

anni circuli, Rom 1960, 42–54 und 67–74) und vom Ordo Romanus 11 (Hg. von M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Bd. II, Löwen 1948, 380 ff.).

⁹ H.M. Riley, *Christian Initiation* (Washington 1974).

¹⁰ G. Kretschmar, *Leiturgia* V, 238 (Literaturverzeichnis).

¹¹ H.-J. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes* (Trier 1967).

¹² F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905).

¹³ G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne: La Maison-Dieu* 137 (1977) 7–32, vor allem 18.

¹⁴ E. Yarnold, *Baptisme and the pagan mysteries in the fourth century: Heythrop Journal* 13 (1972) 247–267.

¹⁵ B. Botte (Hg.), *La tradition apostolique de Saint Hippolyte* (Münster 1963) 32–59.

¹⁶ F. Gistelincq, *Doopbad en Geestesgave bij Tertullianus en Cyprianus: Ephemerides Theologicae Lovanienses* 43 (1967) 532–556.

¹⁷ U.a. die *Didascalia* (Hg. Funk) 203–211.

¹⁸ G.W. Lampe, *The seal of the Spirit* (London 1967), 2. Aufl.

¹⁹ Vgl. G. Kretschmar: *La Maison-Dieu* 137 (1977) 27–32.

²⁰ B. Neunheuser, *Erwägungen zur älteren Tauf liturgie: Kyriakon. Festschrift J. Quasten Bd. II* (1970) 709–723; A. Benoit, *Baptême, sacrement d'unité* (Paris 1971) 13–27.

²¹ S. Legasse, *Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien: Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 77 (1976) 3–40.

²² E. Stommel, *Christliche Taufriten und antike Badesitten: Jahrbuch für Antike und Christentum* 2 (1959) 5–14.

²³ Th. Klauser, *Taufet in lebendigem Wasser* (Did 7,1–3): *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte...: Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 (1974) 177–183; J. Daniélou, *Le symbolisme de l'eau*

vive: Revue des Sciences Religieuses 32 (1958) 335–346; W. Rordorf, *Le baptême selon la Didachè: Mélanges liturgiques Dom Botte* (Löwen 1972) 499–509.

²⁴ G.G. Willis, *What was the Earliest Syrian Baptismal Tradition? : Studia Evangelica VI, Texte und Untersuchungen* 112 (1973) 651–654.

²⁵ R. Pesch, *Zur Initiation im Neuen Testament: Liturgisches Jahrbuch* 21 (1971) 90–107; G. Lohfink, *Der Ursprung der christlichen Taufe: Theologische Quartalschrift* 156 (1976) 35–54; G. Haufe, *Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum: Theologische Literaturzeitung* 101 (1976) 562–566.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANTHONIUS SCHEER

1934 in Kampen geboren, 1959 zum Priester geweiht. 1963 Lizentiat in Theologie an der Gregoriana-Universität in Rom. Istitutio Liturgico bei Sant' Anselmo, Spezialisierung in Liturgiewissenschaft. Seit 1966 Ernennung zum Peritus am Institut Supérieur de Liturgie zu Paris. Ein Jahr lang Privatdozent am Gemeenschappelijk Instituut voor Theologie in Tilburg. 1968 an der Hochschule Sant' Anselmo in Rom bei Prof. H. Schmidt Promotion in der Liturgiewissenschaft mit einer Dissertation über «Die Menschwerdung Christi in der liturgischen Überlieferung der griechisch- und lateinischsprechenden Kirchen». 1967 bis 1976 Mitarbeiter der Theologischen Fakultät Tilburg für systematische Theologie und Liturgie. Mitglied des Gutachterrates des Nationalen Rats für Liturgie. Seit 1976 Lektor der Katholischen Universität Nimwegen. Anschrift: Graafsbaan 162, NL-5244 NL Rosmalen, Niederlande.

