

Jean-Pierre Jossua

Die freien eucharistischen Hochgebete

Versuch einer Wertung

Ich bin gebeten worden, die derzeitige Schaffung freier eucharistischer Hochgebete vom ästhetischen Standpunkt aus zu beurteilen. Dafür will ich als Beispiele die nicht-offiziellen eucharistischen Hochgebete wählen, die wir seit etwa zehn Jahren aus dem Erdboden schießen sehen. Die erste Bemerkung aber, die ich für dringend notwendig erachte, ist folgende: Wo es sich um ein Kunstwerk handelt, das Glauben oder christliches Beten zum Ausdruck bringen möchte, kann man ästhetische Wertung und Wertung vom streng theologischen Gesichtspunkt her nicht trennen.

Die Arbeit des Schreibens solcher Texte besteht in der Tat nicht darin, eine mehr oder weniger gut geglückte Verzierung zu einer Substanz von Gedanken oder Betrachtungen hinzuzufügen, die auch ohne sie hätte bestehen können. Es geht vielmehr darum, gleichzeitig den religiösen Inhalt und seine Schönheit zu schaffen; das, was danach verlangt, Gott oder anderen gesagt zu werden, in die bestmöglich passenden Worte zu fassen. Das Urteil, das wir darüber abgeben werden, soll demnach die ästhetisch schöne Form und gleichzeitig die Fähigkeit betreffen, eine bereits strukturierte Tradition religiöser Erfahrung aufzugreifen und zu erneuern und schließlich, wo es sich um Liturgie handelt, auch die Fähigkeit, das aktuelle Gebet der christlichen Gemeinde zu stützen.

Gewiß, ein Text, von dem wir annehmen, daß er Aussagekraft besitzt, wird vielleicht für andere Leser einer anderen Zeit andere Funktionen haben. Wieviele «sakrale» Worte gebrauchen wir heute nicht im «profanen» Bereich! Aber für uns Christen, an die sich dieser Text richtet und die seine Wertung zur Kenntnis nehmen, liegt sein künstlerischer Erfolg im Maß seiner Fähigkeit, unser Gebet zugleich zu entfalten und neu zu wecken¹.

1. Warum freie eucharistische Hochgebete?

Hier ist weder der Ort für eine Analyse des klerikalen Machtsystems, das dazu führt, eifersüchtig der obersten Autorität das Recht zu reservieren, jedes eucharistische Hochgebet zu approbieren und die anderen zu verwerfen, noch für eine Analyse der absoluten Beschützerrolle, in der es seine Rechtfertigung sucht.

Letztere geht einher mit einem offensichtlichen Malthusianismus: Das christliche Volk kann nichts zum Schaffen dessen beitragen, was die Herzmitte seines Betens sein sollte.

Wir wollen uns hier damit begnügen, an die Gründe zu erinnern, die Ursache für die Unzufriedenheit mit den offiziellen oder approbierten Hochgebeten sind und die – als das Tabu des einzigen Kanons in heiliger Sprache erst einmal durchbrochen war – dazu geführt haben, daß man trotz der wiederholten Verbote andere Kanongebete schuf².

Die erste Schwäche der offiziellen Hochgebete liegt in ihrer anachronistischen und steifen Sprache, deren kulturelle Distanz paradoxerweise in unseren lebenden Sprachen offenkundig geworden ist. Dieser Mangel wirkt besonders in den Präfationen noch schwerwiegender, und zwar durch das Pathos und den Triumphalismus, der insbesondere vom übermäßigen Gebrauch alttestamentlicher Texte herrührt. Eine derartige kulturelle Verschiebung hindert die Gläubigen nicht nur daran, in der ihnen vertrauten Sprache zu beten, in der sich ihre menschliche und christliche Erfahrung von Kindheit an niedergeschlagen hat, sondern auch daran, die dieser Sprache innewohnenden poetischen Möglichkeiten zu entfalten³.

Bei diesen Texten, bei denen man sich damit zufriedengab, auf den liturgischen Stil und die liturgische Sprache der Kirchenväter zurückzugreifen, stolpern sie über Formeln, von denen niemand sieht, welchen Sinn sie für sie haben könnten, noch welchen Glauben sie ausdrücken möchten oder welche Vorstellungskräfte sie in Bewegung setzen könnten.

