

Bemerkungen und Erwägungen zu den alkatholischen Liturgien [Fortsetzung]

Autor(en): **Rüthy, Albert Emil**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **53 (1963)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404418>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Bemerkungen und Erwägungen zu den altkatholischen Liturgien

(Fortsetzung)

Das Vaterunser

Die Stellung des Vaterunsers in unmittelbarem Anschluss an die Schlussdoxologie des Kanons ist eine Eigenart der römischen Messe, die bekanntlich auf Gregor den Grossen zurückzuführen ist. In den meisten alten Liturgien folgt es auf die Brotbrechung und steht so deutlich innerhalb des Kommunionsteiles, wie noch heute z. B. in der ambrosianischen Messe. In der byzantinischen Liturgie dagegen geht es wie in der römischen der Brechung voraus, ist aber vom Abschluss des Kanons durch eine Ektenie getrennt und wird nicht vom Priester, sondern vom Volke bzw. einem Vorbeter (Anagnosten) gesprochen. Die altkatholischen Liturgien haben mit Ausnahme von D 2¹⁾, worüber später noch zu sprechen sein wird, die Reihenfolge des MR²⁾ bewahrt: Schlussdoxologie des Kanons – Vaterunser mit Präambel – Embolismus (soweit vorhanden) – Brotbrechung – Friedensgruss. Das Vaterunser nimmt so eine Mittelstellung zwischen dem Konsekrationsteil und dem Kommunionsteil der Messe ein, indem einerseits die Bitten des erstern ihre letzte Besiegelung durch das Gebet des Herrn erhalten, andererseits aber vor allem mit der schon von Tertullian im eucharistischen Sinne verstandenen vierten Bitte auf die folgende Kommunion hingeblickt wird.

Das Vaterunser ist in allen von uns untersuchten Liturgien dem Zelebranten zugewiesen und wird im gesungenen Amt je nachdem im feierlichen oder im ferialen Gesangstone vorgetragen. Uneinheitlich ist aber die Behandlung der letzten Bitte. In N und S wird sie wie im MR von der Gemeinde gesprochen bzw. gesungen. In Th und D dagegen ist sie dem Zelebranten überlassen, und das Volk antwortet bloss mit *Amen*. Dadurch wird die Anteilnahme der Gemeinde am Vaterunser beträchtlich abgeschwächt, während sie sonst gerade durch die Übernahme der letzten Bitte besonders deutlich bezeugt, dass sie das ganze Gebet zu dem ihren macht.

Man kann hier die Frage aufwerfen, ob es nicht richtiger wäre, das ganze Vaterunser durch die Gemeinde sprechen zu lassen. So

¹⁾ Zu den hier verwendeten Abkürzungen s. IKZ 1960, 95.

²⁾ = Missale Romanum.

geschieht es z. B. in der gegenwärtigen Liturgie der Kirche von England, wo die Rubrik zum Vaterunser lautet: *Then shall the Priest say the Lord's Prayer, the people repeating after him every Petition.* Seit der Revision von 1552 wird es hier erst nach dem Abschluss der Kommunionsspendung gesprochen. Das erste *Book of Common Prayer* von 1549 hatte es noch an der gleichen Stelle wie das MR vom Priester sprechen und vom Volke mit der siebenten Bitte abschliessen lassen. Neuestens hat das gemeinsame Sprechen des Vaterunser auch in die römische Messe Eingang gefunden, zuerst im Rahmen der Karfreitagsliturgie nach dem *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* von 1955, und dann durch die Instruktion der Ritenkongregation vom 3. September 1958 allgemein für die gesprochene Messe, während für die Missa cantata der bisherige Modus beibehalten ist, was von N. M. Denis-Boulet ¹⁾ *une situation assez confuse* genannt wird. Es ist auch zu bedenken, ob nicht gerade das Gebet des Herrn der Gefahr der Abnützung durch ein häufiges gemeinsames Sprechen besonders ausgesetzt ist. Auf alle Fälle empfiehlt es sich, im gesungenen Amt bei der gesanglichen Rezitation durch den Zelebranten zu bleiben, die ja gerade die besondere Würde des Vaterunser hervorheben will. Wenn die Präfation feierlich gesungen wird, so ist das gleiche für das Gebet des Herrn sicher angemessen.

