

Hunger und Durst nach «Gerechtigkeit» (nach einer Welt der Güte). All das sind Wesenseigenschaften der Liebe, durch die der Mensch sich empfängt, indem er sich selbst verschenkt. Nichts anderes hat Christus gelehrt.

Geboren am 2. Oktober 1927 in Budapest, Jesuit, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an Ordenshochschulen in Ungarn, Österreich, Italien und Frankreich und in München, wo er 1954 in Philosophie doktorierte. Er ist Lehrbeauftragter für Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät Innsbruck. Letzte Veröffentlichungen: *Mysterium Mortis* (Olten 1967), *In der Versuchung* (Olten 1967).

Luis Maldonado Die Weiterführung der Liturgiereform

Dank den von der Römischen Kurie erlassenen neuen Instruktionen und den Weisungen der durch das «Concilium» ins Leben gerufenen «Coetus» läßt sich schon das Ende der ersten Etappe der Liturgiereform absehen. Sie ist durch zwei grundlegende Aufgaben charakterisiert: durch die Übersetzung von Texten und die Vereinfachung von Riten.

Wie bei jedem kollektiven geschichtlichen Unternehmen ist es auch hier der Fall, daß, während einige sich noch nicht in Bewegung versetzt haben, andere bereits am Ziele sind und neue Bewegungen beginnen, um über es hinaus zu kommen. Darin liegt ein erstes Faktum, das evolutive Faktum dessen vor, was allmählich Bewußtsein anzunehmen scheint, bis es sich schließlich als unumgänglich durchsetzt. Es bringt eine praktische Folgerung mit sich, die auf dem Gebiet der Ekklesiologie schon evident ist: die Reform ist nicht ein gelegentliches Ereignis, sondern ein Dauerzustand.

Welches werden wohl die Charakteristiken der neuen Etappe sein, die vor uns liegen wird, wenn die gegenwärtige abgeschlossen ist? Es ist keineswegs schwer, auf diese Frage zu antworten. In letzter Zeit zeigt sich folgendes: Die Reform verläuft in einer besonderen Dialektik, die darin besteht, daß das, was vorher ein Status «de facto» war, in einen Status «de iure» übergeht. Es existieren somit immer zwei übereinandergelagerte Schichten: der gegenwärtige Zustand, der schon hinfällig zu werden beginnt, aber als legal gilt, und der künftige, der schon in die Wege geleitet ist, aber noch nicht in Geltung steht, keinen Rechtsschutz genießt und vielleicht auch von unlauteren Beimengungen getrübt ist, die sich mit der Zeit

klären. Aus der Analyse und dem Vergleich der beiden Zustände ergeben sich Aufschlüsse über die Entwicklungslinie. Das Wort, der liturgische Text soll über den Ritus, über den Gestus den Primat haben. Dieser wird zu elementarer Einfachheit, Transparenz und evangelischer Nüchternheit gelangen.

Das große Problem ist sodann das der Texte. Die übersetzten Texte haben einen außerordentlichen Fortschritt mit sich gebracht. Wenn sie jedoch in ihrer «idealen» Blöße bleiben, stellen sie ihre äußerste Verletzbarkeit bloß. Sie sind einfach der Ausdruck bestimmter verehrungswürdiger Epochen des christlichen Glaubens, die jedoch vorbei sind und unserem jetzigen Evolutionsmoment als Gläubige fernliegen. Die alte Tradition der «Lex orandi lex credendi» wirkt hier unerbittlich und erosiv. Die liturgischen Formulare sind der Gebetsausdruck eines Glaubens, einer Spiritualität, einer Theologie. Unser Glaube, unsere Spiritualität und unsere Theologie sind heute ganz anders gelagert.

In einem Formular lassen sich, wenn auch ein wenig künstlich, drei Schichten voneinander abheben: die Worte, die Gedanken, die Struktur. Dank der Übersetzung haben wir die Worte ausgewechselt. Es naht eine neue Etappe, in der sich die Ideen wandeln, modifizieren werden. Bleiben wird die Struktur (z. B. die Anaphora, Beraka, Litaneiform usw.). Es kommt eine eminent schöpferische Periode der Komposition von Texten. In einer solchen Periode ist es sehr wichtig, auf den Geist hinzuhorchen, der in der Kirche wirkt und ihren Glauben erhellt, damit der Gebetsausdruck wirklich dem Glaubensbewußtsein entspreche.

Einige der großen Errungenschaften der heutigen Theologie und der Geschichte der Kirche unserer Zeit müssen ihren liturgischen «Nieder-schlag» finden: die Theologie der Welt, des Laien, der Geschichte, des Ereignisses, das neue, vertiefte Verständnis der Gnade, des Übernatürlichen, der Christologie, d. h. Christi als des Kyrios der gesamten Wirklichkeit.

Alle diese großen theologischen Errungenschaf-

ten fließen zusammen und münden in das, was sich in der folgenden Feststellung auf die Liturgie bezieht: die klassische Unterscheidung zwischen dem Profanen und dem Heiligen ist einer gründlichen Revision zu unterziehen. Es lohnt sich, dabei etwas zu verweilen. Hierin liegt der Schlüssel zum neuen Klima, das im Kommen ist. Das Heilige ist stets als das betrachtet worden, was durch und für die Gegenwart Gottes ausgesondert ist, ausgesondert aus dem, was nicht diese Gegenwart besitzt, das heißt aus dem Profanen. Heute aber haben die theologischen Studien, insbesondere K. Rahners, über das Übernatürliche¹ uns mit neuer Deutlichkeit aufgezeigt, wie sich von Christus her diese Gegenwart über den gesamten Bereich des Realen ergossen und die Schranken, die sie zu einem Stausee, zu einem umzäunten Gehege machen konnten, gebrochen hat, so daß sie nicht mehr ausschließlich das Vorrecht des Heiligen, besser gesagt, der heiligen Zone ist. In diesem Sinn kann man sagen, daß das Christentum desakralisierend wirkt. Dank der Inkarnation hat sich das menschliche Dasein in den Stoff und den konkreten Raum der geschichtlichen Manifestation Gottes verwandelt. Dank Christus ist die ganze menschliche Geschichte in die Liebe Gottes hineingezogen, aufgenommen in die absolute und unentgeltliche Präsenz des göttlichen Mysteriums (eine Präsenz, die von der, die sich von der Schöpfung «sensu puro» ableitet, von Grund auf verschieden ist; die eine ist natürlich, die andere übernatürlich).

Diese Gegenwart heiligt irgendwie das Profane und Irdische. Nicht, daß dieses aufhörte, profane Wirklichkeit zu sein, und sich in etwas Heiliges verwandelte. Es gibt ein «tertium quid»: das geheiligte und in ein heiligendes «Medium» hineingezogene Profane.

Diese Gnadengegenwart im Innern jedes Menschen, sei er nun gläubig oder nicht, die Rahner als übernatürliches Existential und transzendentes, nicht kategoriales Bewußtsein beschrieben hat, bewirkt, daß es für die Sphäre des Profanen ein anonymes Christentum gibt, oder, wie Schillebeeckx sagt, ein implizites Christentum.² Die konkrete Welt des Menschen als von der Kirche verschiedene Region ist inmitten ihrer Ambiguität, inmitten ihres tiefen Verhaftetseins an die Sünde objektiver, nicht sakraler, jedoch heiliger Ausdruck der Gemeinschaft der Menschen mit dem lebendigen Gott. Die Kirche hinwieder ist der direkte und sakrale Ausdruck der gleichen Wirklichkeit. Die Beziehung zwischen der Kirche und der Welt, sagt Schillebeeckx im weiteren, bildet nicht einen Dialog

zwischen dem Religiösen und dem Profanen, zwischen dem Natürlich-Innerweltlichen und dem Übernatürlichen. Es handelt sich mehr um einen Dialog zwischen zwei authentischen christlichen Ausdrucksformen, die beide die komplementären Elemente ein und desselben theologalen, im Mysterium Christi verborgenen Lebens sind, das heißt der kirchliche und der weltliche Ausdruck ein und derselben Gnade. Auch Rahner³ sagt: Die Welt ist eine entnumenisierte, doch heilige Welt. Das Sakrale existiert weiterhin in den Sakramenten, in der Heiligen Schrift, in der Kirche. Doch diese heilige Wirklichkeit ist nur die reflexe Bewußtwerdung der Heiligung oder Vergöttlichung der profanen Welt, die Gott aus freiem Gnadenwillen verfügt hat.

Auch Congar hat bekannt: Wenn er heute die Frage der Beziehungen zwischen Schöpfung und Gottesreich zu behandeln hätte, so würde er eine Kritik der Kategorien des Heiligen und Profanen vornehmen. Der Grund dafür liege darin, daß es für den Christen nichts Profanes mehr gebe.⁴

Auch Chenu hat sich für die Kategorie des Heiligen (*saint*) entschieden, da diese den besonderen Charakter der dritten Position zwischen dem Profanen und dem Sakralen (*sacré*) am besten ausdrücke, wie er durch die Schöpfung, die Welt, die Geschichte in Christus und für Christus zustandekommen sei.⁵ Andere Autoren, die andere Positionen einzunehmen scheinen, gehen in Wirklichkeit nur in der Terminologie auseinander.⁶ Erinnern wir uns schließlich, um nicht weiter zurückzugehen, an Teilhard de Chardin, der als einer der ersten behauptete, seit Christus sei das «chemisch» reine Profane verschwunden.⁷

Hier liegt einer der positiven Aspekte der vielleicht nicht ganz treffend als Entsakralisierung benannten Tendenz. Der Begriff ist nicht sehr glücklich gewählt. Er kann vermuten lassen, es handle sich um eine negative Aktion. Er bezeichnet jedoch im Gegenteil ein positives, revolutionär positives Faktum, das christliche Faktum, durch eine negative Konnotation.

Ohne näher auf den Gegenstand einzugehen, kann man trotzdem die heutige berühmte und aufsehenerregende Störung der «Entreligionisierung» erwähnen, die sich zum Teil mit den soeben gemachten Feststellungen trifft. Wie sie in ihrem sicherlich charismatischen ersten Hauptpromotor D. Bonhoeffer zutage tritt, erscheint sie als eine energische Reaktion gegen so viele Christen und Theologen, die die Wirklichkeit in zwei unter sich nicht zusammenhängende Sektoren aufspalten, in

einen weiteren, den der Profanität, und in einen engeren, quasi-tangentialen, den kultisch-sakramentalen. Da Bonhoeffer der «Religion», insofern diese vom Christentum verschieden (oder eine das Christentum entstellende Kraft) ist, diese Vivisektion vorwirft, wird seine Kampagne «Entreligionisierung» genannt. Er sagt: «Wie sprechen... wir <weltlich> von <Gott>, ... wie sind wir ἐκ-κλήσια, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? ... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte... sprechen.»⁸ «Der Gegensatz zwischen Glaube und Religion», sagt Geffré, «geht Hand in Hand mit dem Gegensatz zwischen religiös und profan. Die Religion bringt eine Spaltung zwischen dem Heiligen und dem Profanen in die menschliche Existenz hinein, während der Glaube dem Menschen seine laikalischen, weltlichen Status beläßt. Bonhoeffer sucht mit seiner Gegenüberstellung von Glaube und Religion die Opposition zwischen dem Heiligen im engeren Sinn und dem pessimistisch verstandenen Profanen zu überwinden. Der Glaube schneidet die menschliche Wirklichkeit nicht entzwei in das Sakrale einerseits und das Profane andererseits, wie wenn Gott sich einzig um das Heilige interessierte. Kraft des Evangeliums ist alles heilig geworden.⁹ Und Roninson sagt: «Das ist das Wesen einer pervertierten Frömmigkeit, daß der Gottesdienst zu einer Sphäre wird, in die wir uns von der Welt zurückziehen, um mit Gott allein zu sein... Damit wird das <Nicht-Religiöse> (mit anderen Worten: das <Leben>) an das *profanum* verwiesen, an das, was außerhalb des *fanum*, des Geheiligten, liegt. Der heilige Ort, an dem wir Christus begegnen, liegt dann nicht... in den alltäglichen Beziehungen des Lebens, sondern in dem gesonderten Bereich des <Religiösen>... Das Heilige ist das Nicht-Weltliche, das man aus dem Tempel heraustragen muß, um das Weltliche dadurch zu heiligen... und damit wären wir wieder bei dem jüdischen Verständnis vom Sakralen und Profanen, das durch die Menschwerdung Gottes erschüttert wurde, als nämlich Gott alle Dinge für heilig erklärte... Die Liturgie ist für den Christen kein <religiöser> Ritus, sondern die Verkündigung, die Anerkennung, das Empfangen und die Anbetung des Heiligen in, mit und unter dem Weltlichen...» Das Gebet eines Christen muß verstanden werden «als ein Durchdringen zu Gott durch die Welt hindurch.»¹⁰

Wir möchten unsererseits hinzufügen, daß wir nicht meinen dürfen, die Liturgie sei nichts als dies: bloße Explizierung. Sie ist sicherlich Zeichen,

geschichtliches, von Christus eingesetztes Zeichen. Zum Zeichenbegriff tritt jedoch in der Tradition der der Wirksamkeit hinzu. Zeichen und Wort (beide Größen sind explizitierend) sind verursachende Quelle dessen, was sie bewirken und besagen. Der Kult expliziert und verkündet nicht bloß die Gnade Christi, sondern bringt sie hervor, macht sie präsent. Deswegen kommt der liturgischen Handlung ein ausnehmend hoher, qualitativ besonderer Wert zu, und daher bedarf es einer besonderen Virtualität, einer «potestas», um dem Kult vorzustehen (hierarchisches Priestertum).

Von diesen theologischen «Aprioris» aus, deren man sich heute lebhaft bewußt ist, steht die Liturgie dem Leben und der Umwelt des Christen viel näher. Infolgedessen darf die liturgische Handlung in allen ihren Elementen nicht als etwas ganz anderes in Erscheinung treten, sondern muß als etwas dastehen, das innerhalb einer Diskontinuität in Kontinuität mit dem alltäglichen Leben des Gläubigen steht.

Was die theologischen «Aprioris» uns über die Liturgie sagen, wird erst recht von der Geschichte und dem biblischen Fundament der Liturgie bestätigt. Der antisegregationistische und in diesem Sinn entsakralisierende Einbruch des Christlichen in den Kult ist in folgenden Elementen festzustellen: Orte, Zeiten, Handlungen, Personen.

Der erste Punkt, der den *heiligen Ort* betrifft, ist genügend bekannt. Die Stelle über das Gespräch Jesu mit der Samariterin sagt ausdrücklich: «Es kommt die Stunde, da ihr den Vater weder auf diesem Berge noch in Jerusalem anbeten werdet», sondern «in Geist und Wahrheit» (Jo 4, 21–24; 2, 19–21; Röm 9, 6–13, 26–29; 11, 16–24). Dank Jesu, der von jeher der Erstgeborene der Schöpfung, der Herr der Welt ist, gibt es keinen zum voraus festgelegten Kultort. Eine ähnliche Erwägung läßt sich in bezug auf eine andere entscheidende Gesetzesaufhebung durch den neuen Bund, die Aufhebung des Sabbats machen (Mk 2, 27–28).

Wie es für den Christen nicht besondere heilige Orte gibt, gibt es auch nicht besondere heilige Zeiten in ausschließendem Sinne. Die eigentliche *heilige Zeit* ist das von Christus inaugurierte «Heute», die «Stunde», der «Tag», das heißt die Zeit «nach Christus» (Hebr 3, 7–4, 11). Der Sabbat war nur ein Schatten der Fülle, die mit Christus gekommen ist (Kol 2, 16). Diese Zeit als nicht in besondere Tage zerstückelte Einheit wird bei Lukas (4, 19–21) «Sabbatjahr» genannt, Jahr der Gnade, der Befreiung von aller Knechtschaft, das sich in Christus erfüllt, das heißt in Christus realisiert hat. Wir kön-

nen mit Rordorf sagen: «Wie mit dem Tempel die räumliche Beschränkung des Gottesdienstes gefallen war, so mit dem Sabbat seine zeitliche Beschränkung: Sabbat bedeutete die ganze Jetztzeit.»¹¹

Heute beginnt man, sich gewisser bis jetzt nahezu vergessener Stellen bei Paulus zu entsinnen, worin sich dieser mit aller Strenge gegen solche wendet, die weiterhin besondere Tage «halten» (übersetzen wir: aussondern): «An bestimmte Tage, Monde, Festzeiten und Jahrestage haltet ihr euch... Möchte ich mich nicht vergeblich um euch bemüht haben» (Gal 4, 10–11). «Darum soll euch niemand richten... in Sachen eines Festes, des Neumondes oder Sabbats: das sind ja nur Schatten des Zukünftigen, das Eigentliche aber ist in Christus gegeben» (Kol 2, 16–17).

Die Idee des Neuen Testaments geht dahin, daß alle Tage gleich sind, nicht als ob sie alle neutral wären, sondern im Gegenteil weil alle einen Teil des in Christus inaugurierten «ecce nunc tempus acceptabile» (2 Kor 6, 1–10) bilden.

Trotzdem ragt aus dieser nivellierenden Flut ein Wochentag hervor, der erste, der Tag des Herrn, der Tag, an dem die Auferstehung Jesu, seine Verherrlichung geschah. In welchem Sinn ragt er hervor? Nicht weil er durch Arbeitsruhe ausgesondert ist, da ja die Christen bis zum vierten Jahrhundert an diesem Tage arbeiteten, sondern weil sie an diesem Tag das Herrenmahl feiern, zur Eucharistiefeier zusammenkommen. Die Kirche hat schon seit ihrem Beginn die Eucharistie auch an andern Tagen der Woche gefeiert, zum Beispiel um des Todes der Märtyrer zu gedenken. Man sieht also: der Sonntag ist nicht ein Tag, der die Heilsintervention Gottes durch den Kult, die Vergewärtigung des Todes und der Auferstehung Christi unter den Gläubigen (die Messe ist dies) ausschließlich für sich beansprucht. Daraus ist zu entnehmen, daß an jedem Tag des Jahres, jedesmal, wenn sich die Menschen zur Eucharistiefeier versammeln, sich Heilsgeschichte (das heißt eine Intervention Gottes in das Leben der Menschen) vollzieht, Heilsgeschichte sich vollziehen kann. Wenn es auch einen Wochentag von besonderem Rang gibt, so hören deswegen die andern Tage nicht auf, zur Heiligung dienlich zu sein (in diesem Sinn liegt seit Christus eine Desakralisation der Zeit vor).

Doch das gewichtigste Faktum, das wir in den ersten zwei Jahrhunderten des Christentums registrieren müssen, ist das Fehlen jedes anderen Festes mit Ausnahme des Sonntags. Nicht einmal das jährliche Osterfest besteht, außer daß diejenige

wöchentliche Auferstehungsfeier hervorgehoben wird, die mit dem jährlichen jüdischen Osterfest, dem Jahrestag des Todes Jesu zusammenfällt.¹² Man hält sich getreu an die Auffassung des Paulus, nicht Jahrestage, besondere Jahresperioden (Jahreszeiten), Neumonde... zu unterscheiden. Das Jahr erscheint in diesen Jahrhunderten sehr gleichmäßig, einem See mit glatter Oberfläche gleich, dessen Wasser alles überschwemmen. Erst nach und nach heben sich, wie Inseln, gewisse besonders gefeierte Tage heraus, die, untereinander verbunden, diesen feierlichen Organismus bilden, den man heute «liturgisches Jahr» nennt. Als diese Feste in Erscheinung treten, gleichen sie einander absolut. Sie feiern das gleiche: die Verherrlichung Jesu. Darum kreist jede Festfeier um die Eucharistie. Anfänglich hatten weder die Weihnachtsfeste noch die Heilige Woche noch Pfingsten die Absicht, besondere Etappen des Lebens Christi (Geburt, Erscheinung, Gethsemane, Auffahrt, Geistsendung) zu feiern; sie feierten auch nicht Jahrestage, das heißt sie entfalteten nicht die Heilsgeschichte in chronologischer Reihenfolge.¹³ Man hielt sich an die von Paulus empfohlene Einstellung. Origenes sagt dies sehr klar (Contra Celsum VIII, 22): Die Christen bedürfen keiner Feste wie die Heiden. Das ganze Leben des Christen ist ein Fest, ein Sonntag, ein Ostern.¹⁴ Weil man diese nüchterne Einstellung aufgab (schon im vierten Jahrhundert liegen Symptome dafür vor), verfiel man in Mystifikationen, die wiederum einer Entmystifikation riefen...

Was die *liturgischen Handlungen* betrifft, so kann man von einer desakralisierenden Revision insofern reden, als man dank der Konzilskonstitution über die Kirche sich wiederum daran erinnert hat, daß nicht nur das liturgisch-sakramentale Tun des Christen kultisch ist, sondern sein Leben der Liebe, des Apostolates, des prophetischen Dienstes (1 Petr 2, 4–10; Röm 15, 16–17; 1, 9–10; Phil 2, 17; 3, 3; 5, 18; Hebr 9, 4; 10, 22. 24; 12, 1; vgl. «Lumen gentium» 10; 34 und das Dekret über das Laienapostolat 3). Auch der Begriff des Kultes wird ausgedehnt und erweitert. J. Frisque schließt: «Diese biblische und konziliäre Einstellung entspricht der echten christlichen Anthropologie. Wenn die Kategorie des Kultus sich im Rituellen erschöpft, so wird die christliche Existenz in ihrer religiösen Dimension nur jener Hälfte nach gewertet, worin sie von Momenten ausdrücklichen Gebetes umrahmt ist, wie wenn sie nur so religiösen Sinn erlangen würde und im gegenteiligen Fall seiner entbehren müßte.»¹⁵ «Bei dieser Geisteshaltung», fügt Ham-

man hinzu, «ist das Religiös-Christliche einfach etwas zum Profanen Hinzugefügtes; die Liturgie ist etwas, das in sich selbst besteht. Alles bleibt entzweiggeschnitten.»¹⁶

Was schließlich die Personen betrifft, so mögen wir uns daran erinnern, daß im Neuen Testament nicht allein die Priester, die Pontifices geheiligte, *heilige Personen* sind, sondern alle Getauften, ja alle Menschen, insofern sie als Brüder Zeichen Christi sind (der Mitmensch als «Sakrament»).

Dies sind die theologisch-liturgischen Koordinaten des neuen Geistes, in welchem die neuen Generationen auf die liturgische Welt blicken. Noch andere Ursachen der Umstellung ließen sich anführen... So die vielen Laien, die zur «revision de vie» (gegenseitige Überprüfung der Einstellung und des Verhaltens) erzogen sind, die sie in den Lebensgeschehnissen, im Profanen und so weiter die Gegenwart Christi sehen läßt.

Als klare Folgerung für die Zusammenstellung neuer liturgischer Texte ergibt sich, daß in ihnen mehr als bis jetzt auf die zeitlichen Realitäten und auf ihren Charakter als Zeichen für die Zeiten angespielt werden sollte; sie sollten eine vom Glauben ausgehende besondere Wertschätzung des Profanen enthalten. Auch sollten sie auf ihre Weise dazu erziehen, Christus nicht nur im Kultakt im strengen Sinn als dynamische Heilskraft zu betrachten, sondern auch im andern, so man will analogen, aber doch eigentlichen und wirklichen Kult des gesamten Lebens des Gläubigen. So wird der Schritt vom Profanen zum Heiligen nicht ein Sprung ins Leere sein, sondern ein sanfter Übergang, wie die heutige Theologie dies verlangt. Darin liegt ein positiver Vorzug, der bei einigen holländischen Formularen, die in Zeitschriften veröffentlicht worden sind,¹⁷ wahrzunehmen ist.

¹ K. Rahner, *Natur und Gnade: Orientierung* 14 (1950) 141–145; *Natur und Gnade: Schriften zur Theologie IV* (1960) 209–237.

² K. Rahner, *Die anonymen Christen: Schriften zur Theologie VI* (1965) 545–555; K. Riesenhuber, *Der anonyme Christ* nach K. Rahner: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 84 (1964) 286–303; E. Schillebeeckx, *L'Eglise et le monde: DO-C* 142 (1964).

³ K. Rahner, *Der Mensch von heute und die Religionen: Schriften zur Theologie VI* (1965) 13–34.

⁴ Y.M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (Paris 1964) 652, 666–668. *Der Laie* (Stuttgart 1957).

⁵ M.D. Chenu, *Die Laien und die «consecratio mundi»*: G. G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils II* (Frankfurt a.M. 1966) 289–307.

⁶ J. Grand'maison, *Le sacré = Le monde et le sacré I* (Paris 1966); P. Audet, *Le sacré et le profane. Leur situation en christianisme: Nouv. Rev. Théol.* 79 (1957) 32–61; P. Audet, *La revanche de Prométhée: Rev. bibl.* (1966) 5–30; C. J. Geffré, *Entsakralisierung und Heiligung: Concilium* 2 (9/1966) 708–718.

⁷ Teilhard de Chardin, *Le milieu divin* (Paris 1957) 54.

⁸ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 12/1964) 180, 182.

⁹ C. J. Geffré, *La critique de la religion chez Barth et chez Bonhoeffer: Parole et mission* 31 (1965) 567–584.

¹⁰ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Gott ist anders* (München 1965) 91 f, 101.

¹¹ W. Rordorf, *Der Sonntag* (Zürich 1962) 114.

¹² J. A. Jungmann, *Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960) 502 bis 527; R. Callewaert, *Sacris erudiri* (Steenbrüggen 1940) 300.

¹³ R. Cabié, *La Pentecôte* (Paris 1960). R. Berger, *Ostern und Weihnachten: Archiv f. Liturgiewiss.* 8 (1963) 1–20; J. Mossay, *Noël et Epiphanie en Capadocie: Noël-Epiphanie retour du Christ* (Paris 1966) 232.

¹⁴ G. C. S. 2, 1899, 239–240.

¹⁵ J. Frisque, *Composants du «culte» chrétien selon Vatican II: Parioisse et Liturgie* (1966) 603–612.

¹⁶ A. Hamman, *Liturgie et apostolat* (Paris 1964) 26–32.

¹⁷ *Parioisse et liturgie* (1967) 241–242. Diese Anaphora interessierte viele Priester Lateinamerikas, die sie in einem Liturgiekurs studierten. Die von C. Vagaggini veröffentlichte Anaphora hingegen (Il canone della messa e la riforma liturgica (Turin 1966) 100–133, besprochen in: *Liturg. Jahrbuch* 17 (1967) 1–18 und in: *Parioisse et liturgie* (1967) 229, vermochte sie nicht zu überzeugen, obwohl sie ihre formalen Werte anerkannten. Sie nahmen die von J. A. Jungmann im *Liturg. Jahrbuch*, aaO., veröffentlichte Kritik voraus und empfanden den Kanonentwurf als langweilig. Vagagginis Ideen mögen angehen für einen religiösen «Olymp», der sich keine Gedanken macht über das konkrete Leben der Menschen von heute mit seinen Werten und Unwerten, seinem Licht und Schatten, seinen Ängsten und Hoffnungen. Es genügt nicht, bei der heutigen Neuschaffung von Texten einfach die alten Formulare zu kopieren und bloß gewisse formale Unzulänglichkeiten zu beheben. Ein solches Vorgehen wäre Archaismus. Daher können die neuen Texte selbstverständlich nicht von einem einzigen höchsten Organ ausgehen, so international dieses auch zusammengestellt sein mag. Den Ortskirchen muß das Recht verliehen werden, Formulare nicht nur zu übersetzen, sondern auch zu verfassen.

Neue Gedanken über dieses Thema sind zu finden in: G. Gamber, *Liturgie übermorgen. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes* (Freiburg i. Br. 1966).

Übersetzt von Dr. August Berz

LUIS MALDONADO

Geboren in Spanien und 1954 zum Priester geweiht. Er studierte in Comillas, Salamanca, Innsbruck und Freiburg i. Br., ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1956) und seit 1962 Liturgieprofessor in Salamanca. Er veröffentlichte liturgiewissenschaftliche Arbeiten und ist Mitarbeiter an: *Pastoral Misionera* und *Phase*.