Darum bitten, «dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar vor deine göttliche Herrlichkeit» (I); von Christus sagen, er «hat ... sterbend die Arme ausgebreitet am Holze des Kreuzes. Er hat die Macht des Todes gebrochen» (II); erwähnen: «Vor dir stehen die Scharen der Engel und schauen dein Angesicht. Sie dienen dir Tag und Nacht, nie endet ihr Lobgesang»; den hl. Geist als «erste Gabe für alle, die glauben» bezeichnen; Gott bitten, uns den Leib Christi zu geben, «damit wir gute Christen werden» und darum, «die Toten im Himmel zu sich zu nehmen» (Deutschland, Hochgebet für Kindermessen); Kinder sagen lassen: «Wir bringen dir das heilige Opfer dar» (Schweiz) und, schließlich, diesen Hymnus von bezwingender Suggestivkraft anstimmen: «Städte und Dörfer, Menschen und Kräfte, Lebende und Tote erspüren dich und rufen dir zu» (Niederlande) – das bedeutet, viele Worte machen, die unseren Zeitgenossen herzlich wenig sagen.

Ich lasse einmal die Skrupel außer Acht, die mehr als einem Zelebranten, sei er nun Priester oder Laie, bei

theologischen Formeln aufsteigen können, die ihm recht zweifelhaft vorkommen müssen⁴, was dazu beiträgt, die Autorität der vorgeschriebenen Hochgebete zu relativieren. Ich komme auf ein schwerwiegenderes Problem zu sprechen: die Unfähigkeit festgelegter Gebete, ständig mit dem Leben zu vermitteln, was der christliche Kult als geistliches Opfer der Person mit ihrem ganzen Leben, als Quelle der Umkehr und als Kraft zum Leben aber unbedingt leisten muß. Wie sollen diese starren, altertümlichen, unveränderlichen Texte den lebendigen Glauben dieser oder jener Gemeinde in einer bestimmten Situation ausdrücken und wecken?

Man müßte ein sehr schlechter Kenner der eucharistischen Tradition sein, wollte man den Einwand bringen, dies sei auch nicht die Aufgabe des Hochgebetes, sondern die der Fürbitten oder der Homilie! Diese Kanones passen ganz genau zur Anonymität, zur Passivität, zum mangelnden Engagement unserer klassischen Pfarrgemeinden. Wie kann man sich da darüber wundern, daß lebendige christliche Gemeinschaften, die diese Vermittlung mit ihrem Leben und ihrem Zeugnis durch ihren Austausch und ihr Gebet gewährleisten wollen, dazu kommen, selbst ihre eucharistischen Hochgebete zu schaffen?

Hier liegt sicher der Kern des Problems. Die große Krankheit der christlichen Liturgie ist weniger ihr Anachronismus oder ihre Abstraktheit – die lassen sich beheben – als vielmehr ihre Gleichschaltung. Es gibt Messen in Pfarrgemeinden, Eucharistiefiern mit Jugendgruppen, häusliche Eucharistiefiern, große Versammlungen, jährlich wiederkehrende oder außergewöhnliche Feste. Da könnte man vermitteln zwischen der Notwendigkeit, sichere Texte zu haben, die Tradition gewährleisten, und der Notwendigkeit, schönere und gleichzeitig lebensnahe Gebete von heutigen Menschen und für unsere Zeitgenossen zu schaffen.

Es wäre nicht schwierig, den einen, die nach Objektivität und Sicherheit verlangen, eine gewisse Garantie zu geben und den anderen die Freiheit zuzugestehen, die sie sich ohnehin nehmen, wenn auch in Unordnung und oft unverantwortlich, indem man sich in den Prozeß des Schaffens hineinbegibt und in ihm die Funktion der Beratung und der Kritik übernimmt.

Tatsächlich gibt es eine große Anzahl freier eucharistischer Hochgebete. Erreichen sie ihr ästhetisches, theologisches, liturgisches und existentielles Ziel?

