, wurde auch die längere Form des Offertoriums beibehalten. Es bereitete manchen Theologen einiges Kopfzerbrechen, weil es von den Seelen der Verstorbenen darin heißt "libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu". Das könnte wörtlich als Bitte um Befreiung aus der Hölle verstanden werden, aus der es ja keine Rettung geben kann. Der folgende Vers macht allerdings mit ähnlichen Formulierungen klar, daß sie dem schon aufgesperrten Rachen des Löwen entrissen werden sollen "ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum", "damit sie nicht die Unterwelt verschlinge und sie nicht in die Finsternis stürzen". Die Texte stellen also in dramatischer Form die Todesstunde vor Augen, in der sich entscheidet, ob der Mensch durch die Gnade Gottes gerettet wird oder der Verdammung verfällt. (vgl. Gihr, S. 451 f und Anmerkungen sowie Jungmann, MS II, A 26, der hier "noch nicht theologisch Durchgeklärtes" sieht.) Es versteht sich, daß dieser Text der sog. Liturgiereform zum Opfer fiel. Das Thema Hölle wie die Rede von den "Seelen" der Verstorbenen paßte ja nicht mehr zum neuen theologischen Geist.

In einem kurzen Gebet nach der Darbringung des Kelches heißt es bald darauf: "Suscipiamur a te, Domine" - "Wir mögen von Dir, o Herr, aufgenommen werden". Hier wird in schöner Weise deutlich, daß es in der Opferung immer um zwei Themen geht: die Vorbereitung unserer Gaben und unsere Selbstaufopferung.

Nach der Händewaschung beginnt das Aufopferungsgebet zur Heiligen Dreifaltigkeit erneut mit dem "Suscipe": "Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem".

Zum vierten Mal antworten wir auf das "Orate fratres" des Priesters mit dem "Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis" - "Der Herr nehme das Opfer an aus deinen Händen" und schließlich wird an vielen Tagen in der Secreta zum fünften Mal dieses Wort aufgenommen. Es ist diese Grundhaltung des Christen, die der hl. Ignatius von Loyola in seinem berühmten Gebet "Suscipe …" - "Nimm hin, o Herr, meine ganze Freiheit …" zusammengefaßt hat. 41

Mit dem Gebet "Suscipe, sancte Pater" vollzieht der Priester "an der Materie des Brotes eine 'Vorweihe'", ähnlich der, die auch an den anderen Erfordernissen des Gottesdienstes wie Altar, Kelch, Patene usw. vollzogen wird. ⁴² All diese Dinge werden aus den Alltagsgegenständen ausgesondert und damit zu einer heiligen Sache.

Zur darbringenden Erhebung der Patene mit der Hostie kommt ferner ein Kreuzzeichen mit Hostie und Patene über dem Altarstein. Mit dieser Segensgeste wird klar, daß es sich um kein vom Kreuzesopfer Christi losgelöstes Opfergeschehen handelt, sondern daß es mit diesem in notwendigem Zusammenhang steht

5.4 Der Subdiakon mit dem Velum

Der Subdiakon, der im levitierten Hochamt den Kelch herbeigebracht hat, steht danach bis zum Paternoster mit der verhüllten Patene vor

⁴⁰ Z.B. Quatember-Freitag im Advent; 26. Dezember; 27. Dezember; 1. Januar; Oktav von Erscheinung usw.

⁴¹ vgl. Schnitzler, S. 166

⁴² MS II, S. 120

dem Altar. Mit dieser Haltung wird zum einen verdeutlicht, daß schon den Geräten, die dazu bestimmt sind, mit dem Leib und dem Blut Christi in Berührung zu kommen, besondere Sorgfalt und Ehrfurcht zuteil wird - wieviel mehr natürlich dem Leib und Blut Christi selbst. In dieser Position wartet der Subdiakon aber nicht nur darauf, bis zur Brotbrechung die Patene wieder auf dem Altar gebraucht wird. (Die Altäre waren früher viel kleiner, die Patenen, die alle Kommunionpartikel für die Gläubigen aufnehmen mußten, viel größer.) Er erinnert nach der Aussage von Liturgikern vielmehr auch an einen älteren römischen Brauch:

An der Papstmesse konnten schon bald nicht mehr alle Gläubigen teilnehmen. Deshalb feierten auch die Kardinalpriester in ihren Kirchen die hl. Messe. Um aber an die ursprüngliche Einheit der Feier zu erinnern, "sandte der Papst aus seiner Messe ein Stück der konsekrierten Hostie. Dieses sog. 'Fermentum' brachte ein Akolyth in sorgfältiger Verhüllung, bis es dann beim Mischungsritus vor der Kommunion in den Kelch gesenkt wurde. "⁴³

Deshalb kann uns der Subdiakon mit dem Velum auch an das eine Opfer Christi und an die eine Kirche Christi erinnern, die dieses Opfer feiert.

5.5 Vermischung des Weins mit Wasser

Ehe der Priester den Kelch mit Wein darbringend emporhebt, fügt er dem Wein ein Tröpfchen Wasser bei, das er zuvor mit einem Kreuzzeichen gesegnet hat. Diese Vermischung entspricht sicher dem orientalischen Brauch, den Wein nicht ungemischt zu trinken.

Aber bei diesem Ritus drängten sich weitere Deutungen geradezu auf. Man kann in diesem Gemisch einen Hinweis auf die Seitenwunde Christi sehen, der Blut und Wasser entströmten.

Man kann in Wasser und Wein die beiden Sakramente der Taufe und der Eucharistie sehen, die beide aus dem Leiden Christi hervorgehen.

⁴³ vgl. Schnitzler, S. 199

Man kann darin die Verbindung zwischen Christus und der Kirche sehen, wobei das geringe Wasser im Meer der Gottheit verschwindet. "Wie Wein und Wasser sich verbinden, so gehen wir in Christus ein …" heißt es passend in einem Opferungslied.⁴⁴

Endlich kann die Mischung auch als Hinweis auf die Menschwerdung Christi gesehen werden, in der sich göttliche und menschliche Natur verbinden.⁴⁵

Seit dem 11. Jahrhundert wird dazu eine um die Worte "durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines" ergänzte alte römische Weihnachtsoration aus dem 4. Jahrhundert gebetet:

"Gott, Du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert; laß uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit Dessen, der Sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen: Jesus Christus."

Konsequenterweise lehnten die monophysitischen Armenier, die in Christus nur die göttliche Natur sehen, die Beimischung ab, während die Kirchenväter sie mit Hinweisen auf die verschiedenen Deutungsebenen verteidigen.

Auch Luther lehnte die Beimischung ab. Entsprechend theologischen Überlegungen des Mittelalters, daß in der hl. Messe "nicht nur Christus, sondern auch die Kirche dargebracht wird" und es dazu notwendigerweise eines Priesters bedarf, sah er in einer solchen Symbolik "das reine Gotteswerk durch eine menschliche Beimischung herabgemindert". Demgegenüber schärft das Konzil von Trient die Beimischung ein. 47

5.6 Darbringung des Weines und Selbstaufopferung

Nach der Mischung hebt der Priester den Kelch darbringend empor. Im Gebet dazu verwendet er im Gegensatz zur Darbringung des Brotes

⁴⁴ Gotteslob Nr. 490, Strophe 3

⁴⁵ vgl. Gihr, S. 458 ff

⁴⁶ vgl. MS II, S. 47 und Anm.

⁴⁷ vgl. DH 1748 und DH 1759

den Plural. Historisch dürfte das auf die helfende Beteiligung des Diakons an der Darbringung zurückzuführen sein.⁴⁸ Man darf darin aber auch eine Erinnerung daran sehen, daß in jeder hl. Messe der Priester eine unverzichtbare Rolle spielt, sie gleichzeitig aber auch ein Opfer der Kirche und insofern auch aller Gläubigen ist. Auch diese Darbringung wird durch ein Kreuzzeichen mit dem Kelch über dem Altar abgeschlossen.