Was den Wortlaut des Vaterunser betrifft, so finden wir in N 60 eine Abweichung vom bisherigen Text der zweiten Bitte. Lautete diese in den früheren Ausgaben von N: *Uw rijk toekome*, so heisst es jetzt: *Uw koninkrijk kome*. Dabei wurde offenbar das *toekome* als wörtliche Übersetzung des lateinischen *adveniat*, wie es zum Teil auch im Deutschen üblich ist (so hatte z. B. die erste, noch inoffizielle Ausgabe von S 1879: *Zukomme dein Reich*), als veraltet empfunden, während *koninkrijk* das griechische *basileia* genauer wiedergeben soll.

In den deutschen Fassungen des Vaterunser begegnen uns Differenzen in der Anrede und in der fünften Bitte. Wenn wir den Wortlaut von Th, D und S mit dem Text des Matthäusevangeliums und der Didache vergleichen, so ergibt sich folgendes Bild:

Th:	in den Himmeln	—	unsere Schulden
D:	im Himmel	—	unsere Schuld
S:	im Himmel	—	unsere Schulden
Mt: (6, 9)	en tois ouranois	— (v. 11)	ta opheilêmata hêmôn
Did: (8, 2)	en tô ouranô	—	tên opheilên hêmôn

¹⁾ In: A. G. Martimort, *L'Eglise en Prière. Introduction à la Liturgie.* Tournai 1961 (S. 415).

Es zeigt sich, dass nur Th mit den beiden Pluralen genau dem Matthäus-Text entspricht (in der dritten Bitte hat auch Matthäus den Singular *hōs en ouranō*). Auch der Paralleltext bei Lukas (11, 4) hat in der fünften Bitte einen Plural: *tas hamartias hēmōn*. D und S mit ihren Singularen (S nur in der Anrede) dagegen folgen dem Text der Didache, was aber kaum bewusst geschehen ist; als S erschien (1880), war jedenfalls der griechische Text der Didache noch gar nicht bekannt, da er ja erst 1883 durch Metropolit Bryennios veröffentlicht worden ist.

In keiner der altkatholischen Liturgien erscheint die *Doxologie* nach dem Vaterunser, wie sie alle orientalischen Liturgien mit Ausnahme der äthiopischen, aber auch schon die Didache kennen. In der Chrysostomus-Liturgie wird sie nicht von dem Anagnosten gesprochen, der das Vaterunser selbst spricht, sondern vom Priester beigefügt. Aus den griechischen Liturgien ist sie dann in manche, vor allem jüngere Handschriften des Neuen Testaments eingedrungen und von da auch in die Druckausgaben der Reformationszeit. In der Absicht, den vollen biblischen Wortlaut gegenüber einer vermeintlichen Verkürzung auf katholischer Seite herzustellen, wurde die Doxologie in den reformierten kirchlichen Gebrauch übernommen und kam von da her auch in das Book of Common Prayer von 1552 (die erste Ausgabe von 1549 hatte sie noch nicht). Ihr Fehlen in der römischen und in den altkatholischen Liturgien bedeutet also keine Verkürzung des biblischen Wortlautes, denn die ältesten Handschriften kennen sie noch nicht. Die Doxologie ist vielmehr zunächst ein liturgischer Zusatz der Ostkirche.

Embolismus und Brotbrechung

In der römischen Messe folgt unmittelbar auf die letzte Vaterunser-Bitte ein Gebet, das man gewöhnlich als *Embolismus* (Einschaltung) bezeichnet. Mit seinen Anfangsworten *Libera nos ... ab omnibus malis* gibt es sich als eine Wiederaufnahme und Weiterführung der letzten Bitte zu erkennen. Nach einer Anrufung der Heiligen, von denen Maria, Petrus, Paulus und Andreas namentlich erwähnt sind, mündet es aus in eine Bitte um den Frieden. Ähnliche Gebete an dieser Stelle finden sich in allen alten Liturgien des Westens und Ostens mit Ausnahme der byzantinischen. Von den altkatholischen Liturgien haben aber nur N, Th 2 und D 2 den Embolismus beibehalten.