II. Warum sind die verbreiteten Sammlungen freier Hochgebete nicht zufriedenstellend?

Die meisten Texte, die in Umlauf sind, können für einen Leser, der nicht an den Umständen ihrer Entste-

hung beteiligt war, nur Anlaß geben zu einer harten Beurteilung. Meiner Meinung nach begeht man einen Irrtum, wenn man diese Beurteilung auch auf das liturgische Tun ausdehnt, in dem sie entstanden. Aber, wenn die im Nachhinein erfolgenden kirchlichen Verurteilungen auch einer falschen Perspektive entspringen, so kommt die Verbreitung freier Hochgebete auch sehr häufig aus einem ungenügend ausgewogenen Urteilsvermögen oder aus kindlicher Selbstzufriedenheit.

So setzt man sich denn der Gefahr aus, daß dem Leser die Oberflächlichkeit, die Ungeschicklichkeiten, die theologischen Mängel oder die literarische Mittelmäßigkeit eines Gebetes in die Augen springen, das an einem bestimmten Tag und für eine bestimmte Gemeinschaft genau das sein konnte, was sie brauchte, um mit einer gewissen Freude am Ausdruck das aussagen zu können, was sie lebte, und um ihren tiefsten Glauben zu feiern.

Zuerst will ich Folgendes bemerken: In den meisten Fällen müssen liturgische Wirksamkeit und im Nachhinein erkennbarer ästhetischer Wert streng unterschieden werden. Man ist daher versucht, von der Verbreitung eucharistischer Hochgebete abzuraten – die Drucklegung stellt eine Schwelle zu spürbar größerem Ernst dar im Vergleich zur Einstufung als «Versuch», wie man die Erzeugnisse einer «photokopierenden» Kirche gerne einordnet. Gleichzeitig möchte man nahelegen, daß man beim Lesen eines dieser Texte nicht darüber urteilen darf, was er tatsächlich für die Feier darstellte, für die er verfaßt wurde.

Gehen wir jetzt zur Analyse zweier veröffentlichter Sammlungen über, die es sicher verdienten, veröffentlicht zu werden⁵. Die Sammlung von Zint Andries in Brugge hat große liturgische Reife. Wenn man sie so liest, scheinen diese Hochgebete alle ein gutes Ausdrucksniveau zu haben; einige von ihnen sind bemerkenswert. Sie setzen bei den Teilnehmern einen ziemlich hohen Bildungsgrad – insbesondere religiöser Bildung – voraus. Aber wenn man dies einmal voraussetzt, mußten sie ihnen sehr zugänglich erscheinen.

Sie haben einige offensichtliche Fehler. Z. B. sind die Texte an den Stellen, wo man Interventionen der Gemeinde vorgesehen hat, zu kompliziert und zu literarisch, als daß man sie im Sprechchor aufgreifen könnte. Mit einem neuen Hochgebet feiern setzt demnach einen einzigen Zelebranten voraus – übrigens, die Anmaßung, alles sagen zu wollen, ob sie nun von Klerikern oder von Laien kommt, ist vom liturgischen Standpunkt aus sinnlos. Oder es setzt Textelemente voraus, die sehr leicht von einer Versammlung ausgesprochen werden können. Dabei ist es, wie man

aus theologischer Sicht mitunter behauptet, keineswegs notwendig, das Hochgebet nur den geweihten Amtsträgern vorzubehalten. Die ganze Gemeinde ist auf sakramentale Weise aktiv, was nicht heißen soll, daß sie das in jedem Augenblick zeigen muß.

Ein anderer Mangel der Sammlung liegt im häufigen Gebrauch des syrisch-orientalischen Hochgebets. Dieses hat zwar den Vorteil, es durch die Wiederholung der Danksagung möglich zu machen, daß der Einsetzungsbericht auf seine Erwähnung hin folgen kann und daß seine gewöhnlich so abrupte Einführung vermieden wird, ohne deswegen das Sanctus zu streichen. Dies führt aber zu Hochgebeten, die unsere heutige Geduld auf die Probe stellen. Besonders dann, wenn der Verfasser zwar ein großer Liturgiker ist, wie H. Dufrasne, aber kein Poet.