Adrien Nocent

Christliche Initiation und Gemeinde

Läßt dies Thema noch Raum für neu Überlegungen? Will man vermeiden, sich in Wiederholungen des bereits Bekannten zu erschöpfen, so ist man leicht versucht, unser Thema auf dem Umweg über die Anthropologie anzugehen. Sich ausschließlich oder im wesentlichen auf diese zu beschränken hieße jedoch, am Untergang einer Hoffnung mitzuwirken: jener Hoffnung, daß die Humanwissenschaften zum Studium der liturgischen Theologie einen weitreichenden Beitrag leisten. Denn die rücksichtslose Übertragung der Anthropologie auf den liturgischen Bereich bewirkt nichts anderes als eine Wiederholung der ärgerlichen Erfahrungen und Annäherungen, die das Ergebnis der parallelen Verwendung unzureichend adaptierter Systeme gewesen sind. Man denke beispielsweise an die Untersuchungen vergleichender Liturgie- oder ver-

gleichender Religionswissenschaft oder auch an die Einführung eines aus der Untersuchung von Struktur und Theologie des Opfers abgeleiteten Begriffs, den man anschließend auf das Opfer Christi überträgt und dieses damit in einen allzu engen und verzerrenden Rahmen preßt. Um im liturgischen Bereich anwendbar zu sein, müssen die Humanwissenschaften ein Instrumentarium erstellen und dies – wenn man nicht einen gewissen Nestorianismus wieder aufleben lassen will – an die Norm der Inkarnation des Göttlichen anpassen, welche die Liturgie kennzeichnet, deren erster Zelebrant Christus selber ist. Wir ziehen es daher vor, bei der liturgischen Erfahrung selbst anzusetzen, so wie sie sich heute, in der Vergangenheit und in der Schrift darstellt, wollen uns jedoch hierbei der Zusammenarbeit mit dem Anthropologen keineswegs verschließen.

Gemeinde und Initiation im Neuen Testament

Schon das Neue Testament teilt uns seine Erfahrung mit christlicher Initiation und Gemeinde mit. Das Wort *ekklesia* führt uns drei eng miteinander verbundene Dimensionen vor Augen: die Versammlung der Christen mit ihrer kultischen Aktivität, die Orts-gemeinde mit all ihren Dimensionen und die universale

Kirche, von der die Ortskirche keineswegs nur einen Teil darstellt, sondern deren volle Vergegenwärtigung sie ist. Das ist nicht neu. Man braucht nur unter dem Stichwort *ekklesia* im *Theologischen Wörterbuch* den 1937 von K.L. Schmidt verfaßten Artikel nachzulesen, um dort jene Gedanken zu finden, die das II. Vatikanum später weiter entfaltet hat. Bei allem Nachdruck auf der Bedeutung der Diözese als Ortskirche, deren Oberhaupt und Mittelpunkt der Bischof ist¹, wird dennoch auch in dem vom Bischof beauftragten Priester die Gegenwart des Bischofs selbst in den verschiedenen legitimen Gruppierungen der Gläubigen gesehen².

Mit der Eucharistie feiernden Versammlung nimmt der Initiierte Kontakt auf. Aber selbst vor der ersten Begegnung mit ihr während des Katechumenats, im Akt der Taufe und in der Zeit der Mystagogie hat er bereits hie und da Mitglieder der Ortskirche kennengelernt, die ihm von ihrer existentiellen Erfahrung erzählt haben. Durch die Begegnung mit der Ortsgemeinde erwirbt der Initiierte sein Bürgerrecht in der Gesamtkirche. Dabei handelt es sich jedoch keineswegs um ein Gemeindegetto, eine Gefahr, der die heutigen Versuche zur Erneuerung des Katechumenats nicht immer entgehen. Man sollte die Ortsgemeinde nicht zu sehr als eine soziologische Struktur in der Art der rein menschlichen Gemeinschaften betrachten. Bei ihr ist die sichtbare Struktur ein Zeichen, das unmittelbar auf eine unsichtbare Wirklichkeit verweist. Es darf also nicht auf der einen Seite eine soziologische Struktur und auf der anderen Seite, auf einer höheren Ebene, der Leib Christi angenommen werden. Der Initiierte wird nicht mit einer sichtbaren soziologischen Struktur konfrontiert, die ihm dann erst den Zugang zur göttlichen Wirklichkeit des Leibes Christi und der Dreifaltigkeit eröffnet, wie sie uns das Neue Testament zeigt³. Die Ortsgemeinde, die den Bewerber um die Initiation aufnimmt, ist nicht in eine juristische Struktur eingezwängt; sie ist die «Einheit», die Christus in Joh 17 um ihretwillen wünscht, und die Feier der Eucharistie verlebendigt immer wieder neu diese Wesenheit, die die *ekklesia* ausmacht.