In N ist der lateinische Text wörtlich wiedergegeben, nur dass *semper* vor *Virgine* nicht übersetzt ist. Das ist schon im Confiteor und auch sonst überall der Fall, wo *semper Virgo* vorkommt. Gewiss besteht hier, wie auch im Deutschen, die sprachliche Schwierigkeit, mit dem Substantiv *maagd* (bzw. Jungfrau) ein Adverb zu verbinden, weshalb z. B. die Übersetzungen von Schott und Bomm sich damit helfen, dass sie ein Adjektiv einschieben («die allzeit *reine* Jungfrau»). Wenn man aber in N diesen Ausweg nicht gewählt hat, so vielleicht doch auch deshalb, weil man nicht über die Aussage des Credo hinausgehen wollte, das zwar wohl von der *Virgo Maria* spricht, nicht aber von der *semper Virgo*. In den deutschen Fassungen des Embolismus (in Th 2 und D 2) ist die Bitte um die Fürsprache der Heiligen überhaupt weggelassen. Sie ist offenbar auch in der römischen Messe erst später eingefügt worden, denn das Leonianische Sakramentar kennt einen Text des Embolismus ohne Erwähnung der Heiligen ¹⁾.

Die Brotbrechung ist durch die Rubriken des MR so geordnet, dass die beiden Brechungen während der Schlussdoxologie des Embolismus erfolgen und die kleine Partikel, nachdem man mit ihr beim Friedensgruss drei Kreuzzeichen über dem Kelche gemacht hat, unter dem Gebet *Haec commixtio* in den Kelch gegeben wird. Dieser Modus war in N beibehalten, aber ohne besonderes Mischungsgebet, das übrigens in keiner der altkatholischen Messordnungen vorhanden ist. Im Misboek von 1960 ist aber eine Änderung vorgenommen worden, indem die Rubrik über die Versenkung der Partikel nun *vor* dem Friedensgruss steht und die drei Kreuzzeichen bei diesem wegfallen. Auch Th 2 folgt der römischen Ordnung, bestimmt aber, dass der Zelebrant die Partikel während des Friedensgrusses in den Kelch fallen lässt; das Mischungsgebet fehlt ja auch hier. Da S weder Embolismus noch Mischungsgebet kennt, so verschiebt sich hier die Brechung, zugleich mit der Mischung, auf den Friedensgruss.

Th 1 und D 1 weisen ein besonderes Wort zur Brotbrechung auf, unter dem auch die Mischung geschieht:

Das Lamm, das da starb, *er (der Priester) bricht die Hostie in zwei Teile*, und uns versöhnet hat mit Gott durch sein Blut, *hier lässt er ein Teilchen der Hostie in den Kelch fallen*, ist würdig, zu nehmen Kraft und Reichtum, und Weisheit und Stärke, und Ehre und Preis und Lob.

¹⁾ Siehe L.C.Mohlberg, Sacramentarium Veronense. Rom 1956 (S.64, Nr. 483).

Das Wort ist eine Erweiterung von Off 5, 12 (vgl. Eph 1, 7). Es weist bereits auf den folgenden Agnus-Gesang hin, während dessen ja ursprünglich die Brotbrechung vorgenommen worden war. Auch in der Chrysostomus-Liturgie zeigt das Brechungswort des Priesters auf das Lamm Gottes hin:

Gebrochen und verteilt wird das Lamm Gottes, das, obwohl gebrochen, doch nicht zerteilt ist; das, obwohl immer verspeist, doch nicht aufgezehrt wird; das aber die heiligt, die seiner teilhaftig werden.

Zu vergleichen ist auch die anglikanische Messe von 1549, wo der Priester nach Vaterunser und Friedensgruss spricht:

Christ our Pascall lambe is offred up for us, once for al, when he bare our sinnes on hys body upon the crosse, for he is the very lambe of God, that taketh away the sinnes of the worlde: wherfore let us kepe a ioyfull and holy feast with the Lorde ¹⁾).

Eine Brechung des Brotes ist hier schon nicht mehr vorgesehen, und von 1552 an, da das Vaterunser hinter die Kommunion verlegt ist, verschwindet auch der obige Passus aus der englischen Liturgie.

In D 2, wo der ganze Teil zwischen der Schlussdoxologie des Kanons und dem Kommunionempfang neu geordnet ist, finden wir diese Reihenfolge:

1. Brotbrechung und Mischung, unmittelbar auf den Schluss des Kanons folgend, unter dem Gesang des Agnus Dei.
2. Der Friedensgruss, gegen die Gemeinde gewendet.
3. Der Friedenskuss, nur im feierlichen Hochamt.
4. Das Vaterunser, bis auf das *Amen* der Gemeinde vom Priester gesungen.
5. Der Embolismus, im Wortlaut von Th 2 etwas abweichend.