Nach der Darbringung beider Opfermaterien ist der Ort, wo wir alle - der Text steht im Plural - wie schon erwähnt uns selbst Gott darbringen sollen. Nur so kann unser Opfer, wie es im Gebet heißt, Gott wohlgefallen. Da diese Selbstaufopferung "im Geiste der Demut und mit zerknirschtem Herzen" erfolgen muß, beugt sich der Priester nieder und berührt mit gefalteten Händen den Altar.⁴⁹

5.7 Oblationsepiklese

Danach hebt der Priester Augen und geöffnete Hände himmelwärts und fleht den Segen Gottes auf die Opfergaben herab mit den Worten: "Komm, Heiligmacher, allmächtiger ewiger Gott, und segne dieses Opfer, das Deinem heiligen Namen bereitet ist." Die Liturgiker sprechen hier von einer "epikletischen Segnungsformel", von Worten also, mit denen Gottes Geist auf die Gaben herabgerufen wird. Diese Epiklese spielt für das Empfinden der Ostkirche eine ebenso große Rolle bei der Konsekration wie das Sprechen der Wandlungsworte. Freilich folgt sie in den östlichen Riten auf den Konsekrationsakt, während sie ihm im Westen vorangeht. Außerdem sind sich die Liturgiker nicht sicher, ob die an dieser Stelle genannten Worte das exakte Pendant zu der östlichen "Herabrufung", "Epiklese", darstellen, es nicht eher in dem Gebet "Quam oblationem" unmittelbar vor der Wandlung zu sehen ist. 50

⁴⁸ vgl. MS II, S. 70 f

⁴⁹ vgl. Gihr, S. 468 ff

⁵⁰ vgl. Graf, Der römische Kanon, S. 18f

Welche göttliche Person unter dem "Sanctificator", dem "Heiligmacher", zu verstehen ist, wird ebenfalls uneinheitlich beantwortet. 51 Doch dürfte es unabhängig von allen historischen Argumenten sinnvoll sein, darin den Hl. Geist zu sehen, indem man sich gewisse Parallelen zwischen der Menschwerdung Christi und der Wandlung vor Augen hält. "Was immer der Heilige Geist berührt, das ist geheiligt und verwandelt." 52

5.8 Inzens

Im feierlichen Hochamt folgt nun die Inzens; Altar und Gaben werden beweihräuchert.

Weihrauch wurde in der Antike zur Reinigung der Luft den Vornehmen vorangetragen. Dadurch wurde er allmählich zum Königszeichen. In der Verfolgungszeit verwendete die alte Kirche wegen dessen Rolle beim Kaiseropfer keinen Weihrauch. Erst ab dem 4. Jahrhundert wurde er Papst und Bischof vorangetragen und nach dem Einzug in der Nähe des Altars aufgehängt. Er erinnerte daran, daß der König naht bzw. gegenwärtig ist.

Die Altarinzens kommt erstmals im Ritus der Kirchweihe vor; insofern ist sie in der hl. Messe auch Erinnerung und Erneuerung der Altarweihe.⁵³

Wiederum sind es die Franken, die etwa seit dem 9. Jahrhundert unter direkter Bezugnahme auf die Weihrauchopfer des Alten Bundes die Inzensation an dieser Stelle der hl. Messe einführen. Das nüchternere Rom folgt erst zwei Jahrhunderte später. Weiterhin wird aber - im Gegensatz zum Orient - die Bezeichnung Rauchopfer vermieden. "Offenbar sollte die Einzigkeit des christlichen Opfers - die durch die Erstreckung des Opferbegriffs auf Brot und Wein ja nicht geschmälert wird - in der Gebetssprache der Liturgie nicht unnötig verdunkelt wer-

⁵¹ vgl. MS II, S. 81 ff

⁵² so Gihr, S. 476

⁵³ vgl. Schnitzler, S. 189 ff

⁵⁴ vgl. MS II, S. 84 f

den. Auch die symbolische Handlung, in der das Rauchfaß vor der Inzensierung der Opfergabe zu Gott emporgehoben wurde, ist wieder fallengelassen worden."55 Geblieben ist der Vergleich mit unseren Gebeten, die wie Weihrauch vor Gottes Angesicht aufsteigen sollen.

Als neutestamentliche Bezugspunkte kann man an Eph 5,2 denken, wo von Christus gesagt wird, daß er "sich selbst für uns als Gabe und Opfer dargebracht hat Gott zu lieblichem Wohlgeruch", aber auch an Verklärung und Himmelfahrt, wo die Wolke an die Gegenwart Gottes erinnert.

Inzensiert wird zunächst dreimal in Kreuzesform über, dann dreimal in Kreisform um Hostie und Kelch. Die Kreuzesform wird verwendet, weil die Früchte der Gnaden dieses unblutigen Opfers vom Kreuzesopfer wie von einer Quelle hervorgehen, die Kreisform, weil wir in guten (rechts) wie in widrigen (links) Umständen durch die Kraft dieses Sakramentes unterstützt werden. 56

Es folgt die Inzensierung von Kreuz und Tabernakel, danach der Reliquien und nach Umschreitung des Altars auch der Personen. "Vom Opfer strömt die Gnade zunächst auf die Priester und durch deren Dienst auf die Gläubigen."⁵⁷ Alle dürfen daran Anteil haben, und wie Weihrauch in der Antike ein Heilmittel gegen die Krankheiten aus der Luft war, so dürfen auch wir darin zugleich eine Gabe und eine Mahnung zur Läuterung und Gesundung sehen. ⁵⁸ Auch wir sollen entsprechend unserer priesterlichen Würde durch unseren Wandel Wohlgeruch verbreiten. ⁵⁹

5.9 Händewaschung

Die öffentliche Händewaschung hat von Anbeginn eine symbolische Bedeutung, denn es versteht sich von selbst, daß man den Umgang mit

⁵⁵ MS II, S. 88 f

⁵⁶ deutsch nach Quarti, zit. bei Gihr S. 477 f A 3

⁵⁷ Gihr, S. 480

⁵⁸ vgl. Schnitzler, S. 195

⁵⁹ vgl. Gihr, S. 480 f

kostbaren Dingen und den Dienst vor Gott nicht körperlich beschmutzt vollzieht.

"In Jerusalem begann im 4. Jahrhundert die Messe der Gläubigen (also nach der Messe der Katechumenen, dem Wortgottesdienst W.G.) damit, daß der Diakon dem Zelebranten und den Presbytern, die den Altar umgaben, das Wasser reichte."

Der hl. Cyrill von Jerusalem beschreibt den Sinn dieser Handlung: Ihr habt gesehen, wie der Diakon dem zelebrierenden Priester Wasser darreicht zum Waschen. Er reicht es aber keineswegs zur Beseitigung körperlichen Schmutzes. Nein, dazu dient es nicht, da wir leiblich beschmutzt nicht in die Kirche treten. Diese Abwaschung ist ein Sinnbild, daß wir von allen Sünden und Vergehen rein sein sollen. Da nämlich die Hand ein Symbol des Handelns ist, deuten wir durch das Händewaschen die Lauterkeit und Untadelhaftigkeit unseres Tuns und Lassens an. Das Waschen der Hände ist also ein bedeutsames Zeichen des Reinseins von Sünde."

Wieder sind es die Franken, die das Bedürfnis haben, die Handlung mit Worten zu verknüpfen. Da bot sich der Psalm 25 (26) in besonderer Weise wegen des Verses 6 an: "In Unschuld will ich meine Hände waschen und den Altar umschreiten, Herr." Aber auch die folgenden Verse passen sehr gut: z.B. vor der Präfation der Hinweis auf die Großtaten Gottes, die der Priester mit der Gemeinde preist (V. 7 und 12), die Liebe zum Heiligtum (V 8), das Gegenbild der von Blutschuld beschmutzten Hände der Frevler (V 10) und die Bitte um Gnade und Erlösung (V 11).

Ort und Zeitpunkt der Händewaschung waren jedoch lange noch nicht exakt festgelegt, bis sie dann für die Epistelseite vorgeschrieben wurde, wo im Mittelalter oft das Sakrarium war, an dem das übriggebliebene Wasser, z.B. aus der Wäsche der Kelchtüchlein, ausgegossen wurde.

Auch wenn die Gläubigen nicht direkt an diesem Ritus Anteil haben, sind sie doch durch Weihwassernehmen beim Betreten der Kirche und

⁶⁰ MS II, S. 92

⁶¹ zit. nach Gihr, S. 482

durch das Asperges im Hochamt in den Geist dieser Handlung einbezogen.

5.10 Suscipe, sancta Trinitas

Während der Priester in den vorangegangenen Gebeten sich an den Vater und den Heiligmacher, den Heiligen Geist, gewendet hat, spricht er jetzt ausdrücklich und zusammenfassend von der "sancta Trinitas", der Heiligen Dreifaltigkeit, der das Opfer dargebracht wird.

Nachdem in verschiedenartigen Wendungen von Gott gesprochen wurde, ist diese Anrede gleichsam ein Schlußakkord, in dem die anderen Töne mitschwingen. Zwar ist auch das "Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto" ein Lobpreis der allerheiligsten Dreifaltigkeit, aber es ist gerade in unserer Zeit sehr wichtig, sich dieses tiefste Geheimnis der Offenbarung vor Augen zu halten.

Im klassischen Ritus sind es zwei Gebete, die diese Anrede gebrauchen. Eben unser "Suscipe sancta trinitas" und als Abschluß, unmittelbar vor dem Schlußsegen "Placeat tibi, sancta Trinitas". Beide Gebete wurden im Novus Ordo getilgt, so daß jegliche direkte Erwähnung der allerheiligsten Dreifaltigkeit fehlt. Bedenkt man ferner, daß die an den meisten Sonntagen verwendete Dreifaltigkeitspräfation jetzt nur noch einmal im Jahr gebetet wird, so entsteht eine empfindliche Lücke. Zwar wird hier meistens die Begründung vorgebracht, die Anrede "Heilige Dreifaltigkeit" sei erst relativ spät in die Gebetssprache gelangt, doch kann dies kein Argument sein, sie nicht zu verwenden; vor allem dann nicht, wenn man sieht, daß der allgegenwärtige Modernismus die Dreifaltigkeitslehre ablehnt und eine vage Gebetssprache bevorzugt, die auch Juden und Moslems mitvollziehen können.

Wenn aber nach der Lehre der Kirche die hl. Messe in ihrer letzten Finalität ein der allerheiligsten Dreifaltigkeit dargebrachtes Lobopfer ist, ⁶² wollen wir das auch ausdrücklich sagen und vor allem diese Gebete mit wachem Bewußtsein mitvollziehen.

⁶² vgl. etwa Ottaviani/Bacci: Kurze kritische Untersuchung des neuen 'Ordo Missae', S. 76

5.11 Der Abschluß des Oblationskreises

Nach diesem Gebet wendet sich der Priester ein letztes Mal vor dem Kanon den Gläubigen zu; erst beim "Ecce Agnus Dei" vor der Kommunion der Gläubigen wird er es wieder tun. Gerade jetzt, wenn er allein ins Heiligtum eintritt, versichert er sich des Gebets der Gläubigen. Er verweist in dieser persönlichen Gebetsbitte darauf, daß es sein und ihr Opfer ist, das Gott wohlgefällig werden soll. Und die Gläubigen bestätigen in ihrer Antwort die Rolle des Priesters: "Obgleich auch die Gläubigen das heilige Opfer mit darbringen, erwähnen sie hier doch bloß die Tätigkeit des opfernden Priesters, indem sie die Bitte aussprechen, der Herr möge das Opfer huldvoll annehmen 'aus seinen Händen'. Dies ist angemessen, weil dadurch angedeutet wird, daß der Priester als Diener und Organ Christi allein die wesentliche Opferhandlung vollziehe". Zugleich wird hier die Finalität des Opfers deutlich: ein Opfer zu Gottes Ruhm und Ehre und zugleich eine Segensquelle 'für uns und seine ganze heilige Kirche'.

Ohne ein "Oremus" schließt sich diesem inhaltsreichen Dialog die "Oratio super oblata", das Gebet über die Gaben, an, das in der christlichen Antike den Sinn all der vorangegangenen Handlungen in die Worte eines Gebets faßte. Das zugehörige "Oremus" steht ja wie erwähnt schon am Beginn des ganzen Oblationskreises. Auch wenn den Handlungen später die jeweils begleitenden Gebete hinzugefügt wurden, hat diese Oration ihre zusammenfassende Bedeutung nicht verloren. Sie fügt dem vorangegangenen gleichbleibenden Geschehen oft noch einen Hinweis auf das besondere Festgeheimnis des jeweiligen Tages hinzu, tut das aber so knapp und verhalten, wie es Kennzeichen der klassischen Tagesgebete ist.

Nicht nur in Alter und Sprachform lassen sich manche Vergleiche zum Kanon ziehen; auch inhaltlich schien den Menschen diese Bitte um

64 Gihr, S. 488

⁶³ vgl. Gihr, S. 162 f

Annahme der Opfergaben sowie die damit verbundene Selbstaufopferung so deutlich auf den Kanon hinzuweisen, daß auch diesem Gebet schon wie dem Kanon die bedeutsame Stille zugewiesen wurde. So wurde es zur "Sekret", zum Stillgebet. Von dieser Stille sind ganz parallel beim "kleinen" wie beim "großen" Kanon nur die gleichen letzten vier Worte ausgenommen: "Per omnia saccula saeculorum".

6. Die Bedeutung der Opferung in der hl. Messe

Unser Blick auf die Handlungen und Gebete der "Opferung" hat uns gezeigt, daß es sich hier weder nur um einen peripheren "Bereitstellungsritus" handelt, noch um eine unnötige Verdoppelung des Kanons oder gar um eine Verdunkelung des einen Opfers des Neuen Bundes.

Theodor Schnitzler hat die eigentliche Bedeutung treffend zusammengefaßt: Einmalig ist das Opfer Christi, "weil es alle Opfer der Menschheit in Vergangenheit und Zukunft in sich zusammenfaßt. ... Es entbindet aber uns Menschen nach Christus weder vom persönlichen, sittlichen Opfer noch vom Kultopfer, dem Ausdruck des sittlichen Opfers im Kult, im Angesicht der Gemeinschaft, in leiblicher und sinnfälliger Form. Ebensowenig war der Mensch vor Christus vom Opfer entbunden, und sein Opfer war ein wirkliches Opfer im sittlichen und im kultischen Sinne. So ist auch die Darbringung der Gaben bei der heiligen Messe im gleichen Sinne ein wirkliches Opfer wie die alttestamentlichen Opfer. Wie diese auf Christus vorauswiesen, so weisen die unseren auf Christus zurück."

Kern der Opferung ist die Gabendarbringung, diese Gaben aber sind ein Symbol für uns selber. Damit ist die Opferung ein anspruchsvoller Kultakt, er fordert Opfergesinnung und Liebe. Der Meister ist da und ruft uns. (vgl. Jo 11, 28 f) Unser Mitvollzug der Opferung zeigt, daß wir uns auf den Weg machen. 66

⁶⁵ Schnitzler, S. 202

⁶⁶ nach Schnitzler, S. 202 f

Literaturhinweise

Gihr, Nikolaus:

Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt 1922, Freiburg/Breisgau

Graf, Wolfgang:

Liturgiereform. Absichten des Konzils und nachkonziliare Entwicklung

1997, Siebnach

(= Schriften des Initiativkreises Augsburg, Heft 3)

ders.:

Die Liturgie-Enzyklika Mediator Dei von Pius XII. 1997, Siebnach (= Schriften des Initiativkreises Augsburg, Heft 6)

ders.:

Der römische Kanon. Das klassische Hochgebet der hl. Messe 1997, Siebnach

(= Schriften des Initiativkreises Augsburg, Heft 8)

Jungmann, Josef Andreas SJ:

Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe Zwei Bände, 1948, Wien; zitiert: MS II

May, Georg:

Die alte und die neue Messe. die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae

1975, Düsseldorf

(= Schriftenreihe der UNA VOCE-Deutschland e.V. Heft 8/1975)

Meyer, Hans Bernhard SJ:

Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters 1965, Paderborn

Nagel, Eduard (Hg.):

Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1 1995, Freiburg/Breisgau

Ordo Missae Ad usum fidelium Editio altera, 1986, Città del Vaticano

Ottaviani/Bacci (Hg.):

Kurze kritische Untersuchung des neuen 'Ordo Missae'

1971, Düsseldorf

(in: Liturgie und Glaube, Sammelband der Schriftenreihe UNA VOCE-Deutschland e.V. Heft 1-7, S. 67 - 92)

Schnitzler, Theodor:

Die Messe in der Betrachtung

Zwei Bände; 2. Band: Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung ... 1958, Freiburg/Breisgau

Inhaltsverzeichnis

1. Das Thema 'Opferung' in der Vortragsreihe	S. 3
2. Einige Gründe für die Unsicherheit	
im Umgang mit dem Offertorium	S. 5
3. Die Gabenbereitung im Novus Ordo	S. 9
4. Die historische Entwicklung des kleinen Kanon	S.14
5. Die einzelnen Teile des 'kleinen Kanon'	S.18
5.1 Der Beginn des 'Oblationskreises'	S.18
5.2 Der Offertoriumsvers	S.18
5.3 Suscipe, sancte Pater	S.19
5.4 Der Subdiakon mit dem Velum	S.20
5.5 Vermischung des Weins mit Wasser	S.21
5.6 Darbringung des Weines und Selbstaufopferung	S.22
5.7 Oblationsepiklese	S.23
5.8 Inzens	S.24
5.9 Händewaschung	S.25
5.10 Suscipe, sancta Trinitas	S.27
5.11 Der Abschluß des Oblationskreises	S.28
6. Die Bedeutung der Opferung in der hl. Messe	S.29
Literaturhinweise	0.00
LICENTIFICATION COST	6 30

In der Reihe der Schriften des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V. sind bisher erschienen:

Heft 1, Robert Kramer Zugänge zur alten Liturgie (Vortrag der Titurgischen Tagung in Köln 1998)

Heft 2, Walter Lang Auf dem Weg zum inneren Gebet bei der hl. Messe (Vortrag der Liturgischen Tagung in Maria Thann 1996)

Heft 3, Wolfgang Graf Liturgiereform. Absichten des Konzils und nachkonziliare Entwicklung Mit Anhang: Inseln schaffen. Womit man raoch heute beginnen kann

Heft 4, Robert Kramer
Soll der Pflichtzölibat abgeschafft werden?
Eine Auseinandersetzung mit den Kritikern des Priesterzölibats

Heft 5, Wolfgang Graf Waldstein Warum es eine objektive Wahrheit gibt

Heft 6, Wolfgang Graf Die Liturgie-Enzyklika MEDIATOR DEI von Pius XII. Zum 50. Jahrestag des Erscheinens der Enzyklika.

Heft 7, Robert Kramer (Hrsg.):

Denkschrift der 'Initiativkreise katholischer Laien und Priester' an die Bischöfe des deutschen Sprachraums zur Umfrage "Wie erleben Sie die 'neue Liturgie'?"

Heft 8, Wolfgang Graf
Der römische Kanon. Das klassische Hochgebet der hl. Messe.
(Vortrag der liturgischen Tagung in Maria Thann 1997)

Heft 9, Gertrud Dörner

Aufgabe und Bedeutung der Frau in der Kirche. Eine Auseinandersetzung mit der feministischen Position.

Heft 10, Hubert Gindert

Zur Situation der katholischen Kirche im deutschsprachigen Raum: Führungsstruktur und Unterwanderungsversuche

Heft 11, François Reckinger

Einig hinsichtlich der Rechtfertigung?

Kritische Überlegungen zu einem umstrittenen Dialogpapier

Heft 12, Walter Lang

Actuosa Participatio. Die bewußte, fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie

Heft 13, Giovanni Sala SJ

Das kirchliche Lehramt. Außerordentliches *und* ordentliches Lehramt unter dem Beistand des Heiligen Geistes

Heft 14, Klaus Pfeiffer

Die Alternative: Papsttreue katholische Jugend im Aufbruch (Referat beim Programm der Initiativkreise auf dem Katholikentag 1998 in Mainz)

Heft 15, Robert Kramer

Die stille hl. Messe (Vortrag der Liturgischen Tagung in Maria Thann 1998)

Heft 16, Wolfgang Graf

Die 'Opferung' in Novus Ordo und klassischem Ritus (Vortrag der Liturgischen Tagung in Maria Thann 1998)

Die Reihe wird fortgesetzt.

Bezugsadresse: Geistl. Rat Walter Lang, Aindorferstr. 129, D-80689 München; Tel./Fax: 089/561923. Die Selbstkosten der erschienenen Hefte betragen DM 5,- pro Heft zuzüglich Porto und Verpackung. Wir bitten um eine Spende auf eines unserer Konten mit dem Vermerk 'Schriften'