Die Kirchenväter

Mit der Vorstellung des Paulus vom «Leib Kirche» stimmen die Kirchenväter nicht immer überein. Unter dem Einfluß des gegen Ende des 3. Jahrhunderts entstehenden Rechts fassen sie die Kirche als soziologisch-juristische Struktur auf, und dies *sphragis*, von der sie oft sprechen, ist für sie vor allem ein Zeichen der Zugehörigkeit zu der Herde, die von ein und demselben Hirten zu einem gemeinsamen Ziel geführt wird.

Wenn dieser Aspekt richtig ist, so entspricht er doch nicht ganz der «Einheit» des Johannes oder auch der Konkorporeität, die Kyrill von Jerusalem unter den Initiierten feststellt. Die Wirklichkeit einer solchen Gemeinschaft, in die sich der Initiierte einfügt, entzieht sich demnach zu einem Teil der Anthropologie und zwingt diese, ein Untersuchungsinstrumentarium zu erstellen, das diese spezifische Realität zu ergründen vermag. Denn es handelt sich in der Tat um eine Gemeinschaft, in die jedes einzelne Glied von oben hineingeboren wird und in der jeder durch einen gemeinsamen Leib mit den andern verbunden ist. Diese beiden Aspekte werden vom Neuen Testament – den jeweiligen katechetischen Erfordernissen der Ortskirche entsprechend – mehr oder weniger stark hervorgehoben. Paulus unterstreicht in einer den Hymnen verwandten literarischen Form die neue Stellung des Initiierten, der nun aufs engste mit der Gemeinde verbunden ist⁴; Johannes sieht zumindest in seinem Evangelium mehr das sakramentale Zeichen des Wassers, das in Verbindung mit dem Heiligen Geist die Geburt von oben bewirkt⁵.

Die heutigen Ritualien

Wie aber verhält es sich damit in unseren Ritualien? Man hat zunächst einmal klar zwischen dem für Kinder und dem für Erwachsene zu trennen, eine im Altertum völlig unbekannte Unterscheidung. In der heute üblichen Erwachseneninitiation erreicht der Ritus ein Höchstmaß an Echtheit und bringt sehr gut die Beziehung zwischen Initiiertem und Gemeinde zum Ausdruck. Diese Wirklichkeit wird unter Beweis gestellt, angefangen von der Eintragung des Namens ins Register der Taufkandidaten bis hin zur Teilnahme an der Eucharistie. Die Wiedereinführung der verschiedenen Stufen der Skrutinien und der «Traditionen» des Evangeliums, des «Credo» und des «Pater noster» in Verbindung mit der verantwortlichen Präsenz der Gemeinde zeigt, wie ein wichtiges Ereignis das Leben der Ortskirche verändert. Die Gemeinschaft der Versammelten ist zur göttlichen Versammlung geworden, und diese Gemeinschaft wird zur Dienerin dessen, was sie selbst empfangen hat. Dies meint Paulus, wenn er sagt, die Gemeinde sei Dienerin der Versöhnung⁶. In der Taufe, in der Firmung, im höchsten Maße jedoch in der Eucharistie kommt dies zum Ausdruck. Es geht also bei der Wiederherstellung der sakramentalen Einheit der drei Initiationsschritte nicht um müßigen Archeologismus. Die Gemeinde verleiht auf diese Weise ihrem Tun gegenüber dem sich ihr nähernden Initiierten in der Fastenzeit Ausdruck, indem sie diese nicht nur als persönliche Askese lebt, sondern als gemein-

same Bemühung der ganzen Gemeinde in Gebet, Fasten und Nächstenliebe um jene, die die Initiation empfangen werden. Eine zweifache Bewegung ist also im neuen Erwachsenenrituale deutlich sichtbar gemacht worden: die des Taufbewerbers ebenso wie die der Gemeinde. An vielen Stellen des Rituale äußert sich dieser Wille zur Begegnung; ich habe gut dreißig solcher Stellen gezählt. Im Vergleich zu den alten Ritualien versucht das unsere, in der Liturgie des Katechumenats die spürbaren Zeichen der Interaktion zwischen dem Initiierten und der Gemeinde zu vermehren. Auch im Taufrituale wollte man ebenso wie im Firmrituale eine stärkere Beteiligung der Gemeinde erreichen, so etwa in den beiden neuen Formeln zur Wassersegnung, die allerdings wegen ihrer Vernachlässigung der zum Verständnis des Sakraments so unentbehrlichen Typologie zu kritisieren sind.