Eine eingehende Begründung für diese Umstellungen hat Kurt Porsch in seiner Abhandlung «Das Opfermahl und die Neuordnung seiner Gestalt ¹⁾» gegeben. Es sind bei diesem sehr beachtenswerten Versuch einer Neugestaltung vor allem zwei Momente hervorzuheben. Erstens soll das Vaterunser, hinter die Anordnung Gregors d. Gr. zurückgreifend, wieder in engem Zusammenhang mit dem Kommunionempfang treten und so deutlicher als eucharistisches Tischgebet in Erscheinung treten. Demgegenüber darf immerhin bemerkt werden, dass es auch seinen guten Sinn hat, das Vater-

¹⁾ Text nach: The Liturgy in English, ed. by Bernard Wigan. London 1962 (S. 20, Nr. 32).

unser – wie oben gesagt – sowohl rückwärts mit dem Kanon als auch vorwärts mit der Kommunion in Verbindung zu bringen.

Das zweite Anliegen besteht darin, den Gesang des Agnus Dei wieder zum Begleitgesang der Brotbrechung zu machen, zum *Confractorium*, wie die Mailänder Liturgie den entsprechenden, dort aber wechselnden Gesang benennt. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass der Brechungsakt vor der Einführung der kleinen Einzelhostien beträchtlich mehr Zeit in Anspruch nahm. Heute aber ergibt sich eine Disproportion zwischen dem kurzen Moment der Brechung und der Länge des Agnus-Gesangs.

Wir möchten aber auch die Frage stellen, ob es nicht gegenüber unseren heutigen Gemeinden und Gläubigen wichtig wäre, den Akt der Brotbrechung deutlicher ans Licht zu stellen und ihn nicht gewissermassen im Schatten des Agnus-Gesanges verschwinden zu lassen. Gewiss ist es richtig, dass die Brechung der Brote für die Kommunionsspendung zunächst eine praktische Notwendigkeit war. Aber es bleibt doch zu beachten, dass das «Brechen» in allen Einsetzungsberichten hervorgehoben wird und schon aus diesem Grunde der Gemeinde sichtbar gemacht werden sollte. Da heute eine praktische Notwendigkeit zum Brechen der Hostien nicht mehr besteht, so rückt dafür die symbolische Bedeutung des Brotbrechens um so mehr in den Vordergrund. Die Beziehung auf den Opfertod Jesu kommt schon in der weitverbreiteten Lesart zu 1 Kor. 11, 24 zum Ausdruck: «Dies ist mein Leib, der für euch *gebrochen wird.*» Sie erscheint auch in liturgischem Gebrauch z.B. in der Chrysostomus-Liturgie. Diesem Anliegen einer Sichtbarmachung des Brechungsmomentes scheint uns nun gerade das von Thürlings eingesetzte Brechungswort mit seinem Hinweis auf das geopfertete Gotteslamm in glücklicher Weise zu entsprechen.

Sollte aber eine solche Sichtbarmachung der Brechung nicht schon innerhalb des Einsetzungsberichtes stattfinden? Wir sind doch gewohnt, dort die einzelnen Handlungen Jesu durch illustrierende Gesten nachzubilden. Zu den Worten «(welcher) Brot nahm» ergreift der Zelebrant die Hostie; zu «seine Augen gen Himmel erhob» richtet er den Blick nach oben²⁾; zu «dir Dank sagte» neigt er das Haupt;

¹⁾ IKZ 46, 1956 (S. 214–226).

²⁾ Diese Worte haben allerdings in den biblischen Einsetzungsberichten keine Stütze; sie sind vielmehr eine liturgische Beifügung, in Anlehnung an die Einleitung des hohepriesterlichen Gebets (Joh. 17, 1; ähnlich auch bei der Speisung der Fünftausend, Matth. 14, 19 und Parall.).

zu «es segnete» macht er das Kreuzzeichen über der Hostie. In der Tat kennen manche mittelalterlichen Riten auch eine Andeutung des Brechens zu «fregit». In abgeschwächter Form findet sich dieser Brauch noch im heutigen Messritus der beschuhten Karmeliter ¹⁾).