Diese Bemerkung führt uns schon zu einer zweiten Schwäche der Sammlung: Vom literarischen Standpunkt aus ist sie sehr bescheiden. Die Bilder sind manchmal ungeschickt gewählt («möge diese Weite von Tiefe und Gemeinschaft Gestalt annehmen in der Stille» I), manchmal zu gewöhnlich («das Leben zerrann wie eine handvoll Sand» II; oder «Brot unserer harten Arbeit, Wein unserer zaghaften Freude» VII; oder «das Gras ansehen, das wächst oder den blauen Himmel» XIV), manchmal ebenso überaltet wie die der offiziellen Hochgebete («Du führst uns zusammen beim Glanz der Leuchten, unter dem Himmelszelt, das deine Hände gemacht haben» V).

Aber das eigentliche Problem liegt anderswo. Im Grunde kann keines dieser Hochgebete für eine Feier mit einer anderen Gruppe wieder verwendet werden, wenn es nicht falsch klingen soll. Nur wenn man mit Hilfe der Analysen, die die Hochgebete begleiten, den Kontext wiederherstellt, ist es möglich, die oft rätselhafte Wahl von Themen und Worten zu verstehen.

Das I. Hochgebet z. B. ist in einem Seminar hoher religiöser Kultur entstanden, nach gemeinsamer Arbeit über den jüdischen Ursprung christlicher Gebete. Das II. Hochgebet wurde in einer streng ausgewählten Gruppe erarbeitet, deren Mitglieder gute Bibelkenntnisse besaßen. Das XII. Hochgebet entstand durch das Bedenken der sozialen Verantwortung einer pfarrähnlichen Gemeinde.

Die zweite Lehre, die man aus diesem Studium ziehen kann, wäre folglich, daß sich selbst eine Sammlung von guter Qualität nicht zum Wiederverwenden eignet. Andererseits kann ich für meinen Teil auch nicht sehen, inwiefern sie pädagogische Hilfen für das Schaffen von anderen bieten könnte, es sei denn, durch die kritischen Anmerkungen, die meines Wissens aber nur diese Sammlung enthält. Überprüfen wir diese Beurteilung an der Sammlung von Saint-Bernard.

Die Sammlung, die den scheußlichen Titel «Schatten des Schweigens» trägt – ein anmaßender und mißlungener Versuch, zwei Register der Vorstellungskraft zu vereinen – enthält außer den Hochgebeten noch religiöse Gedichte und Gebete, die man für den persönlichen Gebrauch verwenden kann. Vom rein literarischen Standpunkt aus ist sie weitaus besser gelungen als die belgische Sammlung, aber sie ist oft spürbar weiter von der eucharistischen Tradition entfernt.

Im allgemeinen trifft man auf eine schöne und tiefe religiöse Intuition, die im ganzen Hochgebet entfaltet wird. Andererseits sind die Texte sehr viel schwerer zugänglich, denn diese Arbeit nähert sich der modernen Poesie, und so ist denn die Sprache hier recht desartikuliert. Wird man jede tiefe Erneuerung der religiösen Sprache mit einem Esoterismus bezahlen müssen, den man nur mit dem der zeitgenössischen Poesie vergleichen kann?

Diese Hochgebete enthalten demnach mehr Aussagekraft – aber diese ist nur für ein gebildetes Publikum, in intimer Atmosphäre, verständlich. Außerhalb dieses Kontextes sind die Gebete wieder nicht verwendbar. Einige (9, 54) stellen aufgrund ihrer Einfachheit wohl eine Ausnahme dar; sie sind dann aber auch recht gewöhnlich. Andere, die ganz auf einen Text des Evangeliums ausgerichtet sind, wie z. B. auf das Gleichnis vom Samenkorn (28), könnten in einer Versammlung, die diesen Abschnitt meditiert hat, wieder aufgenommen werden. Man fragt sich aber, ob es gut ist, daß ein Hochgebet um ein so klar vorherrschendes Thema herum konstruiert ist?

Eine weitere Überlegung zielt auf die theologische Kritik, der sich diese Veröffentlichungen aussetzen, sobald sie sich als Modelle anzubieten scheinen. Eine eucharistische Tradition besteht zutiefst aus einer Anzahl von Grundwerten: der Verkündigung des Wortes, dem Gedächtnis Jesu Christi, der Danksagung, der Hingabe seiner selbst im Glauben, der Gemeinschaft mit Christus und unter den Glaubenden, im Mahl, im Glauben an das Wirken des Geistes usw.

Liturgische Erzeugnisse als Theologie einer Kritik unterziehen bedeutet, die Anwesenheit dieser Werte in den Texten, die man vorfindet, abzuschätzen. Nun ist die weitaus größte Anzahl von Hochgebeten in dieser Hinsicht mangelhaft. Die Hochgebete der französischen Sammlung sind es – wenn auch zweifellos weniger als manche andere, insbesondere was das Darbringungsgebet und die Epiklese betrifft. Soll man ihnen daraus einen Vorwurf machen? Ganz sicher, wenn man sie als Hilfsmittel für häufigere Zelebration einstufen soll. Aber muß denn immer alles gesagt werden? Das scheint uns nicht unbedingt notwendig.

Denn wenn es eine schöpferische Gruppe versteht, sich häufig genug selbst zu erneuern, dann kann sich das Gesamt der eucharistischen Tradition im Gesamt ihres Schaffens wiederfinden.

Stoßen wir also wieder auf das Problem der Veröffentlichung? Wohl eher auf das Problem einer schriftlichen Fixierung dessen, was seinen vollen Sinn darin fand, wie ein Punkt in der Dynamik gemeinsamen Suchens zu sein. Oder auch dessen, was einer Grenzsituation entsprach, die als beispielhaft hinzustellen absurd wäre.

So lautet denn die dritte Lehre, die zu ziehen ist: Es ist ein Irrtum, ein tastendes Suchen oder einen Gelegenheitstreffer in Marmor meißeln zu wollen. Eine Feier ist ein Akt. Man muß es also hinnehmen, daß sie vergänglich ist. Damit hört sie zugleich auf, gefährlich zu sein. Ein anderes Mal, anderswo, wird man es anders machen, wird man dem Ideal einer zugleich voll in der Tradition verwurzelten und vollkommen zeitgemäßen Liturgie näherkommen...

Würde es wohl jemandem einfallen, eine Improvisation auf Band aufzunehmen und zu verbreiten? Ich bin aber davon überzeugt, daß man diese freien Hochgebete als Improvisationen ansehen muß, die aus Gründen größerer psychologischer Sicherheit im voraus zu Papier gebracht wurden – so wie man eine Predigt schreibt – und nicht als liturgisches Schaffen für einen regelmäßigen Gebrauch. Sie sind nur eine Art Ersatz für die Improvisation, die die ersten christlichen Jahrhunderte gekannt haben und deren Wiederaufleben den Anforderungen der Aktualisierung wie auch den Erfordernissen einer geglückten lyrischen oder epischen Schöpfung entsprechen würde.

III. *Wie kann man eine schöne und zugleich verantwortliche Improvisation fördern?*

Wenn schon die Neuschöpfung eucharistischer Hochgebete Gegenstand eines Verbotes ist, dann muß der bloße Gedanke an Improvisation bei den Verantwortlichen in der Kirche einen richtigen Abscheu hervorrufen. Zudem war die Ausrichtung der gesamten Priesterausbildung dem völlig entgegengesetzt; sie kann sie nur unfähig machen zu einer wie auch immer gearteten Improvisation.

Aus diesem Grund werden sie nicht nur darin gehemmt sein; sie werden auch berechtigterweise um die Gefahr wissen, in die sie das uns anvertraute liturgische Erbe bringen können. Solche Gefahren gibt es tatsächlich, denn man ist so wenig darauf vorbereitet worden, zu improvisieren – die Frage nach der Begabung lassen wir einmal außer Acht –, daß die

theologischen Mängel und die ästhetischen Schwächen vieler Hochgebete nichts sind im Vergleich zu den meisten der seltenen Improvisationen, die ich hören konnte.