Die Mängel des Rituales

Ich möchte indessen drei Punkte hervorheben, die sich nach meiner unmaßgeblichen Meinung nicht mit dem Bestreben vereinbaren lassen, die Begegnung zwischen dem Initiierten und der Gemeinde zu verdeutlichen. Der erste bezieht sich auf die Beibehaltung der die Amsautorität hervorkehrenden Taufformel «*Ego te baptizo*», wobei die dreifache Befragung dem sakramentalen Taufakt vorangestellt wird. Mag man die Einführung dieser autoritativ bestimmenden Formel für die Kinder, die auf die Fragen des Zelebranten nicht antworten können, noch verstehen, so ist sie beim Erwachsenen nicht mehr einsichtig, und dies um so weniger, als sie hier den Dialog zwischen dem Zelebranten, der den Herrn und die Gemeinde vertritt, und dem Initiierten in Frage stellt, der nämlich im sakramentalen Akt seiner Initiation keine erkennbare Rolle spielt. Das Angebot des Glaubensgeschenkes wird vom Herrn über seinen auch die Gemeinde repräsentierenden Stellvertreter ausgesprochen. Es ist ein so großartiger Eindruck, den Initiierten zu hören, der das Geschenk des Glaubens im eigentlichen Akt des Eintauchens in den Tod mit Christus annimmt, um mit ihm zu einem neuen Leben aufzuerstehen, indem er den Glauben bekennt, der ihn rettet! Sicher bietet auch das neue Rituale die Möglichkeit des Immersionsritus, aber es weist nicht darauf hin, daß dieser begründet und außerordentlich bedeutungsvoll ist. Dagegen wird man sich erinnern, wie die alten Texte das Baptisterium als *taphos*, als Grab, aber auch als Schoß der Kirche darstellten – und als *mēter*, als lebenspendende Mutter. Bekannt ist die Inschrift, die Sixtus V. im Baptisterium des Lateran anbringen ließ und die zum Ausdruck bringt, daß die Mutter Kirche hier ihren Kindern das

Leben schenkt, Kindern aller Rassen. Über die offensichtliche Bedeutung hinaus, die das Eintauchen und Wiederauftauchen zu erkennen geben – Wiedergeburt und nicht nur Auslöschung der Schuld durch die Ablution –, versinnbildlicht dieser Ritus aufs beste das mütterliche Handeln jeder Kirche, die in Verbindung mit dem Heiligen Geist das neue Leben und den Glauben hervorbringt.

Abgesehen von den schwerwiegenden Mängeln des neuen Firmrituals kann man sich mit Recht fragen, weshalb die Salbungsformel nicht dem gelasianischen Sakramentar entnommen worden ist, nicht etwa wegen dessen Alter, sondern weil es in bedeutsamer Weise den Eintritt des Getauften in die göttliche Familie zum Ausdruck bringt. Der Bischof bezeichnete nach der Handauflegung die Stirn des Gefirmten mit dem Kreuz und sprach dabei: «*Signum Christi*»⁷. Der Geist läßt den Gefirmten das Antlitz Christi in solchem Maße widerspiegeln, daß der Vater diesen Christen anschaut und in ihm seinen eigenen Sohn erkennt; hier vollzieht sich die Hineinnahme in die göttliche Gemeinschaft der drei Personen, welche die christliche Gemeinde kennzeichnet. Demgegenüber hebt das neue Firmritual etwa zehnmals die Aktivität der Gemeinde hervor.

Im einzelnen zu untersuchen wäre, inwieweit die «*Sprache*» des Erwachsenenrituals Ausdruck der Gemeinschaft ist. Wir haben uns auf augenfälligere Punkte beschränkt.

Das Rituale der Kinderinitiation wird oft als gelungenes Ergebnis hingestellt. Dies trifft zu, wenn wir uns damit zufriedengeben, es lediglich unter dem Gesichtswinkel der heutigen theologischen und pastoralen Sensibilität zu betrachten. Und das könnte richtig sein, vorausgesetzt allerdings, daß diese Sensibilität wichtige Aspekte nicht ausblendet. Ist aber nicht gerade dies der Fall? Auch hier möchte ich mich auf einige Punkte beschränken; die jedoch scheinen mir wesentlich, und ich bin mir darüber im klaren, daß diese Bemerkungen kritische Reaktionen oder Achselzucken hervorrufen werden.