Wir glauben aber nicht, mit Wickham Legg ²⁾ annehmen zu können, dass an dieser Stelle ursprünglich eine wirkliche Brechung vollzogen worden sei. Denn alle diese illustrierenden Handlungen sind spätere Einführungen. Die wirkliche Vergegenwärtigung der einzelnen Handlungen Jesu beim letzten Abendmahle geschieht nicht im engen Rahmen des Einsetzungsberichtes; sonst müsste ja auch die Kommunionsspendung bei den Worten «und seinen Jüngern gab» erfolgen, was praktisch unmöglich ist. Jene begleitenden Gesten haben eben nur illustrierenden, nicht aber vergegenwärtigenden Charakter.

Tatsächlich vollzieht sich die Vergegenwärtigung durch den ganzen eucharistischen Teil der Messe hindurch: das «Brot nahm» wird gegenwärtig gemacht bei der Zurüstung der Gaben im Offertorium; das «Dank sagte» (eucharistêsas) und «es segnete» (eulogêsas) geschieht durch das eucharistische Gebet (inkl. Präfation), das als Ganzes *eucharistia* und *eulogia* ist. Auf dieses folgt dann, ganz an ihrem Ort, die Vergegenwärtigung des «brach» in der Brechung der Hostie und darauf die des «seinen Jüngern gab» in der Kommunionsspendung. Die Brechung erfolgt also an dieser Stelle nicht bloss, weil sie einst für die folgende Austeilung des Abendmahles praktisch notwendig war, sondern auch entsprechend der Reihenfolge der Handlungen im Einsetzungsbericht.

Es zeigt sich bei dem Suchen nach einer Neuordnung der Partie um Vaterunser, Brotbrechung und Friedensgruss mit einiger Deutlichkeit, wie problematisch der Versuch einer Wiederherstellung älterer liturgischer Gestaltungen bleiben muss, wenn gewisse Voraussetzungen doch einfach anders geworden sind. So schiene uns die Verbindung der Brotbrechung mit dem Agnus-Gesang nur dann völlig sinnreich zu sein, wenn wir auch die kleinen Kommunionhostien aufgäben und die alte Weise des Brechens wieder einführten. Man stelle sich aber vor, wieviel Zeit es in Anspruch nehmen würde, wenn die Brote für hundert und mehr Kommunikanten gebrochen – wirklich gebrochen und nicht etwa mit dem Messer zerschnitten – werden müssten!

¹⁾ S. dazu Archdale A. King, *Liturgies of the Religious Orders*. London 1955 (S. 308–310).

²⁾ W. Legg, *Tracts on the Mass* (zitiert bei King a. a. O.).

Der Friedensgruss

Im Zusammenhang mit der Brotbrechung hatten wir schon mehrmals vom Friedensgruss zu sprechen. Wir wollen uns jetzt noch im besondern mit ihm befassen.

Seinem Wortlaut nach ist der Friedensgruss eine Erweiterung des bischöflichen Grusses *Pax vobis* vor der Kollekte, wie ihn das Caeremoniale Episcoporum im Pontifikalamt an Tagen mit Gloria statt des gewöhnlichen *Dominus vobiscum* vorschreibt. Seiner Funktion nach ist der Friedensgruss ursprünglich die Einladung zum Friedenskuss, von dem er aber durch spätere Verschiebungen getrennt worden ist. Mit Ausnahme des levitierten Hochamtes ist er jedoch auch im römischen Ritus allgemein zum Ersatz des letztern geworden.

Der deutsche Wortlaut ist in Th und D: «Der Friede des Herrn sei all(e)zeit mit euch.» Weniger gut ist die schweizerische Fassung: «Des Herren Friede sei und bleib *bei* euch.» Gegenüber der Antwort «Und *mit* deinem Geiste» tritt ein Wechsel der Präposition ein, der die Entsprechung von Gruss und Antwort beeinträchtigt. Überdies ergibt das «bleib bei euch» eine etwas unangenehme Kakophonie.

Statt der üblichen Antwort «Und mit deinem Geiste» hat Th 1: «Friede mit uns allen.» Hier scheint sich Thürlings an das *eiréné pasi* der byzantinischen Liturgie anzulehnen, das dort nach der Doxologie des Vaterunsers als Gruss des Priesters (mit der Antwort *kai tó pneumati sou*) erscheint, aber auch sonst die übliche Grussformel des Zelebranten an Stelle des römischen *Dominus vobiscum* ist.

Neu ist in D 1 und D 2 die Anordnung, dass der Friedensgruss zur Gemeinde gewendet und mit ausgebreiteten Händen zu singen sei. Das lässt sich sicher gut begründen, widerspricht aber der allgemeinen Regel, dass der Zelebrant dem Altare zugewendet bleibe, solange sich die konsekrierten Elemente auf ihm befinden.