Diese Situation steht in Gegensatz zur alten liturgischen Tradition, in der, wie man weiß, die Improvisation allgemein praktiziert wurde. Dies ging in der Folgezeit zurück und verschwand im 5. Jahrhundert fast ganz. Die Ursache dafür liegt zweifellos in der übermäßigen Sakralisierung des eucharistischen Mahles und im Absinken des Bildungsgrades der Vorsteher der Eucharistiefeier, besonders aber in der Ausrichtung auf den Kampf gegen die Irrlehre und auf die Sicherung des Glaubensbekenntnisses, die in das Hochgebet eingliedert wurde. Diese Improvisation bestand aber nicht darin, daß man sich einem «Enthusiasmus» überließ oder daß man jedesmal aus dem Nichts ein Gebet verfaßte. Im Gegenteil, ihr traditioneller Charakter ist von Anfang an deutlich, wie es das Neue Testament zeigt und das zugrundeliegende jüdische liturgische Erbe bestätigt.

Man weiß wenig über diese Verfahren gesteuerter Improvisation. Aber vielleicht würde man nicht zu sehr irreehen, wenn man sich ein festes Schema vorstellen würde, das man ausfüllt, einen überkommenen Rahmen, der entfaltet wird, einen Wechsel von wörtlich wiederholten und von improvisierten Gebeten. Auch wenn man nicht versuchen will, diese ferne Vergangenheit nachzuahmen, kann man doch verstehen, daß eine Praxis, die so universal war, ihre Berechtigung haben kann.

Man muß auch verstehen, daß in einer liturgischen Tradition nicht allem das gleiche Gewicht beigemessen werden kann. Die Erneuerung durch das Konzil hat uns das nicht nur für die spät hinzugekommenen Elemente gezeigt⁶. So durchbricht man einen Absolutheitsanspruch, der dazu führt, allem, was die Geschichte mitbringt, gleichen Wert beizumessen: Dann macht man entweder ein Sakrileg daraus, irgendetwas zu ändern oder aber die «Übertreter» finden keine Grenze, an der sie halt machen.

Die eucharistische Tradition enthält in der Tat eine Anzahl grundlegender Reichtümer, die ich aufgezählt und als Grundwerte bezeichnet habe. Sie stellen ihre tiefste Schicht dar, die für die Echtheit einer Zelebration unerlässlich ist, aber auch für den Glauben der Kirche, den sie ausdrücken und hervorbringen. Sie enthält auch eine Anzahl ehrwürdiger Formen, die in den verschiedenen Traditionssträngen schon eher veränderlich sind und die diese Grundwerte in Riten übersetzen: Orationen, Präfationen zur Danksagung, Hochgebete mit ihren Bestandteilen wie Epiklesen, Anamnese, Doxologien, Fürbitten usw.

Schließlich findet man in jedem einzelnen Traditionsstrang eine bewährte liturgische Sprache, eine Überlieferung von Texten, Formeln und bestimmten bedeutungsträchtigen Gesten. Wie könnte man da übersehen, daß Elemente so verschiedener Natur nicht alle auf die gleiche Weise behandelt werden können, wenn man sich fragt, was vollständig übernommen werden soll und was sich zu teilweiser Improvisation anbietet.

Ich habe oft improvisiert, nachdem ich mich nach und nach darin eingeübt hatte, und ich habe festgestellt, wie ausgezeichnet die Wirkung auf die Gemeinde war, ob es nun darum ging, sie zu einem dichten traditionellen Gebet hinzuführen oder darum, sie für den poetischen Glanz aufzuschließen, den einfache Worte gewinnen können, wenn sie genau zu der Gruppe und zu den Umständen passen. Deswegen bin ich überzeugt, daß man improvisieren kann, ja, daß man es tun muß, damit die Liturgie lebendig wird. Die Unterscheidung, die notwendig ist, liegt darin, es nur zu tun, wenn man wirklich die Fähigkeit dazu hat und entsprechend einem mehr oder weniger hohen Grad von Aneignung der Tradition.

Der eine wird einige Worte oder einige Gesten hinzufügen oder verändern, um sich die Gebete, die er übernommen hat, persönlich anzueignen, um sie verständlich zu machen, sie zu aktualisieren. Ein anderer wird anhand des Gerüsts improvisieren, das ihm durch die Gesamtheit der ererbten Formen angeboten wird. Und jene Gemeinschaft schließlich wird vielleicht fähig sein, für eine besondere Gelegenheit die Struktur der Feier ganz neu zu erfinden, indem sie die Grundwerte, die Substanz des eucharistischen Erbes, neu belebt.