Das Kindertaufrituale ist mit einer ausgezeichneten Einleitung versehen, die das einigende Band zwischen den drei Initiationssakramenten hervorhebt. Man führt sie nicht nur auf, sondern zögert auch nicht, ihre normale Reihenfolge anzugeben: Taufe, Firmung, Eucharistie. Zuvor beschäftigt man sich außerdem mit der Katechese der Eltern und derer, die für das zu initiierende Kind Verantwortung tragen.

Beginnen wir mit dem letztgenannten Punkt. Das Rituale läßt in seinen Richtlinien zur Katechese jeglichen Bezug zu Liturgie und Gemeinde außer acht. Es handelt sich hier zwar um eine Katechese, aber nicht

um eine Katechese *intra ipsa mysteria*, bei der die ganze Gemeinde mitwirkt. Die Aktivität der Ortsgemeinde mit ihren Dimensionen ist unberücksichtigt geblieben. Man erinnere sich, wie die Kirche im 7. Jahrhundert und sogar noch viel später diese Katechese auffaßte. Gewiß erschöpfte sich diese nicht in einer liturgischen Feier, die aber galt als unerläßlich. Das Gelasianum hält am Brauch der drei an Fastensonntagen stattfindenden Skrutinien fest, obgleich es sich in den meisten Fällen um Kinder handelt, denn man hat die Katechese der Eltern und Paten im Auge⁸. Der römische *Ordo XI* verlegte diese Skrutinien auf Wochentage, verdoppelte jedoch ihre Zahl. Sicher bedeutete die Tatsache, daß die Skrutinien wochentags gefeiert wurden, bereits eine Herabminderung der Präsenz der Gemeinde, gleichwohl läßt die Vermehrung der Skrutinien die Absicht erkennen, die liturgische Katechese der für das Kind Verantwortlichen hervorzuheben. Wenn auch nicht die ganze Gemeinde daran teilnimmt – wie es an den drei Fastensonntagen der Fall gewesen war –, so bekunden doch die im *Ordo XI* vorgesehenen sechs Versammlungen in der Woche der Quadragesima das Interesse, mit dem die gesamte Ortskirche ihre Verantwortung für die Katechese der Eltern und Paten wahrnimmt⁹. Die gelasianischen Sakramentare des 8. Jahrhunderts setzten diese Praxis fort. Als Edmond Martène im September 1718 nach Lüttich kam, sah er das Manuskript, das die damals in Lüttich ebenso wie in Vienne in der Dauphiné noch üblichen Skrutinien enthielt¹⁰. In einem Rituale, das bei Paul V. keine Zustimmung fand, hatte der 1602 gestorbene Kardinal Sanctori diese verschiedenen Skrutinien vorgeschlagen. Sicherlich kann man sich fragen, ob die Beibehaltung dieser Feiern nicht eher auf zeremonielle Tradition als auf die bewußte Absicht zurückzuführen ist, die Gemeinde an einer liturgischen Katechese zu beteiligen. Tatsächlich stellt man fest, daß der Sinn für den gemeindlichen Aspekt der Initiation allmählich schwindet. Dies beweisen schon der *Ordo XI* und die wochentags gefeierten Skrutinien. Die Theologie des 12. Jahrhunderts mit ihrem individualistischen Sakramentsbegriff und die hohe Kindersterblichkeit dieser Epoche führen dann zu Entscheidungen, die in dem vom Kirchenrecht aufgegriffenen Dekret *Quam primum* ihren Abschluß finden¹¹. Heute haben sich die Verhältnisse geändert, und die Kirche spricht sich für die Gruppentaufe von Kindern im Beisein der Gemeinde aus. Sehr zu vermissen ist jedoch der Beitrag der Gemeinde zu gemeinsamen Feiern, welche die Höhepunkte der Elternkatechese unterstreichen. Hier scheint schöpferische Arbeit vonnöten zu sein, sowohl, was die Riten anbelangt, als auch im Hinblick auf die Kirchenhandbücher.