D 2 sucht dem Friedenskuss wenigstens im feierlichen Hochamt wieder Eingang zu verschaffen, und zwar in der ursprünglichen Verbindung mit dem Friedensgruss. Wie wir schon oben festgestellt haben, stehen hier beide zwischen der unter dem Agnus-Gesang erfolgenden Brotbrechung und dem Vaterunser. Durch diese Umstellung ist zwar erreicht, dass Friedensgruss und -kuss direkt aufeinander folgen, was auch das einzig Richtige ist. Andererseits ergibt sich aber der Nachteil, dass nun der Friedenskuss durch Vaterunser und Embolismus zu stark von der Kommunion getrennt ist.

Man erkennt hier aufs neue, wie schwierig es ist, durch derartige Umstellungen eine im Laufe der Zeit herausgebildete Ordnung, auch wenn diese an sich nicht in allem glücklich ist, zu verbessern. Es wäre vielleicht doch besser gewesen, Vaterunser und Embolismus an ihrem Platze zu belassen, so dass der Friedenskuss unmittelbar zur Kommunion überleiten könnte.

Der „Friedenskreis“

Um Friedensgruss und -kuss hat sich in der römischen Messe mit der Zeit eine Folge von Texten herausgebildet, die alle durch das Wort «Friede» miteinander verbunden sind und die wir deshalb den *Friedenskreis* nennen möchten. Es sind folgende Stücke:

1. Der Schluss des Embolismus mit der Bitte «*da propitius pacem in diebus nostris*».
2. Der Gruss «*Pax Domini sit semper vobiscum*».
3. Der Schluss der dritten Agnus-Strophe «*dona nobis pacem*».
4. Das erste Gebet nach dem Agnus «*Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: Pacem relinquo vobis &c*». Es bildet nach der heutigen Ordnung der römischen Messe die unmittelbare Einleitung zum Friedenskuss und entfällt deshalb im Requiem, da in diesem die Pax nicht gegeben wird.

Gewiss ist dieser Zusammenhang ein sekundärer, der sich als spätere Schichtung über einem andern, ursprünglichen Zusammenhang gebildet hat. Er ist auch im gesungenen Amt weniger deutlich erkennbar als in der gesprochenen Messe, da Embolismus und Friedensgebet leise gesprochen werden und letzteres zudem unter dem Agnus-Gesang verschwindet. In den altkatholischen Messordnungen erscheint die Textfolge des Friedenskreises freilich nur in Th 2 und N vollständig erhalten, während in S der Embolismus, in D 2 das Friedensgebet fehlt, in Th 1 und D 1 sogar alle beide.

In der praktischen Gestaltung dürfte es sich empfehlen, zwischen dem gesungenen Amt und der bloss gesprochenen Messe zu unterscheiden, indem man dort mehr den ursprünglichen Zusammenhang und hier mehr den sekundären des Friedenskreises zur Geltung kommen lässt. Dies kann dadurch geschehen, dass der Zelebrant das Friedensgebet im ersten Falle während des Agnus-Gesanges leise spricht und damit zurücktreten lässt, im zweiten Falle aber nach dem gesprochenen Agnus ebenfalls laut spricht.

Das Agnus Dei

Der Text des Agnus folgt überall dem MR, auch darin, dass die dritte Strophe mit der Friedensbitte abschliesst.

N: Lam Gods dat wegneemt de zonden der wereld, ontferm U onzer. — geef ons de vrede.

Th: O du Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt, erbarme dich unser. — schenke uns den Frieden.

S: O du Lamm Gottes, das du hinwegnimmst die Sünden der Welt, erbarme dich unser. — schenke uns den Frieden.

D: Lamm Gottes, Du nimmst hinweg die Sünden der Welt, erbarme dich unser! — schenke uns den Frieden.

Im einzelnen ist zu den verschiedenen deutschen Fassungen folgendes zu bemerken. Diejenige von Th klingt zwar etwas weniger schwerfällig als die von S; aber die 3. Person des Verbuns («das hinwegnimmt») ist grammatisch falsch, da auf den Vokativ des Anfangs nur die 2. Person folgen kann. D löst den Relativsatz in einen Hauptsatz auf, was man vielleicht als «besser Deutsch» bezeichnen möchte. Es ist aber hier auf die Kritik dieses Verfahrens (das auch in der Übersetzung der Orationen angewendet wird) in E. J. Lengelings übrigens sehr eingehender und anerkennender Besprechung des neuen deutschen Altarbuches¹⁾ hinzuweisen, der die «sinnverschiebende Auflösung in nebengeordnete Sätze» beanstandet. Dadurch wird nämlich das logische Verhältnis der einzelnen Satzteile zueinander gestört. Der Relativsatz will nicht eine selbständige Aussage machen, sondern die Begründung für die folgende Bitte geben. Das heisst im Falle des Agnus-Textes: «Weil du die Sünden hinwegnimmst, darum können wir erwarten und bitten, dass du dich unser erbarmest.» Diese Relation kommt aber bei der Nebenordnung der Satzteile nicht mehr zum Ausdruck.

Wie wir bereits erwähnt haben, war das Agnus ursprünglich der Begleitgesang zur Brechung der Brote. Es wurde anfänglich vom Volke nach einer einfachen psalmodischen Weise gesungen, wie wir eine solche noch heute im Requiem haben (auch in der 18. Messe des römischen Kyriales «In Feriis Adventus et Quadragesimae»). Später wurde es vom Chor übernommen, und die Gesangsweisen wurden immer reicher und anspruchsvoller. Nie aber war es ein Gesang des Zelebranten, der ja mit der Brotbrechung beschäftigt war. Nur in der Missa lecta übernahm er dann das Sprechen des Agnus, da es sonst

¹⁾ In: Liturgisches Jahrbuch, 10. Jahr, Münster 1960 (S. 246–250).

überhaupt ausgefallen wäre. Hier war nicht mit einer grösseren Zahl von Kommunikanten zu rechnen, und die Einführung der kleinen Hostien machte die Brechung für die Kommunionsspendung vollends überflüssig. Noch später ist der Usus, dass der Zelebrant auch dann die Gesangstexte leise spricht, wenn sie vom Chore vorgetragen werden. Diese unnötige Verdoppelung ist denn heute auch in der römisch-katholischen Kirche wieder im Abbau begriffen.

Da das Agnus immer Gemeinde- oder Chorgesang war, empfiehlt es sich nicht, seinen Vortrag auf Priester und Gemeinde aufzuteilen, etwa in der Weise, dass letztere nur «erbarme dich unser» (bzw. «schenke uns den Frieden») singt. Erst recht falsch ist es, wenn der Priester zuerst das ganze Agnus laut spricht und es nachher noch durch Chor oder Gemeinde singen lässt. Das Sprechen des Agnus durch den Zelebranten ist ja nur Ersatz für das Singen, und es hat keinen Sinn, das Ursprüngliche und dessen Ersatz nebeneinander zu haben. Im gesungenen Amt soll daher das Agnus sofort nach dem Friedensgruss gesungen werden; es soll dann freilich auch wirklich ein Agnus-Gesang sein und nicht irgendein Lied! Während des Gesangs braucht der Zelebrant aber auch nicht den Agnus-Text leise zu sprechen, sondern er kann gleich mit den Gebeten vor der Kommunion beginnen, die nicht Gemeindegebete sind, sondern seiner persönlichen Vorbereitung dienen.

Was die Aufteilung des Agnus-Gesanges betrifft, so gibt das Graduale Romanum dafür folgende zwei Möglichkeiten an:

1. Ein oder mehrere Vorsänger singen jeweilen die Anfangsworte «Agnus Dei», und der Gesamtchor fährt fort: «qui tollis &c.»
2. Die erste Strophe wird von der einen Chorthälfte, die zweite von der anderen gesungen; die dritte Strophe wieder von der ersten Hälfte, aber die Schlussworte «dona nobis pacem» vom Gesamtchor.

Für die Requiemsmissen haben auch die altkatholischen Liturgien den Ersatz von «miserere nobis» durch «dona eis requiem» («schenke ihnen Ruhe») übernommen. Für den erweiterten Schluss der dritten Strophe finden sich folgende Übersetzungsvarianten:

MR: dona eis requiem sempiternam.

N: geef hun rust in eeuwigheid.

Th: schenke ihnen Ruhe, ewge Ruhe.

D: schenke ihnen ewige Ruhe.

S: gib den Entschlafenen Friede und ewige Ruhe.

Bern.

Albert Emil Rüthy