Es ist ganz offensichtlich, daß eine Verallgemeinerung dieser Art liturgischen Experimentierens eine angemessene Ausbildung voraussetzt. Nur wenn man erst nach und nach versucht, zu improvisieren, so wie man predigen lernt und nicht wie man das exakte Wiederholen der Rubriken der Messe erlernt, wenn man Kritik annimmt und auch wenn man sich gemeinsam mit anderen an eine Arbeit strenger Analyse nach den genannten drei Gesichtspunkten – dem theologischen, dem liturgischen und dem ästhetischen – gibt, dann wird man dahinkommen, daß man aus der Improvisation eine Chance, keine Katastrophe für das Gebetsleben der Gemeinden macht.

Die heutige Technik mit Tonbandgeräten muß ein solches kritisches Studium nicht schwieriger machen als jenes, dem man die Texte der im voraus vorbereite-

ten Hochgebete unterwerfen kann und muß. Allerdings reicht dafür eine einführende Ausbildung nicht aus. Wenn die Verbreitung freier Hochgebete kaum mehr auf Improvisation vorbereitet als das offizielle Monopol in Sachen Hochgebete, wie könnte man dann im Geist der alten Tradition denen, die improvisieren möchten, dabei helfen? Zur Zeit sehe ich keine andere Lösung als die, genaue Entwürfe anzubieten, die eine zweistrangige Abfolge von liturgischen Formen und, innerhalb dieser Formen, von Themen anbieten könnten, die dem Jahreszyklus oder besonderen Lebensumständen zugeordnet wären.

Der Gesichtspunkt der Schönheit und der Aussagekraft des Gebetes bleibt noch offen. Ein Wort wird Resonanz haben, wenn es aus der Tiefe kommt, so scheint mir. Das ist eine Frage der Ernsthaftigkeit in der menschlichen Erfahrung und der tatsächlichen Anteilnahme am Leben der Gemeinde, aber auch eine Frage der Qualität der geistlichen Erfahrung. Das Wort wird um so treffender sein, je einfacher es wird. Die poetischen Klischees haben keinerlei Wirkung. Demjenigen, der die Gabe dafür hat, steht es an, das Risiko wirklich schöpferischen Tuns einzugehen. Ein wirklich treffendes und persönliches Wort wird in seiner Bescheidenheit ebenfalls schön sein und ein von poetischer Genialität glänzendes Wort wird im liturgischen Sinn nur geglückt sein, wenn es den Umständen angemessen ist.

Ich kann kein Beispiel aus dem Bereich der Improvisation liefern. So komme ich zum Schluß auf eine Sammlung eucharistischer Gebete zurück, die eine Ausnahme darstellt: die von Huub Oosterhuis. Trotz einiger Schwächen theologisch wertvoll⁷, ist ein großer Teil dieser Hochgebete so gelungen, daß sie aktualisierbar und wiederverwendbar sind. Sie sind modern, ohne esoterisch oder gekünstelt zu wirken, oft ergreifend und schön.

Vielleicht kommt das daher, daß ihnen eine kraftvolle christliche Erfahrung zugrundeliegt, die voll menschlicher Intensität und zugleich voller Sinn für Ehrfurcht ist; Vorbedingungen, die jeden Zugang zu Gott kennzeichnen müssen. Vielleicht kommt es auch daher, und darin liegt das Wunderbare der Gabe künstlerischen Schaffens, daß die Sprache hier echt poetisch ist und so die einfache Schönheit des Alltäglichen, das liebende Suchen eines religiösen Menschen, die Sehnsucht eines Volkes voller Hoffnung in Worte faßt. Demnach ist es tatsächlich möglich, heute ein zugleich schönes und traditionsträchtiges Hochgebet zu schaffen.

¹ Ich hatte eine große Anzahl mit Hand und mit Maschine geschriebener oder gedruckter eucharistischer Hochgebete in Händen und ich habe ihrer Analyse mehrere Wochen gewidmet. Man kann in einer internationalen Zeitschrift keine stilistische Untersuchung von Hochgebeten vornehmen, die in einer bestimmten Landessprache geschrieben sind. Daher möge man den etwas allgemeinen Charakter dieser Überlegungen entschuldigen.

² Ich möchte hier außer den vier für die ganze Kirche gültigen Hochgebeten eine Sammlung von Hochgebeten erwähnen, die in verschiedenen Gegenden genehmigt sind: Eucharisties de tous pays, 1975 vom CNPL (Centre National de Prière Liturgique) in Paris herausgegeben.

³ Das offizielle Hochgebet Nr. 1 für Kindergottesdienste, das sich sehr gut für Erwachsene verwenden läßt, wenn man die Dialogform abschwächt, besonders aber das Hochgebet für Kinder, das von den Philippinen stammt (und jetzt «verboten» ist), stellen hinsichtlich dieser Schwächen eine glückliche Ausnahme dar.

⁴ Es geht noch an, das späte «vel qui tibi offerunt» des römischen Kanons beizubehalten, so als würde das «offerimus» nur die Amtsträger betreffen. Aber muß man denn noch einmal in den gleichen Fehler verfallen, indem man den Papst und die Bischöfe vor dem christlichen Volk und nicht nach ihm und in seiner Mitte nennt! Und nahelegen, daß die Verstorbenen gerettet werden, weil «Gott ihre Gerechtigkeit kennt» (III)! Und eine harte augustinische Formel ausgraben, wie die Stelle «Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verlor und der Macht des Todes verfiel, hast du ihn dennoch nicht verlassen»; und ein Mißverständnis über die dem Meßopfer eigene Heilwirkung bestehen lassen: «das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt!» Das Verhältnis zwischen Gott und der Welt durch einen Komparativ ausdrücken: «Herr, du bist besser als alles, was ist» (Australien) usw.

⁵ Manche dieser Sammlungen sind von niederschmetternder Mittelmäßigkeit. Von denen, die in Buchhandlungen zugänglich sind, möchte ich zwei erwähnen, deren literarischer Wert über dem Durchschnitt liegt: A la recherche de prières eucharistiques pour notre

temps, Vivante liturgie 90, Paris 1977 (belgische francophone und niederländische Texte, die in Zint Andries in Brugge übersetzt wurden und eine bemerkenswerte kritische Analyse enthalten) und L'ombre du silence, Paris 1977 (der eucharistische Charakter mancher Gebete wird von den Redakteuren der Gemeinde Saint-Bernard diskret nahegelegt).

⁶ Vgl. R.P.C. Hanson, The liberty of the bishop to improvise prayer in the Eucharist, Vigiliae christianae 15, 1961, 173–6; P. de Clerck, Improvisation et livres liturgiques: leçons d'une histoire. Communautés et liturgie, 1978/2, 109–126.

⁷ Huub Oosterhuis, Autour de la table, Paris 1974, eine Übersetzung aus dem Niederländischen. Das «geistliche Opfer» ist in den meisten Gebeten verdeckt und die Funktion der Epiklese diskutabel. Die Sammlung enthält Hochgebete mit klassischer Struktur (z. B. 1, 2 und 3). Andere, die gewagter sind, sind auch bemerkenswerter. So das 12. Hochgebet (trotz einiger Formulierungen, die man sich eher bekennd als interrogativ gewünscht hätte), das 14. (das den Einsetzungsbericht wiederherstellt und eine Epiklese zur Kommunion einführt) das 17. (zur Hochzeit; für meinen Geschmack etwas lang), das 18. (Tod).

Aus dem Französischen übersetzt von Sr. Christa Pfirrmann OCD

JEAN PIERRE JOSSUA

1930 in Paris geboren. Dominikaner. 1962 Priesterweihe. Studium der Medizin an der Universität Paris und der Theologie an der Fakultät Le Saulchoir und an der Universität Straßburg. Lektor und Doktor der Theologie (1968 Doktorgrad an der Universität Straßburg) Professor an der Fakultät Le Saulchoir und seit 1971 am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: u.a.: Le salut, incarnation ou mystère pascal (1968); Une foi exposée (1972); Le temps de la patience: essai sur le témoignage (1976); Journal théologique I und II, 1976 und 1978; Un homme cherche Dieu (1979). Anschrift: 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.