Die sakramentalen Stufen der Initiation

Auch wenn dadurch lästige pastorale Streitigkeiten neu entfacht zu werden drohen, kann man doch in der Frage der Initiationsriten selbst nicht umhin, auf eine Situation aufmerksam zu machen, welche die Begegnung des Initierten mit der Gemeinde weniger sichtbar werden läßt. Hier soll nicht behauptet werden, man müsse deshalb eine alte, leblos wirkende Situation wiederherstellen; aber man muß sich zumindest klarmachen, daß das Aufgeben der alten Verhältnisse Rückwirkungen hat, die bei der Beurteilung des pastoralen Gewinnes, den wir uns von der gegenwärtigen Praxis versprechen, in Rechnung zu stellen sind. Drei Tatsachen müssen hier festgehalten werden: das zeitliche Auseinanderrücken der drei Stufen, in denen die Initiation der Kinder gefeiert wird, die umgekehrte Reihenfolge Eucharistie – Firmung und der sich daraus – vor allem im Hinblick auf die Eucharistie – ergebende Bedeutungsschwund der Taufe im Sinne der Eingliederung in die Ortskirche.

Zu Unrecht wird behauptet, die östliche Praxis, Kindern die drei Initiationssakramente zu spenden, sei in der Kirche des Westens nur kurze Zeit üblich gewesen. Eine römische Handschrift aus dem 11. Jahrhundert enthält folgende Rubrik: *Si episcopus adest, statim confirmari oportet, postea communicari corpore et sanguine domini*¹². Andere Manuskripte, zum Beispiel französische, weisen die gleiche Rubrik noch im 15. Jahrhundert auf. Allerdings ist die Rubrik manchmal mit dem Hinweis versehen: *si episcopus non adest, a presbytero communicetur infans*. Zumindest die Eucharistie möchte man nicht von der in der Taufe vollzogenen Initiation trennen; auch in Rom sehen bestimmte Ritualien nach der Taufe eine Anrufung des Vaters mit der Bitte um die Gaben des Geistes vor, eine Art Ersatz für die Firmung, und anschließend wird dem Kind die Eucharistie gereicht¹³. Heute kann die Kindertaufe während der Eucharistiefeier gespendet werden, und diese Tatsache erweckt nur um so mehr den Eindruck einer gewissen Künstlichkeit, da das Kind ja nicht kommuniziert. Ich möchte nicht auf den Widerspruch zwischen den *Praenotanda* des Rituals der Kindertaufe und dessen richtiger Auffassung von der Einheit der drei Initiationssakramente eingehen; ich hebe lediglich hervor, daß die Initiation nicht in zeitlicher Einheit vollzogen und daß die Reihenfolge von Firmung und Eucharistie umgekehrt wird.

Was die Eucharistie betrifft, so ist hier unbedingt die Tatsache anzuerkennen, daß sie in höchstem Maße die Eingliederung des Initierten in die Gemeinde bedeutet und bewirkt. Eine bestimmte pastorale Sicht faßt heute jedoch die Sakramente Firmung und Eucharistie in an-

derer Weise auf, wobei sie für letztere ein Bewußtsein fordert, das allerdings für die Taufe nicht vorausgesetzt wird, obgleich diese doch den ersten entscheidenden Schritt zur Umkehr und zum Eintritt in die Kirche darstellt.

Indessen hat sich das neue Rituale sehr eingehend mit dem Zusammenhang zwischen der Kindertaufe und dem Glauben der kirchlichen Gemeinschaft beschäftigt. Oft wird an die Verantwortung der Gemeinde und beinahe zu oft an die der Eltern appelliert. Bemerkenswert ist die etwas künstliche Erklärung an die Adresse des Säuglings über die Freude der Gemeinde, die ihn in ihrer Mitte aufnimmt. Sie nimmt ihn zwar auf, räumt ihm aber keinen Platz an ihrem Tisch ein; und im übrigen versteht das Kind nicht, was ihm von seiten der Gemeinde gesagt wird...

