

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

BEMERKUNG DER GENERALREDAKTION

Was «die Anderen» zur Enzyklika «Mysterium Fidei» sagen: Das Interesse, das der Enzyklika «Mysterium Fidei» entgegengebracht wird, zeigt, daß die Eucharistie das zentrale Geheimnis des Glaubens ist, Erbe der Gläubigen in apostolischer Tradition, «vom Herrn empfangen» (1 Kor 11, 23). In katholischen Kreisen trug dieses Dokument zu den Bestrebungen bei, die theologischen Reflexionen zu intensivieren und das

Wissen um dieses Mysterium zu vertiefen und es in eine unserer Zeit verständliche Sprache zu übersetzen. Und – wie alle Akte der Kirche heute – besitzt auch dieser einen ökumenischen Zug. Unsere Brüder in den nicht-katholischen Kirchen können nun mit uns aufgrund dieser Enzyklika über ihre Haltung der Eucharistie gegenüber sprechen. Deshalb lassen wir die folgenden zwei Stimmen hier aufklingen.

Einige Bemerkungen zur Enzyklika «Mysterium Fidei»

I. Vilmos Vajta

Das Rundschreiben «Mysterium Fidei», das am Vorabend der vierten Konzilssession erschien, wirft Fragen auf, die das Verständnis der Ergebnisse des Konzils und auch den ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen berühren. Ich will versuchen, diese Fragen näher zu umreißen.¹

I.

Meine erste Frage betrifft die Tatsache des Rundschreibens als solchem. Obwohl sich eine Enzyklika an die Gesamtkirche richtet, basiert sie allein auf der Initiative des Papstes. Ihre Autorität ist kirchenrechtlich nicht festgelegt, sondern beruht auf der dem päpstlichen Amt geschuldeten Ehrerbietung. In der dogmatischen Konstitution «De Ecclesia» hat das Zweite Vatikanische Konzil die *Kollegialität* als das Hauptprinzip definiert. Sollte dieses Prinzip nicht inskünftig einen Einfluß auf die Tätigkeit des Papstes ausüben, insbesondere auf die an die Gesamtkirche gerichteten Botschaften? Kon-

kret gefragt: Sollten nicht in der Ära bischöflicher Kollegialität Enzykliken das gesamte theologische Denken der Kirche widerspiegeln? Sollte ein päpstliches Rundschreiben nicht der führenden Richtung der katholischen Theologie entsprechen? In einer Untersuchung des Stils und Inhalts der vorliegenden Enzyklika ließe sich leicht aufzeigen, daß in «Mysterium Fidei» diese sich aus der Kollegialität ergebenden Folgerungen nicht gezogen wurden. Diese Tatsache ist umso überraschender, als das Rundschreiben mitten während der Konzilsarbeit veröffentlicht wurde und in enger Beziehung zu den auf diesem Konzil behandelten Problemen steht.

Diese Enzyklika ist in einer anderen Perspektive anzusehen als wenn es sich dabei um ein Dokument handelte, das der Papst etwa nach Konzilsende herausgegeben hätte, um seine Meinung über ein besonderes kirchliches Problem zu äußern.

Daß die Enzyklika zu Beginn der Vierten Session veröffentlicht wurde, übte unleugbar eine psycho-

logische Wirkung aus. Die Konzilsväter wurden vor eine Tatsache gestellt, die das Recht des Papstes unterstreicht, Weisungen über die Lehre und das Leben der Kirche zu erlassen. Die Weisungen des Papstes mußten die Freiheit der Bischöfe in ihrem Wirken beeinflussen. So erhebt sich im Hinblick auf die Zukunft die Frage, ob sich nach dem Konzil der Papst die Freiheit nehmen wird, Texte zu publizieren, die nicht völlig dem auf dem Konzil zum Ausdruck gekommenen theologischen und kirchlichen Denken entsprechen. Der Umstand, daß die Enzyklika mitten in der Konzilsarbeit veröffentlicht wurde, ließ in einem Beobachter am Konzil die Frage nach der letzten Autorität in der römisch-katholischen Kirche höchst akut werden.

II.

Diese allgemeine Frage wird umso brennender, wenn man das *Thema* der Enzyklika ins Auge faßt. Ein Rundschreiben über die Eucharistie muß in hohem Maße Fragen betreffen, die das promulierte Dokument «De sacra Liturgia» bereits behandelt hat. Die Gegenstände der Enzyklika beschränken sich selbstverständlich nicht auf die gleichen Aussagen, sondern fügen im Gegenteil wichtige Zusätze zur Konzilskonstitution hinzu. Hier tritt jedoch die sehr problematische Situation offen zutage. Warum legte der Papst die Probleme, mit denen sich das Rundschreiben befaßt, nicht dem Konzil oder wenigstens der postkonziliären Kommission zur Erwägung und Begutachtung vor, um eine übereinstimmende Behandlung der Frage zu erreichen? Es kann nicht stimmen, daß die schiefen und irrigen Auffassungen, die bei der Behandlung der Liturgiekonstitution in Erscheinung traten, den Anstoß zur Enzyklika gaben, wie gewisse Kreise jetzt aus taktischen Erwägungen behaupten. Die geäußerten Meinungen waren seit langem bekannt, und nicht ohne Grund suchte die Öffentlichkeit die von der Enzyklika gemeinten Autoren zu identifizieren. Da das im «Osservatore Romano» erschienene Dementi irreführend war, wurde die Sache nur noch verwickelter. Doch die Hauptfrage liegt nicht hier, sondern anderswo.

Zwei Dokumente liegen vor: das eine ist vom Konzil promulgiert, das andere vom Papst herausgegeben. Ihre Themen hängen eng zusammen. Der Beobachter am Konzil wie der katholische Theologe steht somit vor der Frage, wie sich die beiden Texte zueinander verhalten. Stellt das Rundschreiben einen Kommentar zur Konzilskonstitution

dar? Ist «De sacra Liturgia» inskünftig im Licht dieses päpstlichen Dokumentes zu erklären oder behält die Konstitution neben der Enzyklika ihren Eigenwert? Welche Version gilt, wenn die beiden Texte Divergenzen aufweisen? Gewisse Fragen, auf die nun das Rundschreiben großes Gewicht legt, wurden höchstwahrscheinlich mit Bedacht in der Konzilskonstitution nicht behandelt oder sogar als unwesentliche Streitpunkte weggelassen. Wiederum stellt sich die Frage, welches der beiden Dokumente für die katholische Lehre und Praxis von heute als maßgebend zu gelten hat. Diese Fragen sind für die inskünftige Interpretation der Liturgiekonstitution äußerst wichtig.²

III.

Um diesen Punkt abzuklären, muß ich wiederum zum *Inhalt* der Enzyklika zurückkehren. Vom Standpunkt des künftigen ökumenischen Dialogs aus sind die Aussagen, die das Rundschreiben über die Lehrformulierungen der katholischen Kirche macht, von höchstem Interesse. Es enthält eine Warnung vor gewissen Meinungen, die Verwirrung stiften: «... als ob es jedem gestattet wäre, eine von der Kirche einmal definierte Lehre in Vergessenheit geraten zu lassen oder sie in einer Weise zu erklären, daß die wahre Bedeutung der Worte oder die geltenden Begriffe abgeschwächt werden.»³ Mit dieser Aussage kann ich nicht einiggehen. Wie mir scheint, wurde schon definierte katholische Lehre durch spätere Lehrentwicklungen überholt und so umgedeutet, daß die spätere Auffassung nicht mehr mit dem ursprünglichen Sinn der Worte übereinstimmt.

Es sei mir gestattet, folgende zwei Beispiele dafür zu bringen: 1. Die Lehre des Tridentinums, daß alle Sakramente durch Christus selber eingesetzt seien, wurde von Grund auf neu interpretiert und wird nur noch in dem Sinne aufrechterhalten, daß man die Kirche zu einem Sakrament erklärt. Dies ist eine auf spekulativem Weg gewonnene Deduktion und hat mit dem Tridentinum nichts zu tun. 2. Die Lehre von «extra Ecclesiam non est salus» wurde ebenfalls von Grund auf neu interpretiert. Gegenüber einer institutionell-juridischen Auffassung gewann die geistlich-mystische Deutung an Boden. In diesem Konzil selber tauchten in verschiedenen Dokumenten Lehraussagen auf, die die Ansicht nahelegen, daß gläubige Nichtchristen auch außerhalb der Kirche (ex voto) Heil finden.

Eine zweite Äußerung über Glaubensformulierungen ist für den ökumenischen Dialog höchst ungünstig. Der «Norm zu sprechen» (*regula loquendi*) und den «dogmatischen Formeln» (*formulae dogmaticae*), wie sie in der katholischen Kirche definiert sind, scheint eine ewige Geltung zuerkannt zu werden, die nicht aufgegeben werden könne. Diese Formeln drücken – wie die Enzyklika sagt – «Begriffsinhalte aus, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind, sondern stellen das dar, was der menschliche Geist über die Wirklichkeit in der universalen und notwendigen Erfahrung ausmacht und mit geeigneten und bestimmten Worten bezeichnet, die der Umgangssprache oder der gehobenen Sprache entnommen sind. Deswegen sind diese Formeln den Menschen aller Zeiten und aller Orte angepaßt.»⁴ Ich frage mich, ob diese Redeweise mit der ursprünglichen Absicht des Papstes Johannes XXIII. übereinstimmt, der dem Konzil auftrag, einen Versuch zu unternehmen, die Lehren – ohne sie wesentlich zu verändern – der gegenwärtigen Zeit anzupassen.⁵ Die Behauptung, *Formeln* seien immer angepaßt und somit unveränderlich, scheint einen ökumenischen Dialog zu behindern. Ein ökumenischer Dialog hat ja gerade zur Aufgabe, zu versuchen, entweder hinter verschiedenen Terminologien den gleichen Glauben aufzudecken oder in Ausdrücken, die noch nicht gebraucht wurden, aber sich zur Erzielung eines Consensus als passend erweisen, ein neues Verständnis eines gemeinsamen Glaubens zu finden.

IV.

Kehren wir nun zu Fragen zurück, in denen die Beziehung zwischen der Enzyklika und der Konstitution «*De sacra Liturgia*» geprüft werden kann. Das Rundschreiben hebt mit Recht hervor, daß es der Konstitution vor allem darum ging, auf der tätigen Teilnahme (*actuosa participatio*) der Gläubigen zu bestehen. Trotz diesem Eingeständnis macht die Enzyklika sehr schnell eine Kehrtwendung von dieser Sicht der Liturgie weg. Ihre Betonung der Privatmessen, der Lehre von der Transsubstantiation und des sogenannten eucharistischen Kultes des aufbewahrten Sakraments kann als Beweis dafür dienen.

a. Die Privatmesse. Eines der Ziele der Enzyklika ist es, das Fortbestehen der Privatmessen zu sichern.⁶

Die Gemeinschaftsmesse werde, wie das Rundschreiben sagt, so hoch geschätzt, daß die Privatmesse außer Kurs komme. Darum beschäftigt sich ein Passus⁷ besonders mit dieser Frage. Er nimmt in folgender Weise auf «*De sacra Liturgia*» Bezug: «Außerdem muß an die Folgerung, die sich daraus ergibt, an den ,öffentlichen und sozialen Charakter jeder Messe' erinnert werden.»⁸ Dies ist – um nicht mehr zu sagen – eine seltsame Art, ein Konzilsdokument zu zitieren. Der Text in «*De sacra Liturgia*» heißt so:

«Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit' ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme. Wenn Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft – im Rahmen des Möglichen – der vom einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist. Das gilt vor allem für die Feier der Messe – wobei bestehen bleibt, daß die Messe in jedem Fall öffentlichen und sozialen Charakter hat – und für die Spendung der Sakramente.»⁹

In diesem Kontext liegt der Ton auf dem gemeinschaftlichen Charakter jedes liturgischen Aktes, insbesondere der Messe. Der Nebenpunkt der öffentlichen und sozialen Natur jeder Messe wurde nachträglich stärker hervorgehoben. Wer während der Sitzungen, in denen über das Schema «*De sacra Liturgia*» diskutiert wurde, zugegen war, wird sich erinnern, daß dieser Nebensatz, der nun zum Ausgangspunkt der Argumentation genommen wurde, später hinzugefügt wurde, um die Befürchtungen dreier (!) Bischöfe zu zerstreuen, die in dieser Formulierung eine Gefahr für die Privatmesse sahen. Unter diesen Umständen war eine Anspielung an das Tridentinum (Denz. 944) notwendig. Daß der Text des Tridentinums die *gemeinsame* Natur der *Privatmesse* so sehr betont, ist ein Argument, das die theologische Spekulation fast auf die Spitze treibt. Die Bedeutung der Liturgiekonstitution liegt darin, daß sie die Gemeinschaftsmesse zum Ausgangspunkt des liturgischen Denkens macht und die Privatmesse als einen noch möglichen

chen Grenzfall akzeptiert. Das päpstliche Rundschreiben macht aber einen Schritt zurück, indem es die Privatmesse als Grundwahrheit bezeichnet. Man kann sich im Ernste fragen, ob das päpstliche Rundschreiben in diesem Punkt mit dem Konzilsdokument übereinstimmt. Selbstverständlich sollte niemand so naiv sein, zu denken, das Konzilsdokument habe die Privatmesse verunmöglicht. Die Aussprache auf dem Konzil macht jedoch gewisse Akzente im Schlußdokument verständlich. Die Konstitution «De sacra Liturgia» setzte sich nicht *gegen* die Privatmessen, sondern *für* die Gemeinschaftsmessen ein. Dies war ihr Hauptanliegen, das für einen Beobachter von großer Bedeutung war. Dadurch wurde eine biblische und patristische Überlieferung in der römisch-katholischen Kirche wieder voll und ganz rezipiert. Hat die Enzyklika die Absicht, dieser Entwicklung einen Riegel zu schieben?

Zudem wird der Wert der Privatmesse an sich so hochgepriesen, daß kein Wort gesagt wird über den *Glauben* an das hohepriesterliche Opfer Christi, der das einzige Heil der Menschheit ist. Statt dessen scheint es, der bloße Vollzug der Privatmesse werde als so hoch angesehen, daß sie – selbst ohne die tätige Beteiligung der Gläubigen – mehr zum Heil der Menschheit beitrage als der Empfang des Sakramentes in einer gläubigen Kommunion. Wenigstens wird dies direkt ausgesagt in bezug auf den Priester, der kommuniziert. Aus der privaten Darbringung der Messe «kommt nämlich kein geringes, sondern ein großes Maß von Gnaden zum Heil sowohl für den Priester selbst als auch für das gläubige Volk und die ganze Kirche und auch für die ganze Welt, und dieses Maß von Gnaden wird durch eine Kommunion allein nicht erlangt.»¹⁰ Wenn die Enzyklika sich um «pastoralis sollicitudo» und «anxietas» bemühte, so dürfte der Aspekt des gläubigen Empfangs des Sakramentes nicht fehlen. In diesem Punkte scheint die Konzilskonstitution eine andere Richtung einzuschlagen. Die Konstitution «De sacra Liturgia» wandte ihr ganzes Augenmerk der gemeinschaftlichen Messe zu. Die Enzyklika kehrt zum absoluten Wert der Privatmesse zurück. Eine solche Entwicklung entspricht keineswegs der heutigen katholischen theologischen Wissenschaft. Ich wage die Vermutung zu äußern, daß das Rundschreiben, falls man es dem Konzil als Schema vorgelegt hätte, in diesem Punkt revidiert worden wäre. Es hatte die Chance, kraft der feierlichen Äußerung des Papstes als autoritative katholische Lehre unwidersprochen durchzu-

kommen. Damit beansprucht ein einseitiges ontologisches Denken die Autorität, als maßgebender katholischer Glaube zu gelten.

b. Dies läßt sich auch aus der Stellung erweisen, die der *Lehre von der Realgegenwart* gegenüber eingenommen wurde. Diese wird definiert als «reale» und «substantielle Gegenwart»: «Diese Gegenwart wird zwar ‚wirklich‘ genannt, nicht im ausschließenden Sinn, als ob die anderen nicht ‚wirklich‘ wären, sondern hervorhebend, weil sie substantiell ist, wie auch, weil sie die Gegenwart des ganzen und vollen Christus, des Gottmenschen, mit sich bringt. Falsch würde also jemand diese Weise der Gegenwart erklären, wenn er eine sogenannte ‚pneumatische‘ allgegenwärtige Natur des glorreichen Leibes Christi erfindet oder sie in den Grenzen eines Symbols einengt, als ob dieses erhabenste Sakrament aus nichts anderem bestünde als einem wirksamen Zeichen der ‚geistlichen Gegenwart Christi und seiner innigen Verbindung mit den gläubigen Gliedern im mystischen Leibe‘ (Pius XII., Enz. «Humani generis»).»¹¹

Im weiteren wird diese Gegenwart definiert als «eine neue ‚Wirklichkeit‘ oder Realität... die wir mit Recht ontologisch nennen.»¹² Gegenüber Vorschlägen zu einer neuen Terminologie wie «transsignificatio» und «transfinalisatio» wird der Bezug auf die ontologische Realität als Bürgschaft für Rechtgläubigkeit herausgestellt. Die andern Ausdrücke werden als unbefriedigend und einseitig beurteilt.

In beiden Fällen läßt sich die Frage stellen, ob die hier verworfenen Meinungen korrekt verstanden wurden. Die verurteilten Meinungen lassen die Blicke nicht auf eine isolierte Ontologie richten, die zu keiner existentiellen Vergegenwärtigung des Leibes Christi führt. Schaffen sie aber dafür nicht Glauben, worin allein die Kraft des Kreuzes sich zum Heil der Menschheit auswirkt? Wo dieser Glaube nicht geschaffen wird, ist die ontologische Gegenwart Christi zur Verdammung und zum Tod, das heißt sie ist eine Realpräsenz. Das ist biblisch evident.

Man hat schon oft gesagt, die Reaktion der römisch-katholischen Kirche auf die Reformation habe sie auf zwar berechnete, aber einseitige Standpunkte festgelegt, die sie daran hindern, den gesamten Glauben der Kirche in seiner Fülle aufzunehmen. Ich befürchte, die Enzyklika habe sich von einer solchen Einstellung nicht gelöst, beanspruche aber dennoch, in der Gesamtheit der Gläubigen

existentiell realisiert zu werden. Vom biblischen Standpunkt aus stellt sich an diese Enzyklika die entscheidende Frage, ob sie versteht, was sich aus den Versen 16 und 17 Kapitel 10 im Ersten Korintherbrief ergibt.

Wir meinen mit all dem, daß der Aspekt der *Teilnahme* (koinonia), der in der Konstitution «De sacra Liturgia» eine so wesentliche Rolle spielt, nur am Rande erscheint und durch eine statische scholastische Sicht abgelöst worden ist. Man bemüht sich darin mit solchem Eifer, die durch die Transsubstantiation zustandekommende Gegenwart Christi zu wahren, daß die reale geistige Auswirkung dieser Gegenwart übersehen wird, eine Tendenz, die im Spätmittelalter herrschte und die Messe ihres gemeinschaftlichen Aspekts beraubte. Hat die Enzyklika nicht allzu rasch interveniert, so daß wenig Hoffnung besteht, die Liturgiekonstitution und ihre Betonung der Teilnahme werde in die Tat umgesetzt werden?

c. *Der eucharistische Kult* entspricht einer solchen Sicht ohne weiteres. In der Enzyklika stützt sich der Väterbeweis auf Stellen, die sich auf die Eucharistie beziehen, welche die Gläubigen bei sich daheim aufbewahrten. Dies als den gleichen Glauben anzusehen, der zum Fronleichnamsfest führte, ist nicht nur anachronistisch, sondern auch direkt irreführend. Man nahm das eucharistische Brot nach Hause, um es denen zu reichen, die nicht zu der liturgischen Versammlung kommen konnten. Somit wurde das Brot konsekriert, um gegessen zu werden, und nicht um aufbewahrt, ausgestellt und angebetet zu werden. Es läßt sich nicht behaupten, diese Sitte stehe mit andern Entwicklungen in der Kirche des Westens in direktem Zusammenhang, und ebenso wenig läßt sich dieser «Glaube» als «treues Festhalten an den Worten Christi und der Apostel»¹³ bezeichnen.

Daß die gesamte Frömmigkeit der Christen an die Eucharistie gebunden wird,¹⁴ ist nur zum Teil zu belobigen. Die Folgen sind:

1. Die reale Gegenwart Christi außerhalb der Messe wird unbeachtet gelassen, konkreter:

a. Das Sakrament der Taufe verliert vollständig seine Bedeutung als das eschatologische Ereignis, das im täglichen Sterben und Wieder-zum-Leben-Erstehen realisiert wird. Das Sakrament der Danksagung (Eucharistie!) für die Erlösung ist nur auf diesem Hintergrund wirklichkeitsnahe.

b. Das Wort Gottes kommt nicht mehr täglich

zur Wirkung als Gespräch Gottes mit dem Menschen.¹⁵

2. Die eucharistische Gegenwart wird über den liturgischen Bereich hinaus ausgedehnt:

a. Der eucharistische Kult führt den Menschen in Institutionen, die von der Institution des Herrn (Gemeinschaftsmesse) wegführen.

b. Das aufbewahrte Sakrament wird zum Hauptcharakteristikum der Kirchen und Oratorien «als geistlicher Mittelpunkt einer Ordensgemeinschaft oder Pfarrgemeinde, ja der gesamten Kirche und der ganzen Menschheit, da sie unter dem Schleier der Gestalten Christus das unsichtbare Haupt der Kirche, den Erlöser der Welt, den Mittelpunkt aller Herzen enthält, von dem alles kommt und für den wir sind» (1 Kor 8, 6).¹⁶ Welcher Gegensatz zu «De sacra Liturgia» (Art. 10), wo die Liturgie der zum Kult versammelten Kirche, insbesondere die Eucharistiefeyer als «culmen» und «fons» betrachtet wird, aus der die Gnade strömt.¹⁷

Die Eucharistie als Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn und untereinander ist ganz gewiß «Zeichen und Ursache der Einheit.»¹⁸ Die römisch-katholische Kirche sollte indessen nicht vergessen, daß der sogenannte «eucharistische Kult» des angebeteten Sakraments ein großes Hindernis für die Einheit ist – nicht nur mit den getrennten Söhnen der Reformation, sondern auch mit dem Osten. Aus diesem Grund läßt sich wenigstens die Frage aufwerfen, ob die Enzyklika *opportun* war, da sie unmittelbar auf die Promulgation der Konstitution «De sacra Liturgia» folgte, die von vielen als verheißungsvolles Zeichen des Einander-Näherkommens all derer betrachtet wurde, «die allerorten, ob fern oder nah, den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen» (1 Kor 1, 2).

Die Zukunft wird erweisen, ob diese Enzyklika sich in der katholische Kirche als Bremse und im ökumenischen Dialog als Hindernis auswirken wird. Da das Rundschreiben den Wunsch nach Einheit so betont,¹⁹ muß man frei und offen feststellen, daß die Enzyklika selber – so, wie die Akzente in ihrem Text verteilt sind – die Einheit sehr erschwert hat. Die Ostkirchen mögen selber die Frage beantworten, ob der Glaube, der in der Enzyklika zum Ausdruck kommt, auch der ihre ist, wie der Papst hoffnungsvoll behauptet. Aus den oben dargelegten Gründen ist er – wenigstens in gewissen wesentlichen Punkten – nicht der von der Bibel her erwiesene Glaube der Gesamtkirche.

¹ Der Text der Enzyklika wird zitiert nach den Acta Apostolicae Sedis (AAS) LVII (1965) 753–774. Die Zitate in deutscher Sprache sind der in der Herder Korrespondenz (HK) 19 (1965) 653 bis 661 erschienenen deutschen Übersetzung des päpstlichen Staatssekretariates entnommen.

² Vgl. meine Bewertung der Liturgiekonstitution «Renewal of Worship», in: G. Lindbeck (Hrsg.), *Dialog on the Way*, Minneapolis, 1965, 101–128.

³ HK, 654; AAS, 755: quasi cuique doctrinam semel ab Ecclesia definitam in oblivionem adducere liceat aut eam ita interpretari ut genuina verborum significatio seu probata conceptum vis extenuatur.

⁴ HK, 655; AAS, 758: conceptus exprimuntur qui non definitae cuidam humani cultus rationi, non cuidam certae scientiarum progressionis, non uni alterive theologorum scholae obligantur, sed id exhibent quod mens humana universali et necessaria experientia de rebus percipit et aptis certisque vocibus sive de vulgari sive de exposito sermone depromptis manifestat. Quapropter omnibus omnium temporum et locorum hominibus accomodatae sunt.

⁵ Ansprache des Papstes Johannes bei der Eröffnung des Konzils, 11. Oktober 1962, in: *Osservatore Romano*, 12. Okt. 1962 (HK 18 (1963/64) 76–83).

⁶ AAS, 755.

⁷ AAS, 761f.

⁸ HK, 656; AAS, 761: Praeterea, quae inde elucet conclusio de «natura publica et sociali cuiusvis Missae» (Const. De sacra Liturgia, c.1, n. 27; AAS LVI, 1964, p. 107), commemoretur oportet.

⁹ Konstitution über die Heilige Liturgie, Art. 26–27. Lateinischer Wortlaut: Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae, quae est «unitatis sacramentum», scilicet plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata. Quare ad universum Corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestant et efficiunt; singula vero membra ipsius diverso modo, pro diversitate ordinum, munierum et actualis participationis attingunt. Quoties ritus, iuxta propriam cuiusque naturam, secum ferunt celebrationem communem, cum frequentia et actuosa participatione fidelium, inculcetur hanc, in quantum fieri potest, esse praeferendam celebrationi eorum singulari et quasi privatae. Quod valet praesertim pro Missae celebratione, salva semper natura publica et sociali cuiusvis Missae, et pro Sacramentorum administratione.

¹⁰ HK, 656; AAS, 762: non parva, immo amplissima peculiarium gratiarum copia ad salutem tum ipsi sacerdoti, tum fidelium populo et toti Ecclesiae, tum universo mundo provenit, quae gratiae eadem copia per solum Communionem non obtinentur.

¹¹ HK, 657; AAS, 764: Quae quidem praesentia «realis» dicitur non per exclusionem, quasi aliae «reales» non sint, sed per excellentiam, quia est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens. Perperam igitur hanc praesentiae rationem aliquis explicet fingendo naturam «pneumaticam», uti dicunt, corporis Christi gloriosi ubique praesentem; aut illam intra limites

symbolismi coarctando, quasi hoc augustissimum Sacramentum nulla alia constet re quam signo efficaci «spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico.»

¹² HK, 658; AAS, 766: novam continent «realitatem», quam merito ontologicam dicimus.

¹³ HK, 759; AAS, 770: fidelitas verbis Christi et apostolorum.

¹⁴ Für die christliche Frömmigkeit werden keine Folgerungen aus der in der Enzyklika zuvor (AAS, 762f) umrissenen Gegenwart Christi gezogen. Hier scheint die Eucharistie zu dominieren.

¹⁵ Die Betonung des Wortes Gottes ist ein dominierender Zug in der «Constitutio de sacra Liturgia». Vgl. z. B. Art. 7, 24, 51f und passim.

¹⁶ HK, 660; AAS, 772: centrum spirituale communitatis religiosae vel communitatis paroecialis, immo universae Ecclesiae et totius humanitatis, quippe quae contineat sub specierum velamine Christum Ecclesiae invisibile Caput, mundi Redemptorem, centrum omnium cordium, per quem omnia et nos per ipsum.

¹⁷ Die Anbetung des aufbewahrten Sakraments ist nach dieser Konstitution wie in «Mediator Dei» zu den «pia exercitia» (Art. 13) zu rechnen.

¹⁸ HK, 660; AAS, 772: signum et causa unitatis.

¹⁹ HK, 660f; AAS, 773f.

VILMOS VAJTA

Geboren am 15. Juni 1918 in Kecksemet, Ungarn, Lutheraner, ordiniert 1940. Seine Theologische Ausbildung erwarb er sich an der Theologischen Fakultät Sopron (Ungarn), in Uppsala und Lund (Schweden). In Lund promovierte er auch zum Dr. theol. Er ist Direktor der Theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf und Professor des Zentrums für Ökumenische Studien in Straßburg. Er veröffentlichte: *Keresztyén Hitélet* (Das protestantische Glaubensleben), 1947, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 1952, *Kirche und Abendmahl*, 1963, *Das Bekenntnis im Leben der Kirche*, 1963, *Gelebte Rechtfertigung*, 1963, er ist Mitarbeiter der *Lutherischen Rundschau*, Genf.