

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 54 (1964)
Heft: 2

Artikel: Bemerkungen und Erwägungen zu den altkatholischen Liturgien [Fortsetzung]
Autor: Rüthy, Albert Emil
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404432>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 28.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Bemerkungen und Erwägungen zu den altkatholischen Liturgien

(Fortsetzung)

Die Kommunion

a) Vorbereitende Gebete

Das Missale Romanum Pius' V. kennt zwei eigentliche Gebete vor dem Kommunionempfang: *Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi* und *Perceptio Corporis tui*. Das ihnen vorangehende Gebet *Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis* gehört noch zum sogenannten «Friedenskreis» und ist seiner Funktion nach Einleitung zum Friedenskuss, der allerdings nach heutigem römischem Ritus nur noch im levitierten Hochamte in mehr andeutender Weise erteilt und auch da bloss noch innerhalb des im Chore anwesenden Klerus weitergegeben wird. So verliert das Gebet im einfachen Amt und in der gesprochenen Messe seine ursprüngliche Beziehung, und es wird zugleich den beiden folgenden Gebeten nähergerückt. Der betende Priester wird dadurch veranlasst, entgegen dem primären Zusammenhang auch das erste Gebet schon im Hinblick auf seine folgende Kommunion zu sprechen und es damit als erstes von drei Vorbereitungsgebeten aufzufassen.

An sich wäre die Bitte, Christus möge uns im Abendmahlsempfang seinen Frieden geben, durchaus sinnvoll. Aber das Gebet selbst ist nicht so sehr auf diese individuelle Friedensgabe ausgerichtet als auf Frieden und Einigkeit als Gabe des Herrn an seine Kirche: «eamque (scil. Ecclesiam) ... pacificare et coadunare digneris.»

Es ist daher richtiger, das Gebet auch dann, wenn der Friedenskuss ausfällt (und dies ist ja in der weit überwiegenden Zahl der Messfeiern der Fall), nicht nach vorwärts zur Kommunion hin, sondern nach rückwärts zu verbinden. Auch ohne den Friedenskuss bleiben ja die übrigen Elemente des «Friedenskreises»¹, nämlich der Schluss des Embolismus, der Friedensgruss und die dritte Agnus-Strophe bestehen. Damit ordnet sich das Friedensgebet so oder so in einen weitem Zusammenhang um das Motiv des Friedens ein.

¹ Zum «Friedenskreis» s. den vorigen Artikel dieser Reihe (IKZ 53, 1963, S. 48).

Von den hier besprochenen altkatholischen Liturgien¹ haben N und S das Friedensgebet in genauer Übersetzung des lateinischen Textes, nur dass S den Schluss (Qui vivis et regnas...) samt dem Amen weglässt. In N wird das Amen den Messdienern zugewiesen, womit ein lautes Sprechen des Gebetes gefordert und auch tatsächlich geübt wird. Dagegen hat S die Rubrik: «Die folgenden Gebete werden leise gesprochen.»

Th 1 lässt das Gebet um den Frieden überhaupt weg und ersetzt es samt den zwei folgenden Gebeten durch ein einziges, längeres und von MR unabhängiges Gebet. Dies zeigt, dass Thürlings das Friedensgebet offenbar als erstes der drei Kommuniongebete auffasst, die er zu einem einzigen zusammenfasst. Th 2 lehnt sich enger an das MR an und hat alle drei Gebete. Das Friedensgebet weicht hier textlich nur wenig von S ab. Der wichtigste Unterschied ist die Änderung von «meine» in «unsere» (Sünden), womit das Gebet aus einem Privatgebet des Zelebranten zum Gebet der Gemeinde gemacht wird. Das Amen überträgt Th 2 (ähnlich wie N) dem Diakon bzw. dem Altardiener. – D hat das Friedensgebet weder in der ersten noch in der zweiten Messordnung.

Sowohl N wie S ordnen, in Übereinstimmung mit MR, an, dass das Gebet um den Frieden in den Messen für Verstorbene ausfalle. Der Grund dafür ist bekannt: im Requiem unterbleibt der Friedenskuss. Folgerichtig müsste dann allerdings das Gebet auch in den einfachen Ämtern und gesprochenen Messen wegfallen, die ja auch keinen Friedenskuss haben. Diese Unstimmigkeit kann damit begründet werden, dass sich in den gewöhnlichen Messen immerhin ein Anschluss des Friedensgebetes an das *dona nobis pacem* des Agnus ergibt; im Requiem aber schliesst es mit einer Bitte für die Verstorbenen (*dona eis requiem sempiternam*).

Als eigentliche Kommuniongebete bleiben in MR das zweite und dritte Gebet nach dem Agnus. Mit dem Friedensgebet haben sie die

¹ *Abkürzungen:* D = Altarbuch für die Feier der heiligen Eucharistie im katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland (Bonn 1959). – D 1, D 2 = erste bzw. zweite Messordnung in D. – MR = das Missale Romanum Pius' V. – N = Misboek ten dienste van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland (1. Aufl. 1909; 3. Aufl. 1941). – N 60 = dasselbe in 4., teilweise veränderter Ausgabe (1960). – S = Messliturgie der Christkatholischen Kirche der Schweiz (Bern 1880; 2., verbesserte und vermehrte Aufl., ebd. 1905). – Th = Liturgisches Gebetbuch, hg. von A. Thürlings (Mannheim 1885). – Th 1, Th 2 = erste bzw. zweite Messordnung bei Th. Der Text von Th wurde in alle folgenden Ausgaben von Altarbuch (1888) und Gebetbuch für die Altkatholiken Deutschlands bis auf die Neubearbeitung von 1959 (= D) übernommen.

Anrede an Jesus Christus gemeinsam. Im Gebiet des römischen Ritus wurden bis gegen Ende des ersten Jahrtausends alle Gebete an Gott den Vater gerichtet. Dagegen war die Anrede an den Sohn in der gallikanischen Liturgie sehr beliebt¹. Von dorthier hat sie dann ziemlich spät erst Eingang in die römische Messe gefunden. Die beiden Kommuniongebete des MR sind nun zwar in der gallikanischen Liturgie nicht direkt nachzuweisen. Aber sie sind im ehemals gallikanischen Raume erwachsen, und gallikanischer Gebetsbrauch wirkt in ihnen nach.

Ihrem Stil nach sind beide Gebete nicht eigentlich liturgische, sondern private Gebete, wie die Ich-Form zeigt. Die älteren liturgischen Quellen wiesen überhaupt keine besonderen Kommuniongebete auf. Solche sind auch an sich nicht nötig, enthält doch der Kanon selbst schon eine Bitte um segensreichen Abendmahlsempfang: «Supplices te rogamus ... ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpsimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.» Zudem wurde auch das Vaterunser schon sehr früh als Kommuniongebet gewertet².

Andrerseits ist es leicht verständlich, dass der Zelebrant das Bedürfnis empfand, sich unmittelbar vor seiner eigenen Kommunion in die Stille ganz persönlichen Betens zurückzuziehen. Dies konnte natürlich immer geschehen, ohne dass die Liturgie dafür besondere Gebetstexte vorsah. Im Moment seiner eigenen Kommunion ist er ja nicht Liturge, sondern Kommunikant wie jeder andere Gläubige, der das hl. Abendmahl empfängt und sich noch in einer letzten stillen Gebetsvorbereitung sammelt. Für diese Situation bezeichnend ist es, dass wir die beiden Kommuniongebete nicht nur in Messbüchern, sondern gleichzeitig auch in privaten Andachtsbüchern für Laien finden. Das Ich des kommunizierenden Zelebranten kann so ohne weiteres mit dem Ich des das Abendmahl empfangenden Laien vertauscht werden.

In den Messbüchern des spätern Mittelalters finden sich neben den zwei heutigen oder an ihrer Stelle noch verschiedene andere Kommuniongebete, wobei nicht immer gemeint ist, dass der Priester alle zu sprechen habe. Es sollten ihm damit Gebetstexte für seinen persönlichen Gebrauch zur Verfügung gestellt werden. Erst mit dem Missale Pius' V. ist daraus eine allgemein verbindliche Auswahl von

¹ S. dazu Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7/8), Münster 1925.

² S. IKZ 53, 1963 (S. 40).

zwei Gebeten aufgestellt worden. Wohl sind sie damit zum verpflichtenden Bestandteil der Liturgie gemacht, aber durch die Beibehaltung der Ich-Form bewahren sie den Charakter persönlicher Gebete.

In diesem Sinne rechtfertigt es sich auch, wenn in S ein leises Sprechen dieser Gebete angeordnet ist. Gewiss ist die Forderung im allgemeinen berechtigt, dass alle Teile der Liturgie für die Gemeinde hörbar und verständlich gemacht werden, denn die Liturgie gehört primär der feiernden Gemeinde. Aber jeder Grundsatz kann überspannt werden, so auch der, dass alles in der Liturgie laut zu sprechen sei. Ein Reservat andächtiger Stille soll jedenfalls dem kommunizierenden Priester gewährt sein. Er empfängt ja das Sakrament für sich ganz persönlich und nicht für die Gemeinde.

Auch die beiden Kommuniongebete haben N und S genau aus dem MR übernommen, wobei S wiederum die Gebetsschlüsse weglässt, das letzte Gebet immerhin mit einem Amen abschliessend. Auch Th 2 hat beide Gebete, setzt sie aber in die Wir-Form um, wodurch sie den Charakter von Gemeindegebeten erhalten. Damit ist die Entwicklung noch über das MR hinaus weitergeführt. Auf der ersten Stufe (die alten Sakramentarien) fehlen solche Gebete noch gänzlich; auf der zweiten Stufe (Missalien des spätern Mittelalters) erscheinen sie in immer reicherer, aber mehr oder weniger unverbindlicher Auswahl; auf der dritten Stufe (Missalereform Pius' V.) werden aus der mittelalterlichen Fülle zwei bestimmte Gebete ausgewählt und für obligatorisch erklärt; auf der vierten Stufe (repräsentiert durch Th 2) werden sie durch die Wir-Form zu liturgischen Gebeten im vollen Sinne gemacht.

Wie schon gesagt, hat Th 1 statt der drei Gebete (inkl. Friedensgebet) nach dem Agnus nur ein einziges. Es lautet:

O Gott, barmherziger Vater, erhöre uns: und gib durch den Tod deines Sohnes Jesu Christi Vergebung der Sünden uns und deiner ganzen Kirche: wir bitten dich in Demut, dass wir und alle, die an diesem heiligen Mahle teilhaben, würdig empfangen mögen den Leib und das Blut Jesu Christi: dass wir, erfüllt mit deiner Gnade und himmlischem Segen, ein Leib mit ihm werden: dass er wohne in uns, und wir in ihm. Durch ebendenselben Jesum Christum, deinen Sohn, unsern Herrn im Heiligen Geiste ewiglich.

Beachtenswert ist hier zunächst einmal die Anrede an den Vater statt an den Sohn. Damit wird der «Gallikanismus» in den Gebeten des MR ausgemerzt. Ob sich Thürlings dessen wohl bewusst war? Verfolgt auch dieser Text gegenüber den Gebeten des MR eine eigene

Linie, so weist er doch auch einige Anklänge an diese auf: vgl. «durch den Tod deines Sohnes Jesu Christi» mit «per mortem tuam»; ferner «gib ... Vergebung der Sünden» mit «libera me ... ab omnibus iniquitatibus meis». Die Bitte: «dass wir ... würdig empfangen mögen» ist die Kehrseite des Bekenntnisses: «quod ego indignus sumere praesumo.»

Die Worte: «erfüllt mit deiner Gnade und himmlischem Segen» sind eine Wiederholung aus dem Kanon («dass wir alle ... erfüllet werden mit himmlischer Segnung und Gnade» = omni benedictione caelesti et gratia repleamur). An den Kanon von S, aus dem Thürlings in seiner ersten Messordnung auch sonst manches übernommen hat, erinnert die Stelle: «dass er wohne in uns, und wir *in ihm*» (S: «Und wie dein Sohn Eines ist mit dir, so lass uns Eines werden *in Ihm*»). — Auch in diesem Gebet ist die Wir-Form durchgeführt.

D 1 behält das Gebet Thürlings' mit geringen Textänderungen bei, stellt aber daneben auch das Gebet «Der Genuss deines Leibes...» aus Th 2 nach freier Wahl zur Verfügung. Damit erscheint es in drei mehr oder weniger voneinander abweichenden deutschen Fassungen:

- S: Der Genuss deines Leibes, o Herr Jesu Christe, den ich
Th 2: Der Genuss deines Leibes, o Herr Jesu Christe, den wir
D 1: Der Genuss Deines Leibes, Herr Jesus Christus, den wir
S: Unwürdiger zu empfangen wage, möge mir nicht zum
Th 2: Unwürdige zu empfangen wagen, gereiche uns nicht zum
D 1: Unwürdige zu empfangen wagen, gereiche uns nicht zum
S: Gericht und zur Verdammnis gereichen, sondern
Th 2: Gericht und zur Verwerfung, sondern sei uns
D 1: Gericht und zur Verdammnis, sondern sei uns
S: nach deiner Güte mir zum Schutze der Seele und des
Th 2: nach deiner Güte ein Schutz Leibes und der
D 1: nach Deiner Güte ein Schutz des Leibes und der
S: Leibes und zur heilenden Arznei gedeihen.
Th 2: Seele und ein sicherer Weg des Heiles.
D 1: Seele und ein Weg zum Heile.

Etwas problematisch ist die Wiedergabe von *ad medelam*¹ in Th 2 durch «ein sicherer Weg des Heiles»; D 1 sagt etwas vorsichtiger: «ein Weg zum Heile.» Beachtenswert ist in diesem Gebete, dass es die einseitige Ausrichtung auf das «Seelenheil» vermeidet, indem es den ganzen Menschen unter den Segen des Sakramentes stellt (MR: ad

¹ Vgl. das ignatianische *φάρμακον ἀθανασίας* (Ignat. ad Ephes. 20, 2).

tutamentum mentis et corporis). Eine ganz ähnliche Bitte spricht der Priester in der Chrysostomus-Liturgie vor seiner Kommunion aus: *Μή μοι εἰς κρῖμα, ἢ κατάκριμα γένοιτο ἡ μετάληψις τῶν ἁγίων σου Μυστηρίων, Κύριε, ἀλλ' εἰς ἱασιν ψυχῆς τε καὶ σώματος*. Hier wie dort ist die Bezugnahme auf 1. Kor. 11, 27–29, deutlich.

D 2 lässt die Kommuniongebete überhaupt weg und geht damit bewusst hinter die mittelalterliche Entwicklung zurück. Nach der hier vorgenommenen Neuordnung des ganzen Teiles zwischen Schlussdoxologie des Kanons und Kommunionempfang¹ schliesst sich dieser mit seinen unmittelbaren Vorbereitungsworten direkt an Vaterunser und Embolismus an.

b) Die Priesterkommunion

Es scheint uns eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass der zelebrierende Priester zuerst selbst das Abendmahl empfängt, bevor er es der Gemeinde spendet, und diese Selbstverständlichkeit ist auch in allen altkatholischen Liturgien vorausgesetzt. Ebenso allgemein ist dabei der Brauch der Selbstkommunion des Priesters, d. h. dass er sich die heiligen Gaben selber reicht. Auf protestantischer Seite ist es aber zeitweise zu einer energischen Ablehnung der Selbstkommunion gekommen. In den Gottesdienstordnungen der Reformatoren² wird sie noch ohne weiteres aus dem katholischen Brauch übernommen. Später aber sieht man darin eine vom protestantischen Standpunkte aus unzulässige Privilegierung des Liturgen im Sinne des katholischen Priestertums. So kommt es im 17. Jahrhundert in den meisten lutherischen Kirchen zum Verbot der Selbstkommunion, das z. B. für Preussen erst 1880 wieder aufgehoben worden ist³.

Von ganz anderen Voraussetzungen aus ist es auch im katholischen Mittelalter zur Unterlassung der Selbstkommunion des Priesters gekommen, z. B. wenn er an einem Tage mehrere Messen zu feiern hatte oder wenn er aus Gewissensgründen nicht zu kommunizieren wagte. Es kam auch vor, dass ein Priester die von ihm konsekrierte Hostie einem andern spendete, anstatt sie selber zu genies-

¹ S. IKZ 53, 1963 (S. 44–46), und die Ausführungen von Pursch, ebd. 46, 1956 (S. 214 ff.).

² Z. B. in Luthers «Formula Missae» von 1523 wie in seiner «Deutschen Messe» von 1526; ebenso in Calvins «Manière d'administrer les sacrements» von 1542/1545.

³ S. dazu Fendt, «Selbstkommunion» im Luthertum, in Theol. Literaturzeitung, 1956 (S. 423–426).

sen. Gegen eine solche Praxis mussten sich zahlreiche kirchliche Erlasse wenden, u. a. die Synode von Trier im Jahre 1227¹.

Wenn solche Bedenken heute keine Rolle mehr zu spielen scheinen, so stellt sich dafür die andere Frage mehr in den Vordergrund, ob es richtig sei, wenn man sich in vielen Messen auf die Priesterkommunion beschränkt oder, anders gewendet, dass der Priester für sich kommuniziert, auch wenn er gar nicht die Absicht hat, sie auch anderen zu spenden. Diese Frage kann hier nicht weiter erörtert werden. Sie wird uns immerhin im folgenden Abschnitt über die Gemeindekommunion noch einmal begegnen.

Wie die vorausgehenden Gebete, so sind auch die Worte, die der Priester unmittelbar vor seiner Kommunion spricht, jüngerer Ursprungs. Auch hier weisen die mittelalterlichen Missalien eine grosse Mannigfaltigkeit an Texten auf. N und S haben die Formeln des MR ohne Änderung übernommen, während in Th eine charakteristische Umgestaltung vorgenommen ist, die auch in D beibehalten wird.

Hier sind die Begleitworte der Kommunion teilweise so formuliert, dass sie nicht mehr Worte des Priesters im Hinblick auf seinen eigenen Abendmahlsempfang, sondern bereits auf die Gemeindekommunion hin ausgerichtet sind. So ist das Wort, das der Zelebrant beim Ergreifen der Hostie spricht, in den Plural umgesetzt und damit zugleich im Namen der Gemeinde gesprochen: «Nun lasst uns empfangen das himmlische Brot und anrufen den Namen des Herrn.» Das darauf folgende dreimalige «O Herr, ich bin nicht würdig...» dagegen ist in der Ich-Form des biblischen Textes (Matth. 8, 8; in erweiterter Gestalt in Luk. 4, 6 f.) belassen².

Noch stärker umgestaltet ist bei Th das Wort beim Ergreifen des Kelches. Es ist in die Form eines Dialogs zwischen Priester und Diakon bzw. Gemeinde gebracht, wodurch diese noch enger mit einbezogen ist:

Pr. Was sollen wir dem Herrn vergelten?

D. Für alles, was er an uns getan?

¹ Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i.Br., 1902 (S.77 f.).

² Es sei hier beiläufig festgehalten, dass die oft gehörte Betonung: «sprich nur *ein* Wort» falsch ist, indem das *ein* vom Urtext her gesehen nur der unbestimmte Artikel ist, der im Griechischen gar nicht ausgedrückt wird; in der lukanischen Fassung fehlt auch das *nur*. Der Urtext sagt nicht, dass Jesus nur ein *einziges* Wort zu sprechen brauche, sondern dass ein *Wort* von ihm genüge. Genauer wäre die Übersetzung: «sage (es) nur mit einem Wort» (λόγῳ); so Streicher in «Worte des Herrn», Zürich 1948, und die offizielle englische Bibel zur Lukas-Stelle: «say *in* a word.»

Pr. Den Kelch des Heiles lasst uns nehmen

D. Und anrufen (D 2: preisen) den Namen des Herrn!

Pr. Lobpreisend rufet an (D 2: Lobpreiset) den Herrn!

D. Er ist die Erlösung von allem Übel.

Die beiden letzten Zeilen, die D 2 in Klammern setzt, sind eine freie Umdeutung des Urtextes (Ps. 18, 4), der ja freilich mit seiner Erwähnung der Feinde einen Missklang hereinbringt. Das Beste dürfte sein, diesen Vers überhaupt wegzulassen.

Die Worte, die der Priester zum Empfang von Leib und Blut des Herrn spricht, entsprechen überall der Spendeformel bei der Gemeindekommunion. Für Th und D ist noch anzumerken, dass dort die Kommunion der Gemeinde (unter *einer* Gestalt) zwischen die beiden Akte der Priesterkommunion eingeschoben ist, so dass sich für das Ganze die folgende Anordnung ergibt:

1. Der Pr. ergreift die Hostie: «Nun lasst uns empfangen...» Dann dreimal: «O Herr, ich bin nicht würdig...» Er empfängt den Leib des Herrn (Spendeformel).
2. Gemeindekommunion.
3. «Was sollen wir dem Herrn vergelten» (Dialog). Der Pr. empfängt das Blut des Herrn (Spendeformel).

c) Die Gemeindekommunion

Für den Stand der Dinge nach dem Ausgang des Mittelalters ist es bezeichnend, dass das MR die Gemeindekommunion im Text der Messe selbst gar nicht berücksichtigt. Nur beiläufig wird in einer Rubrik der Fall berücksichtigt: *si qui sunt communicandi*. Ausführlicher befasst sich der *Ritus servandus in celebratione Missae* damit und gibt die dafür nötigen Anweisungen, aber auch da nur für den Fall, dass überhaupt *communicandi* da sind.

Man darf daraus noch keine Schlüsse ziehen auf die Häufigkeit des Kommunionempfanges an sich, wird es doch in nachtridentinischer Zeit immer allgemeiner üblich, die Kommunion ausserhalb der Messe zu spenden. Dabei bleibt es bis in unser Jahrhundert hinein, obschon der Kommunionempfang selbst nun wieder ungemein stark zugenommen hat. Erst die liturgische Bewegung setzte sich entschieden für die Kommunionspendung *intra Missam* ein. Der neue Rubrikenkodex von 1960 schliesslich fordert geradezu, dass sie *proprio tempore* innerhalb der Messe zu erfolgen habe¹.

¹ Novus Rubricarum Breviarii ac Missalis Codex, Rom 1960 (502).

In den altkatholischen Liturgien ist die Kommunionsspendung innerhalb der Messe von Anfang an als Norm vorausgesetzt. So enthalten sie auch alle den Spenderitus im Rahmen der Messordnung selbst. Allerdings wird dabei teilweise noch vorausgesetzt, dass die Teilnahme der Gemeinde an der Kommunion nicht die Regel bildet. So ist es in den ersten drei Auflagen von N («wenn auch andere kommunizieren»), wogegen N 60 ohne jede Einschränkung von der Austeilung der Kommunion in der Messe spricht. Tatsächlich wird heute in der niederländischen Kirche das Abendmahl in jeder Messe gespendet.

Auch in S heisst es ohne Bedingungssatz: «Hierauf spendet er (der Priester) die Kommunion den Gläubigen.» Trotz diesem klaren Wortlaut ist das aber in zahlreichen schweizerischen Gemeinden immer noch nur an bestimmten Tagen der Fall. Die Zahl der Kommunionstage ist aber weithin im Zunehmen begriffen, und es gibt bereits Gemeinden, in denen keine Messe ohne Kommunionsspendung gefeiert wird.

Am deutlichsten setzt noch Th voraus, dass der Priester öfters allein das Sakrament empfängt. In diesem Falle «sollen doch alle Gläubigen *geistig* an der hl. Kommunion teilnehmen». Zugleich wird der Zelebrant angewiesen, «alsdann die Worte bei seiner Kommunion in folgender Weise (zu) sprechen: Der Leib unseres Herrn Jesu Christi bewahre *unsere* Seelen zum ewigen Leben.» Dadurch tritt der kommunizierende Priester eigentlich stellvertretend auch für die Gemeinde ein¹. Diese beiden Ideen der «geistigen Kommunion» und der stellvertretenden Priesterkommunion treten immer dann in den Vordergrund, wenn die Bereitschaft zum wirklichen Kommunionempfang gering ist. Der Grund dafür ist nicht immer mangelnde Frömmigkeit; man denke z. B. an den Jansenismus! Aber sicher ist, dass damit dem Worte Jesu: «Nehmet und esset alle davon» nicht wirklich Folge geleistet wird.

Nach dem *Ritus servandus in celebratione Missae* des MR haben der Kommunionsspendung voranzugehen das *Confiteor* mit *Misereatur* und *Absolutio* (in der Anredeform: *peccatorum vestrorum*); dann spricht der Priester, gegen die Kommunikanten gewendet: «Ecce

¹ Nicht zutreffend ist es, wenn Fendt, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Berlin 1958 (S. 244), in seiner Darstellung der altkatholischen Messe annimmt, die Kommunion sei wohl als Priesterkommunion plus «Geistlicher Kommunion» der Gemeinde gemeint. Th setzt ja deutlich auch den andern Fall voraus, dass die Kommunion tatsächlich gespendet wird.

Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi» und dreimal: «Domine, non sum dignus...» Das *Confiteor* ist aber seit der letzten Rubrikenreform abgeschafft¹.

Das *Confiteor* vor der Kommunion erscheint in keiner der hier behandelten altkatholischen Liturgien. Es musste auch als überflüssig erscheinen, nachdem es schon im Staffolgebet laut von Priester und Gemeinde gesprochen wird. In S tritt an die Stelle des *Ecce Agnus Dei* die Einladung: «Worte unseres Heilandes: Kommet zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken» (Matth. 11, 28). Darauf folgt das dreimalige «O Herr, ich bin nicht würdig...». Wie im MR wird es auch hier zweimal gesprochen: zuerst vor der Kommunion des Priesters und dann noch einmal vor der Gemeindekommunion, sofern eine solche statthat.

Diese Verdoppelung dürfte zu den Fällen zu rechnen sein, welche die Konstitution über die Liturgie des II. Vatikanischen Konzils im Auge hat, wenn sie verlangt: «ea omittantur quae temporum decursu *duplicata* fuerunt vel minus utiliter addita².» Der Ritus der Dominikaner kennt diese Verdoppelung schon bisher nicht, indem dort das *Domine non sum dignus* nur vor der Kommunion der Gläubigen, nicht aber vor der des Priesters gesprochen wird³.

N, Th und D 1 haben überhaupt kein an die Gemeinde gerichtetes Wort vor der Kommunion. Der Priester geht nach seiner Kommunion ohne weiteres zu der der Gläubigen über. Nach D 2 stimmt der Priester, während er die hl. Hostie der Gemeinde zeigt, die Antiphon zum Kommunionpsalm oder zu einem andern Gesang an. Er kann statt dessen aber auch das *Ecce Agnus Dei* (Sehet das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt) sprechen.

Die Spendeformel ist überall die des MR, die auch, mit entsprechender Änderung des Pronomens, vom Priester für seine Selbstkommunion verwendet wird. Die ursprüngliche Fassung lautete wohl *custodiat te* (bzw. *me*), wie noch heute bei den Kartäusern und Dominikanern. Das ist sicher auch die bessere Formulierung, indem sie die Wirkung des Sakraments auf die ganze Person des Empfängers ausdehnt; entspricht es doch nicht einem wirklich sakramentalen Denken, das Seelische vom Leiblichen zu trennen.

¹ Novus Rubricarum ... Codex Nr. 503.

² Constitutio de Sacra Liturgia, angenommen am 22. November und publiziert am 4. Dezember 1963 (Art. 50).

³ Archdale A. King, Liturgies of the Religious Orders, London 1955 (S. 389).

Was die Kommunionsspendung selbst betrifft, zeigt sich im Bereiche der altkatholischen Liturgien ein recht uneinheitliches Bild: Spendung unter einer und unter beiden Gestalten und daneben auch die Intinktion. In der Schweiz bestehen diese Unterschiede sogar von Gemeinde zu Gemeinde.

Die Einordnung der Gemeindekommunion zwischen Brot- und Kelchkommunion des Priesters, wie wir sie als Eigenart von Th und D kennengelernt haben, lässt sich praktisch nur bei Spendung unter einer Gestalt sinnvoll anwenden, wobei durch die nachfolgende Kelchkommunion des Priesters den Laien noch besonders deutlich bewusst gemacht wird, dass sie vom Genusse des hl. Blutes ausgeschlossen sind. In seiner *Formula Missae et Communionis* von 1523 sieht zwar Luther vor, dass der Liturge der Gemeinde das Brot gleich nach seiner eigenen Brotkommunion reiche und ebenso den Kelch, nachdem er diesen selber empfangen hat. Bei einer grösseren Zahl von Kommunikanten lässt sich das indes kaum durchführen, weshalb denn auch Luther die Alternative vorsieht, dass zuerst der Liturge und dann die Gemeinde die beiden Gestalten empfangen.

d) Gebete nach der Messe

Auf die von Psalmengesang begleitete Kommunion folgte nach der ursprünglichen Ordnung der römischen Messe sogleich das durch den liturgischen Gruss eingeleitete Postkommuniongebet. Erst im Zuge der mittelalterlichen Bereicherung des Kommunienteiles hat sich auch da eine Gruppe von stillen Gebeten eingenistet, wobei die Fülle verschiedener Texte nicht geringer war als bei den Vorbereitungsgebeten. So finden sich an dieser Stelle vielfach auch die beiden Gebete, die im MR der Kommunion vorangehen.

Die zwei stillen Gebete, die das MR nach der Kommunion aufweist und die auch in die altkatholischen Liturgien Eingang gefunden haben, sind ursprünglich Postkommunionen und als solche sehr alt. Das erste steht bereits im Leonianischen Sakramentar¹ unter den *Orationes et preces diurnae* (Messformulare für gewöhnliche Wochentage), Nr. XX, und lautet dort:

Quod ore sumpsimus, Domine, quaesumus, mente (MR: pura mente) capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.

¹ Sacramentarium Veronense ed. Mohlberg, Rom 1956 (Nr. 531).

Das bloss *mente* (ohne *pura*) ist ursprünglicher und bildet den Gegensatz zu *ore*.

Das zweite Gebet findet sich zuerst im Missale Gothicum¹ aus dem 8. Jhdt. (Missae Dominicales VIII, für gewöhnliche Sonntage) mit folgendem, von MR teilweise abweichendem Wortlaut:

Corpus tuum, Domine, quod accipimus (richtig: accepimus), et calicem tuum (sic!) quem potavimus, haereat in visceribus nostris, praesta, Deus omnipotens, ut non remaneat macula, ubi pura et sancta intraverunt sacramenta.

Da es sich in beiden Fällen um ein Gebet der öffentlichen Liturgie (Postcommunio) handelt, so ist die Wir-Form angewendet; im MR aber ist das zweite Gebet in die Ich-Form umgesetzt. In Th und D 1 ist die ursprüngliche Wir-Form wieder hergestellt.

Diese Gebete sind inhaltlich eine Vorwegnahme der *Postcommunio*, die früher das einzige Gebet nach der Kommunion war. Die altkatholischen Liturgien haben sie als wechselndes Gebet beibehalten. Aber in S sind die Postkommunionen des MR zum grössten Teile durch neugeschaffene Orationen ersetzt, die nur ausnahmsweise auf die Kommunion Bezug nehmen. Inhaltlich stehen sie der *Oratio super populum* des MR näher, die an den Wochentagen der Fastenzeit nach der Postcommunio noch hinzukommt. Das Fehlen der Bezugnahme auf die Kommunion erklärt sich damit, dass man zur Zeit der Abfassung von S (1879) nur an wenigen Tagen des Jahres Gemeindekommunion feierte. Auch die Bezeichnung der Postcommunio als «Schlussgebet» deutet an, dass man an keine Beziehung mit der Kommunion mehr dachte.

Der Abschluss der Messe

Den ursprünglichen Abschluss der römischen Messe bildete das *Ite, missa est*, das sich am besten übersetzen lässt: «Gehet, es ist Entlassung» (*missa* spätlateinisch = *missio*, wie z. B. auch *ascensa* für *ascensio*). Später erscheint daneben das aus der gallikanischen Liturgie übernommene *Benedicamus Domino*. Das MR regelt den Gebrauch der beiden Schlussformeln so, dass das *Ite, missa est* den Messen mit Gloria zugewiesen wird, das *Benedicamus* den Messen ohne Gloria. Nach der Neuordnung der Rubriken² wird nun aber das *Benedicamus* nur noch gebraucht, wenn auf die Messe eine Prozession

¹ Missale Gothicum ed. Mohlberg, Rom 1961 (Nr. 519).

² Nov. Rubr. Cod. Nr. 507.

folgt, wie am Hohen Donnerstag und an Fronleichnam (sonst immer *Ite, missa est*).

Die altkatholischen Liturgien, ausgenommen D 2, haben immer das *Benedicamus* (in der Osterzeit mit doppeltem Alleluja), und zwar in folgendem Wortlaut:

N: P. Looft en dankt de(n) Heer.

G. Lof en dank zij God.

Th (D 1): P. Lasst uns alle preisen den Herrn.

G. Preis und Dank sei unserm Gott.

S: P. Lasset uns immerdar unsern Herrn dankbar preisen.

G. Ihm sei allezeit Dank und Ehre dargebracht. Amen.

S hat daneben noch eine zweite Formel für Festtage, die aber praktisch kaum verwendet wird.

Nur D 2 übernimmt den Wechsel von *Ite, missa est* und *Benedicamus Domino*, und zwar nach der alten Regelung des MR. Die Entlassungsformel lautet aber: «Gehet hin in Frieden», womit sie als Friedenswunsch inhaltlich bereichert ist gegenüber dem doch sehr nüchternen römischen *Ite missa est*.

Dem ursprünglichen Abschluss der römischen Messe sind im Laufe der Zeit noch andere Teile zugewachsen, nämlich das den Altarkuss begleitende Gebet *Placeat tibi, sancta Trinitas*, der Schlussegens und der Prolog des Johannesevangeliums. Allgemein übernommen ist davon in den altkatholischen Liturgien nur der Segen. Das ihm vorangehende Gebet erscheint nur in N und S. Während es in N genau nach MR übersetzt ist, hat es S in einer bewusst veränderten Fassung:

Lass dir, o heilige Dreifaltigkeit, die Huldigung unseres Dienstes wohlgefallen, und verleihe, dass das Opfer, das wir gefeiert haben, uns und allen, derer wir fürbittend gedachten, nach deiner Erbarmung zum Heile gereiche.

Neben der Umsetzung in die Wir-Form ist dabei besonders zu beachten die Wiedergabe von «sacrificium, quod oculis tuae majestatis indignus obtuli» durch: «das Opfer, das wir gefeiert». Es zeigt sich hier die gleiche Tendenz der Abwehr eines falschen Messopferbegriffs wie in den Gebeten des Offertoriums («Zur Opferfeier, die wir bereiten» – «Die Feier des Opfertodes deines Sohnes» – «dass unsere Opferfeier wohlgefällig werde»); es ist das einer der besonders charakteristischen Züge von S¹.

¹ S. dazu IKZ 50, 1960 (S. 103–105).

An Stelle des Schlussegens lässt D 2 an den Wochentagen der Fastenzeit die *Oratio super populum* («Gebet über das Volk») eintreten. Es kommt damit die wohl zutreffende Ansicht zum Ausdruck, dass die *Oratio super populum*, die in den Sakramentarien des gelasianischen Typs auch ausserhalb der Fastenzeit erscheint, ursprünglich ein abschliessendes Segensgebet war.

Das sogenannte «Letzte Evangelium» ist in N zunächst noch beibehalten worden, fällt aber jetzt (nach N 60) weg. In S ist es durch die Beifügung eines Dankgebetes zu einer «Danksagung nach der Messe» ausgebaut, aber mit fakultativem Charakter; sie «kann auch am Altare gesprochen werden», was aber kaum mehr wirklich geschieht.

Auch in der römisch-katholischen Kirche ist der Abbau dieser jüngsten Beifügung zur Messe in Gang gekommen. Nach der jüngsten Regelung¹ entfällt es wenigstens in gewissen Fällen. Th. Schnitzler² bedauert es allerdings, dass man es nicht gewagt habe, es gänzlich abzuschaffen. Es ist indes wohl zu erwarten, dass die vom gegenwärtigen Konzil geforderte Reform der Messliturgie auch diesen Schritt tun werde.

Bern

Albert Emil Rüthy

¹ Nov. Rubr. Cod. Nrn. 507–510.

² Schnitzler, Der neue Codex Rubricarum, in: Liturg. Jahrbuch 11, 1961 (S. 6 f.).