Schlußbemerkung

Ohne das Rituale, wie es erforderlich wäre, weiter zu untersuchen, beispielsweise unter linguistischem Aspekt, wollen wir nun zu den Schlußfolgerungen kommen. Obgleich das Rituale an vielen Stellen die aktive Beteiligung der Gemeinde vorsieht, kann diese Aktivität doch sehr formal bleiben. Nachdem man die erste, unerläßliche Voraussetzung geschaffen hat,

nämlich eine echte Gemeinde, erscheint es dringlich, ein Rituale für die Katechese der Eltern und der für das Kind Verantwortlichen zu schaffen, ein Rituale, in dem die Gemeinde miteinbezogen ist. In vielen Fällen könnte dieses Katechumenat der Kinder der großen Schwierigkeit begegnen, die daraus erwächst, daß Eltern, die selbst nur oberflächlich Christen sind, die Taufe ihrer Kinder wünschen. Hier würde eine Art Katechumenat eine wertvolle und leichter von allen akzeptierte Wartezeit darstellen¹⁴.

Wenn wir auch hoffen können, daß man bei der Neugestaltung der Kirchenhandbücher und auch bei der bestimmter Riten der Kreativität einen größeren Spielraum gewähren wird, so müssen wir doch erneut feststellen, daß wir bei unserem Streben nach Echtheit des Rituales nicht von einer Theologie, sondern vielmehr von einem «Theologismus» behindert werden: über seine bevorstehende Firmung und Eucharistie soll der Kandidat bestens Bescheid wissen, seine Taufe dagegen braucht er nicht bewußt zu empfangen. Doch man kann nicht einfach eine Denkweise ändern, welche die Kirche des Westens seit gut fünf Jahrhunderten prägt und zu einer allgemein anerkannten pastoralen Praxis bewogen hat. Das uns an die Hand gegebene Instrumentarium ist im ganzen gesehen gut; wir können es weiter verbessern, um die Verbindung zwischen Initiation und Gemeinde noch spürbarer zu machen.

ADRIEN NOCENT

1913 geboren. Benediktiner der Abtei Maredsous (Belgien). Spezialisierung am Institut de Liturgie de Paris und an den Hautes Etudes der Sorbonne. Zehn Jahre lang Professor am Katechetischen Institut «Lumen Vitae» in Brüssel. Vorlesungstätigkeit an der Universität Löwen. Professor am Päpstlichen Institut für Liturgie Sant' Anselmo in Rom seit dessen Gründung 1961. Veröffentlichungen in zahlreichen Zeitschriften wie *Nouvelle Revue Théologique*, *La Maison-Dieu*, *Rivista Liturgica*. Beteiligung an Gemeinschaftswerken wie A.G. Martimort, *L'Eglise en Prière*; J. Gelineau, *Dans vos assemblées*. Demnächst Veröffentlichung einer in Zusammenarbeit mit F. Dell'Oro entstandenen Ausgabe des *Sacramentaire de Angoulême*. Neuere Bücher: *Célébrer Jésus Christ (Année Liturgique)*, 7 Bde (Editions Universitaires Jean-Pierre Delarge, Paris); in italienischer Übersetzung: *Celebrare Gesù Cristo (Cittadella, Assisi)*, 6 Bde erschienen, der siebte in Vorbereitung; in englischer Übersetzung: *The liturgical Year*, vollständige Übersetzung in 4 Bden (Collegeville, USA); *La célébration eucharistique avant et après Pie V: Point théologique* (Beauchesne, Paris). Anschrift: Pontificio Istituto Liturgico, Piazza Cavalieri die Malta, 5, I-00153 Roma, Italien.

¹ Christus Dominus 11,1.

² Lumen Gentium 26,1.

³ Eph 2,19; 1 Tim 3,15.

⁴ 1 Petr 1,3. 11-25; 3,18-22.

⁵ Joh 17,11.20-26.

⁶ 2 Kor 5,18.

⁷ L. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli. Rerum Ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes IV* (Herder, Rom 1968) n. 452.

⁸ AaO. nn. 283-328.

⁹ M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge, Spicilegium sacrum Iovaniense II* (1960) 417-447.

¹⁰ E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, lib. I, c. I; A.-G. Martimort, *La documentation liturgique de dom Edmond Martène: Studi e Testi* 279 (Città del Vaticano 1978) 260 Nr. 391.

¹¹ *Codex Iuris Canonici*, canon 770; vgl. *La Maison-Dieu* 32 (1952) 118-128.

¹² *Vatikanische Bibliothek*, Barberini 564, fol. 67.

¹³ *Bibl. Vallicelliana C.* 32 fol. 36 r.

¹⁴ Vgl. die Vorschläge dazu in *La Maison-Dieu* 104 (1970) 41-64; *Notitia* 61 (Februar 1971) 64-73.

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers