

Fletcher Joseph, Ethics and Euthanasie. In: Williams R. H., I. c. 113.
 Fritsche Paul, Grenzbereich zwischen Leben und Tod. Thieme, Stuttgart 1973.
 Gerlach J., Individualtod — Partialtod — Vita reducta. Münch. med. Wschr. 110 (1968) 980.
 Jaspers K., Allgemeine Psychopathologie. Springer, Berlin 1953.
 Jores A., Die Verantwortung des Arztes. *Materia med.* Nordm. 19 (1967) 189.
 Jung C. G., Seele und Tod. Ges. Werke Bd. 8, 461, Rascher, Zürich 1967.
 Kautzky Rudolf, Die Freiheit des Sterbenden und die Pflicht des Arztes. In: Eid V.: Euthanasie, I. c. 25—44.
 Kramer W., From reanimation to deanimation. *Acta neurol. scand.* 39 (1963) 139.
 Lehr u. Lehr-Schuster, Euthanasie in der Gerontologie. *Zit. n. Eid V.*, I. c. 131.
 Nietzsche Friedr., Also sprach Zarathustra, Werke in 3 Bd. Hauser, München 1955, II, 333.
 Nietzsche Friedr., Menschliches, Allzumenschliches. Hauser, München 1954, I, 949.
 Penin H. / C. Käufer (Hg.), Der Hirntod. Thieme, Stuttgart 1969.
 Ringel E., Der Selbstmord. Maudrich, Wien 1952.
 Stengel Erwin, Selbstmord und Selbstmordversuch. Fischer, Frankfurt/M. 1969.
 Wawersik J., Klinik und Diagnostik des Hirntodes unter besonderer Berücksichtigung der cerebralen Hypoxie als auslösende Ursache. In: Penin H. u. a., I. c. 5.
 Winkler Wolfgang, Die Biologie der Zehn Gebote. Piper, München 1971.
 Wiemers K., Probleme und Definition des klinischen Todes. *Der Internist* 10 (1969) 181.
 Williams Robert H. (Edit.), To Live and to Die. Springer, Berlin-New York 1973.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Gabenbereitung — Opferbereitung

Worte und Zeichen haben in der Liturgie oft weitreichende Bedeutung. Ihre Änderung aber nicht minder. Als Kinder lernten wir schlicht aus dem Katechismus, die Messe bestehe aus „Opferung, Wandlung und Kommunion“. Sicher hätte man besser sagen können, diese drei Elemente seien die Bestandteile der eigentlichen Eucharistie oder „Opfermesse“. Man hätte damit auch leichter die (recht volkstümliche) Kasuistik vermieden, die „Vormesse“ gehöre nicht unbedingt dazu und man erfülle seine „Sonntagspflicht“ auch dann, wenn man — begründet oder aus Lässigkeit — erst nach der Sonntagspredigt im Kirchenraum erscheine. Die Liturgiereform hat nunmehr den Wortgottesdienst, der schon seit ca. 100 n. C. integrierender Bestandteil der sonntäglichen Gemeindeversammlung war, aufgewertet und deutlich ins unverkürzbare Gesamt der Messe aus Wort und Sakrament eingebunden. Mit dieser Klarstellung ist zweifellos ein wichtiger Reformschritt eingeleitet, wenn auch noch längst nicht vollendet.

Ein anderer Schritt der gegenwärtigen Liturgiereform ging in Richtung der zutreffenderen Bezeichnung der einzelnen Teile der Eucharistiefeier selbst. In Kreisen der Liturgischen Bewegung war schon längst die Benennung „Opferbereitung — Opferhandlung — Opfermahl“ aufgekommen, die auch weite Verbreitung fand. Der alte Name „Opferung“ für den ersten Teil war mißverständlich. Was in diesem Teil geschah, war ja keineswegs die „Opferung“ der Messe, sondern lediglich die Bereitung des Opfers. Die seit dem Mittelalter in den Privatgebeten des Priesters verwendeten Darbringungsformeln ließen aber vermuten, die Messe sei, ähnlich wie das im Kanon genannte Opfer Melchisedeks, ein „Opfer von Brot und Wein“. Wurde doch das Brot auf der Patene mit dem Gebet: „Suscipe, sancte Pater... hanc immaculatam hostiam...“, der Wein im Kelch mit der Formel „Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris...“ emporgehoben und über beide die Epiklese gesprochen: „Veni sanctificator omnipotens aeternae Deus, et benedic hoc sacrificium...“, was einem dogmatisch Unbelasteten,

ganz schlicht Hinschauenden und Hinhörenden, als ausdrückliches Opfer erscheinen konnte oder mußte. Offertoriumslieder der Gemeinde wie „Wir opfern dir die Gaben, das Brot und auch den Wein“ und manche andere erleichterten ein mögliches Mißverständnis.

Nach der dogmatischen Lehre der Kirche besteht das Opfer der Messe wesentlich in der Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi und wird nur dadurch zum Opfer der Kirche und der Gemeinde, daß diese sich selbst opfernd in die Hingabebewegung Christi an den Vater hineinbegeben. Nun bezeichnete man diese Vergegenwärtigung (repraesentatio) gern auch in der Dogmatik als Erneuerung (renovatio) des Opfers Christi, was wiederum einer Fehldeutung Vorschub leistete. Ein „neues“ Opfer wird nämlich leicht als ein „anderes“, „zweites“ aufgefaßt, so als wenn Christi einziges Opfer nicht ausreiche zur Erlösung der Welt und in der Kirche „erneuerungsbedürftig“ sei. Daraus ist letztlich Luthers enragierter Kampf gegen die Messe als Opfer zu begreifen: Christi Opfer darf in seiner Vollendung nicht überboten werden, jedes „andere“ Opfer neben dem Opfer Christi oder gar darüber hinaus wäre wirklich „abgöttisch“ und Frevel. Die Häufung der „Winkelmessen“, zumal ohne mitopfernde Gemeinde, war für Luther in ehrlicher theologischer Entrüstung ein Greuel. In einem mildereren ökumenischen Klima sind solche Kontroverspunkte längst geklärt und auf ihr eigentliches dogmatisches Wesen reduziert.

So hat man die alte Bezeichnung des ersten Teiles der Opfermesse, den Namen „Offertorium“ unterdessen schärfer gefaßt. R. Berger hat nachgewiesen, daß das „offerre“ zunächst in der profanen Latinität nie die Bedeutung von „Opfer“ hatte¹, das man vielmehr stets als sacrificium facere o. ä. bezeichnete, wie sich auch unser Wort „opfern“ nicht von „offerre“, sondern von „operari“ ableitet. Wurde offerre im Umkreis eines Opfers gebraucht, bedeutete es bestenfalls „zum Opfer herbeibringen“, niemals aber meinte es den eigentlichen Opferakt². Berger zeigt aber auch, wie sich der Begriff des offerre im christlichen Sprachgebrauch wandelte (schon seit Tertullian im 3. Jh.) und stellt fest: „Die Meßbuchübersetzungen der Neuzeit nehmen sich nicht mehr die Mühe, „offerre“ genau wiederzugeben, für gewöhnlich etwa mit „darbringen“; sie übersetzen meist unterschiedslos mit „opfern“. An manchen Stellen geschieht das mit Recht, an anderen wird damit eine nicht vorhandene Nuance in den Text hineingelegt“³.

Die neue Instructio generalis des Meßbuches sagt klärend in Nr. 48: „Beim Letzten Abendmahl setzte Christus das Opfer und das österliche Mahl ein, durch das in der Kirche das Kreuzesopfer immer gegenwärtig wird, sooft der Priester, der Christus den Herrn darstellt, das vollzieht, was Christus selbst getan und den Jüngern zu seinem Gedächtnis zu tun anvertraut hat.

Christus nahm das Brot und den Kelch, sprach den Lobpreis, brach das Brot und reichte es seinen Jüngern mit den Worten: Nehmt, eßt und trinkt, das ist mein Leib, das ist der Kelch meines Blutes. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Die Kirche hat die Liturgie der Eucharistiefeier so geordnet, daß sie diesen Worten und Handlungen Christi entspricht:

1. Bei der Gabenbereitung werden Brot und Wein sowie Wasser zum Altar getragen, jene Elemente, die Christus in seine Hände genommen hat.
2. Im eucharistischen Hochgebet wird Gott für das gesamte Heilswerk gedankt, und die Gaben werden zu Christi Leib und Blut.

¹ Rupert Berger, Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie (= LQF 41, Münster 1964, 36 ff). Auch im folgenden bin ich diesem außerordentlich wichtigen Werk öfters für Anregungen zum Dank verpflichtet.

² Ebda 42. ³ Ebda 69.

3. Im Teilen des einen Brotes wird die Einheit der Gläubigen kundgetan, und in der Kommunion empfangen sie den Leib und das Blut des Herrn wie einst die Apostel aus Christi Hand“.

In Nr. 48, 1 wird also statt der alten Bezeichnung „Offertorium“ die neue, allgemein eingebürgerte Bezeichnung „Gabenbereitung“ (*praeparatio donorum*) gebraucht⁴. Die neue Bezeichnung „Gabenbereitung“ ist nun für den Vollzug der Gemeindemesse funktional völlig korrekt und auch im Art. 48 hinreichend biblisch begründet. Daß an dieser Stelle eben nur der Vollzug geschildert wird, ist vom Zweck einer *Instructio* her durchaus gerechtfertigt, und war auch in den alten Rubriken des Meßbuchs Pius' V. von 1570 allein bedeutsam. Doch ist es nunmehr ein Grundzug der neuen „Allgemeinen Einleitung“ des Meßbuches, daß sie sich in den meisten Fällen auch stärker um die theologische Deutung des Geschehens bemüht und vor allem die spirituelle Dimension der Feier angibt. Wenn das hier nicht besonders geschieht, ist das keine absolute Ausnahme: Auch sonst werden Vollzüge nur einfach beschrieben, ohne sie spirituell weiter zu deuten. Das wäre ja legitimerweise die Aufgabe der liturgischen Verkündigung und Mystagogie. Dies ist zudem auch nahegelegt durch den 2. und 3. Absatz des Art. 49:

„Dann bringt man die Gaben zum Altar. Sinnvoll und wünschenswert ist es, wenn die Gläubigen Brot und Wein herbeibringen, die der Priester oder Diakon an einer geeigneten Stelle entgegennimmt und auf den Altar stellt; dabei spricht der Priester die Begleitgebete. Wenn auch heute die Gläubigen Brot und Wein für die Eucharistiefeier nicht mehr, wie früher, selbst mitbringen, behält diese Handlung doch ihre Aussagekraft und Bedeutung.

Es können auch Geld und andere Gaben für die Armen oder für die Kirche von den Gläubigen gebracht beziehungsweise in der Kirche eingesammelt, entgegengenommen und an einem geeigneten Platz – jedoch nicht auf dem Tisch der Eucharistiefeier – niedergestellt werden.“

Es soll nun im folgenden versucht werden, diese lediglich als „Gabenbereitung“ dargestellte Handlung zugleich als Opferbereitung der Gemeinde geistlich zu interpretieren. Mir scheint das notwendig, um einer möglichen Verarmung der Liturgie gegenüber früher vorzubeugen, wobei allerdings zu bemerken ist, daß auch das *Missale* Pius' V. diese Dimension keineswegs genügend zum Ausdruck brachte, sondern eher alterierte und durch die Darbringungsgebete von Brot und Wein geradezu verdunkelte. Doch war dieser Sinn schon in den Kreisen der Liturgischen Bewegung der zwanziger und dreißiger Jahre deutlicher geworden. So hat R. Guardini in seinem vielzitierten Brief an den Liturgischen Kongreß in Mainz 1964 schon darauf hingewiesen, daß es sich im liturgischen Akt nicht bloß um eine „Funktionalität“ handelt, sondern sein Sinn offenbar sei oder gemacht werden müsse: „Worum es also vor allem geht, ist die Frage, worin der alles tragende liturgische Akt bestehe. Er wird am deutlichsten, wenn es sich um ein Tun handelt, also zum Beispiel – wo ein solcher üblich ist – den ‚Opfergang‘. Da bedeutet es einen spezifischen Unterschied, ob der Gläubige diesen Gang nur als eine Hinbewegung zum Zweck versteht, die an sich ebensogut durch den Kirchendiener mit dem Sammelbeutel vollzogen werden könnte, oder er aber weiß, daß das Herbeibringen selbst ‚Gebet‘ ist, Bereitschaft gegen Gott“⁵. Dieser Sinn sei nun – zunächst historisch – untersucht, um dann Gestaltungs- und Interpretationsvorschläge vorzulegen. Denn das scheint mir außerordentlich

⁴ Allerdings ist in Nr. 50 dann doch von einem „Offertorium“ die Rede: „*Processionem, qua dona afferuntur, cantus ad offertorium comitatur...*“, was wohl als Versehen des Endredaktors zu werten ist. Die approbierte deutsche Übersetzung korrigiert stillschweigend: „Das Herbeibringen der Gaben wird vom Gesang zur Gabenbereitung begleitet...“

⁵ Romano Guardini, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung* (= LJ 14/1964, 101–106, hier 103).

wichtig, um nicht nur eine tätige, sondern auch eine fruchtbare Teilnahme des Gottesvolkes an seiner Messe zu sichern.

I. Die Trias „Nehmen – Danken – Darreichen“ beim Abendmahl und in der Apostolischen Gemeinde

Der Wiederholungsbefehl Jesu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22, 19 b; 1 Kor 11, 24 c) betrifft zweifellos primär nur sein eigenes vorbildliches Tun: Er nahm Brot und Becher, sagte darüber Dank und reichte seinen Jüngern die Mahlgestalten⁶. Dies geschah bei der Stiftung der Eucharistie im Zusammenhang eines Mahles, mit höchster Wahrscheinlichkeit in einem Paschamahl. Vermutlich unter diesem Eindruck wurde die Eucharistie anfangs in einem Mahlzusammenhang gefeiert, aber sicher nicht nur (wie im Judentum) einmal jährlich in einem (nunmehr christlichen) Pascha beim ersten Frühlingsvollmond, sondern bei einem sehr viel häufiger möglichen festlichen Mahl. Von der Formgeschichte der Eucharistie her wurde oft diskutiert, ob das Nehmen des Bechers „nach dem Mahl“ (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) entweder noch in einem Pascha den sogen. „dritten Becher“ nach dem Essen des Lammes (also nach der Sättigungsmahlzeit und zum Beginn des ersten Teiles der Hallel-Psalmen) meint, oder aber ob wir darin bereits den Reflex eines frühen christlichen Eucharistiebrauches sehen müssen, als man nämlich Brot- und Bechereucharistie durch eine ganze Mahllänge voneinander trennte, also den Brotsegen vor dem Mahl, den ausgedehnten Bechersegen samt vorausgehenden Gebetsaufforderungsformeln nach dem Mahl sprach, die aber beide schon in der Mitte der fünfziger Jahre (in denen der Korintherbrief des Paulus geschrieben ist, und einer Generation später dann im Bericht des Lk-Ev) zusammen ans Ende des Mahles gezogen und im Wortlaut (viel stärker als die jüdischen Vorbilder dieser Danksagung/„Eucharistie“) parallelisiert worden waren⁷. Die spät- und nachapostolische Zeit stieß dann das Sättigungsmahl infolge der eingerissenen Mißstände beim Essen und Trinken⁸ völlig ab und verlegte es auf den Abend, während die herausgelöste Eucharistie am frühen Morgen gefeiert wurde⁹, die aber vermutlich sogleich mit einem Wortgottesdienst verbunden wurde, der die alten Elementarteile von Lesung, Gesang, Paränese, Fürbitte etc. nach dem Vorbild des Synagogengottesdienstes neu ordnete und überformte. Das zeigt uns zunächst ein Doppeltes:

1. Als vorbildliches Herrenvermächtnis für die Eucharistie hat die Gemeinde primär tatsächlich nur die Trias Nehmen – Danksagen – Austeilen der Gaben von Brot und Wein begriffen und sehr früh entsprechend rituell geordnet;
2. Dieses wiederholende Tun wurde dann aber sehr bald theologisch deutlicher reflektiert und so begangen, daß es der Gemeindesituation und der geistlich fruchtbaren Teilnahme am Herrenmahl maximal entsprach.

Das „Nehmen“ der Gaben von Brot und Wein war nun beim Abendmahl Christi eine ganz schlichte Handlung: Alles war nämlich von den vorausgeschickten Jüngern¹⁰ schon vorbereitet und stand am Tisch zur Verfügung, so wie es das Pascharitual (die Haggada, und schon die Paschastiftung Ex 12, 1–27) vorschrieben. Natürlich vorausgesetzt, daß es sich bei diesem Mahl tatsächlich um ein Voll-Pascha mit Lamm handelte und nicht nur um ein Abschieds-Abendmahl ohne Lamm, jedoch vor dem Hintergrund von Pascha-Theologie und -Brauch mit den Deuteworten über Brot und Becher und mit einer ganz spezifischen, nämlich das den Vätern widerfahrne Heil

⁶ Mt 26, 26–28; Mk 14, 22–24; Lk 22, 19 f; 1 Kor 11, 23–25.

⁷ Vgl. 1 Kor 11, 23–26; Mt, Mk und Lk setzen diesen Brauch schlicht voraus, wenn auch Lk 22, 20 das „nach dem Mahle“ noch ausdrücklich erwähnt.

⁸ Parteilichkeit und Spaltung, reichlicher Weingenuß; vgl. 1 Kor 11, 18–22.

⁹ *Plinius d. J.*, Ep. 10, 96; um 111/113.

¹⁰ Mt 26, 17–19; Mk 14, 12–16; Lk 22, 7–13.

repräsentierenden, also „sakramental vergegenwärtigenden“ Bedeutung. Ferner ist auch zu bedenken, daß bei einem Pascha eigentlich nicht Brot und Wein im Vordergrund standen, sondern das Lamm, das am Nachmittag vor dem Pascha vom Hausvater oder seinem Stellvertreter auf dem Tempelplatz dem Leviten „hingegen“ war, der es dann kultisch schlachtete und das Blut vor dem Brandopferaltar „vergoß“. Für den Juden war und ist primär entscheidend der Genuß des Lammes; und auch nur ein olivengroßes Stück davon macht ihn des ganzen und immerwährenden Paschasegens teilhaftig. Brot und Wein waren und sind dagegen sekundär, mehr allegorische als symbolische Mahlelemente, die freilich das Geschehen deutlich und eindrucksvoll als Auszugs- und Rettungsmahl unterstrichen: Die ungewöhnlichen ungesäuerten Brotfladen oder Mazzot waren ja längst nicht mehr das Brot des landsässigen Bauern oder Fellachen, sondern das altertümlichere der wandernden Hirten und Nomaden, „Tränenbrot“, „Brot der Trübsal“. Der Wein des Pascha hingegen war gar keine Besonderheit, es war der völlig normale eines Festmahles, wenn in ihm auch – etwa im Kontrast zum Tränenbrot – im Verlauf der Erzählung des Hausvaters von Auszug, Rettung und Landnahme stärker die Freude über Gottes Heilstaten zum Ausdruck kam. Wenn der Hausvater beim Preisgebet über Brot und Becher diese zwar eine Handbreit über die Tischplatte emporhob, so unterschied sich das jedoch kaum vom Tischgebet beim täglichen Mahl (mit dem Brotsegen vorher und dem Bechersegen am Ende), war also kaum ein Opfergestus, wenn auch nicht ohne merklige religiöse Bedeutung und emphatische Betonung des Segenswortes. Wir müssen bedenken, daß erst Christi Deklaration des alten Tränenbrotes als seines „hingegenen Leibes“ (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24) und des Weines als seines sühnend „vergossenen Blutes“ (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20) das entscheidend Neue, das „unterscheidend Christliche“ war, die eigentliche Stiftung des Herrenvermögens. Erst für die christliche Gemeinde wurden die lediglich allegoristischen Brot- und Weingestalten zu Realsymbolen des unter diesen neu gestifteten Zeichen (des „hingegenen“ Leibes und „vergossenen“ Blutes) gegenwärtigen und in der völligen Selbsthingabe an den Vater „geopferten“ Herrn. Das Lamm konnte dagegen dann leicht eliminiert werden, Christus selbst war ja nunmehr „unser geschlachtetes Osterlamm“ (1 Kor 5, 7).

So unprätentiös wie Christi „Nehmen“ von Brot und Wein dürfen wir uns auch diesen Gestus noch beim eucharistischen Mahl in der Urgemeinde vorstellen: Eine besondere Symbolik wird man anfangs sicher nicht darin gesehen haben, zumal ja sowohl beim Sättigungsmahl wie beim damit verbundenen „Herrenmahl“ das gleiche Brot und der gleiche Wein genommen wurden, die dazu noch Gemeineigentum (wenigstens für Jerusalem) der Gemeinde waren¹¹. Doch ist immerhin wichtig, daß dieses Gemeineigentum aber vorher von den einzelnen zusammengebracht worden war: „Alle, die gläubig geworden waren, ... hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und teilten davon allen mit, jedem wie er es nötig hatte“¹². So spiegelte sich im ganzen Gemeindemahl, in der Agape sowohl wie in der Eucharistie, die Selbstlosigkeit und caritative Bruderliebe jedes einzelnen. Man hat, gerade im Anfang, somit alle drei, vom Vaticanum II nun wieder besonders herausgestellten Wesensäußerungen kirchlichen Lebens in einer einzigen solchen Versammlung zugleich zum Ausdruck bringen wollen: Koinonia, Kerygma und Eucharistia; also zugleich den Liebesdienst der Armenbetreuung in einem Sättigungsmahl, sodann unter diesem Mahl (oder dann in einem zugewachsenen Wortgottesdienst) die verkündigende Schriftlesung und schließlich die liturgische Heilszuwendung im Genuß der eucharistischen Gaben. So oder ähnlich waren die Verhältnisse sicher auch in den meisten jungen Missionsgemeinden mit ihren Abendveranstaltungen aus Mahl und Eucharistie (vgl. 1 Kor 11, 17), wenn sich auch gelegentlich menschliche Schwächen und Unzulänglichkeiten zeigten. Brot

¹¹ Vgl. Apg 2, 14; 4, 32.

¹² Apg 2, 44 f; vgl. auch Apg 5, 1–11.

und Wein zur Eucharistie standen auch dort ebenso bereit wie die anderen Speisen; man nahm ganz einfach davon und feierte Eucharistie.

II. Die Gabenprozession der kirchlichen Frühzeit

Die Situation änderte sich aber allmählich, als man die vielen Mahltische ausräumte, das gemeindliche Sättigungsmahl auf den Abend verlegte und sich am frühen Morgen zu Wortgottesdienst und Eucharistie versammelte. Justinus Martyr berichtet (I Apol 67, 6) um 150 im Zusammenhang mit der Sonntageucharistie: „Die Reichen aber und diejenigen, die es wollen, geben jeder nach ihrem Gutdünken, und das Eingesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt. Dieser kommt damit den Waisen und Witwen zu Hilfe, aber auch denen, die wegen Krankheit oder aus einem anderen Grunde Not leiden, den Gefangenen und den durchreisenden Fremden, so daß er so zum Fürsorger aller Armen wird“. Über den Zeitpunkt dieser Kollekte ist nichts Ausdrückliches gesagt; es könnte nach dem Zusammenhang auch eventuell am Ende der Feier gewesen sein. Doch ist von einer eigenen Gabendarbringung von Brot und Mischwein an den Vorsteher nach der Verlesung der „Denkwürdigkeiten der Apostel und der Schriften der Propheten“, der Predigt und dem Gemeindegebet, aber noch vor dem Hochgebet die Rede (I Apol 67, 3–5). Ob beide Spenden nun stets in einem einzigen Opfergang erfolgten, also nach dem Wortgottesdienst und vor der Bereitstellung der eucharistischen Materie, ist nicht absolut sicher auszumachen, aber doch wahrscheinlich. Jedenfalls ist in beiden die gleiche Intention am Werk: Man gibt von dem, was man zum eigenen Lebensunterhalt selbst gut gebrauchen könnte, aus Liebe zu Gott und den Nächsten her für die Bedürfnisse der Gemeinde, also für die Eucharistie sowohl wie für die Armen; die reichliche Spende ist Ausdruck der persönlichen Gesinnung der Selbstentäußerung und -hingabe um Christi willen. Daß eine solche geistige Haltung konstitutiv ist für eine fruchtbare Teilnahme an der Eucharistie, versteht sich von selbst. Der hl. Paulus schreibt: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist der wahre, euch angemessene Gottesdienst“ (Röm 12, 1). Es ist zwar unbeweisbar, daß Paulus hier speziell solche Gabenopfer bei der Eucharistie im Auge hatte, doch sind sie andererseits kaum auszuschließen. Was im Gabenopfer spontan oder rituell geschah, war eben sichtbarer Ausdruck dieser Grundgesinnung der Selbstdarbringung.

Wichtig war nun in dieser Entwicklung: Was der Vorsteher zu Beginn der Eucharistie in die Hände nahm, war nicht mehr allein die materielle Voraussetzung für die Gaben der Eucharistie, sondern war schon vorher (seitens der Gemeinde) mit einer neuen Bedeutung befrachtet worden. Die Gaben vertraten in gewisser Weise die Darbringenden, stellten sie dar. Diese Bedeutung war keineswegs willkürlich, sondern nach Lage der Dinge geradezu selbstverständlich und spirituell legitim. Die Gaben allein waren zwar noch nicht die Gemeinde selbst, ihre Selbsthingabe mußte notwendig im Alltag noch darüber hinausgehen, vor allem in der Dimension eines täglichen Lebens aus dem Glauben; aber dieser ausdrückliche Bezug zum Opfer der Messe war völlig angemessen und gerechtfertigt und fand in der Gabenbereitung nunmehr einen sinnfälligen Ausdruck. Er war außerdem nicht der einzige unter der Messe: Schon Justinus M. betont (a. a. O.) das Hinhören auf die Ankunft des Herrn im Wort und vor allem das Genießen der eucharistischen Speisen als Eingehen in den eigentlichen theologischen Sinn der Gemeindeversammlung, aber der Opfergang erschien nun (neben der symmetrischen Gegenbewegung bei der Kommunion) als augenfälliger Selbstausdruck der Teilnehmer. Th. Klauser betont zu Recht: In den Gaben „drückte sich der Wille des einzelnen Gläubigen greifbar aus, am Opfer selbst aktiv und gebend teilzunehmen . . . Der Umstand, daß die Oblationen im Zeitalter der Naturalwirtschaft Erzeugnisse der eigenen Handarbeit waren, war geeignet, die Symbolik der Opfergabe

immer wieder ins Bewußtsein des einzelnen zu heben: Er gab in der Opfergabe etwas von seinem Hab und Gut, von den Grundlagen seiner Existenz und darin – stellvertretend – sich selbst“¹³. Ebenso äußert sich J. Pascher: „Der Opfergang ist eine besondere Form, in der die Gläubigen in das Opfergeschehen eintreten und zu Mitfeiernden werden“¹⁴.

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die ganze Geschichte des Opferganges auszuführen. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß er von der Intention her schon bei Clemens Romanus¹⁵ und in der Didache¹⁶ vorbereitet ist, um dann seit Hippolyt und Cyprian und vollends seit dem 4. Jh. geradezu zur Regel zu werden¹⁷. Andererseits ist aber auch nicht zu verkennen, daß die Gabendarbringung zu allen Zeiten der spirituellen Füllung bedurfte, um nicht zur bloßen Äußerlichkeit ritualisiert zu werden. Diese Gefahr teilt die Gabendarbringung der Messe mit den paganen und atl Opfern: Der Mensch löst eine Gabe gleichsam von sich ab, „stellt die Gottheit zufrieden“ und müht sich nicht weiter darum, daß dieses Hingeben existentieller Ausdruck seiner eigentlichen und lebendigen Gesinnung ist. Schon Irenäus¹⁸ mahnt, daß die Gabe „in Reinheit und Unschuld, mit fester Zuversicht und glühender Liebe“ dargebracht wird. Augustinus¹⁹ legt dar, wie in der inneren Hingabe an Gott das Wesen jedes Opfers bestehe; das eigentliche Opfer ist der Mensch, der der Welt stirbt und für Gott lebt. Die Messe ist das *sacramentum cottidianum*, die sakramentale Darstellung des Kreuzesopfers; Christus hat das Opfer der Kirche dazu bestimmt, daß sie, als Leib des Hauptes Christus, lerne, sich selbst durch ihn darzubringen²⁰. Gregor der Große²¹ erhebt die Forderung: Wir müssen im Leben nachbilden, was wir in der Messe tun (*imitare quod agimus*); denn nur dann wird Gott wahrhaft das Opfer der Kirche dargebracht, wenn wir uns selber zum Opfer gemacht haben. Noch in karolingischer Zeit rechnet Walafried Strabo²² das Offerre der Messe zu den vorzüglichsten Möglichkeiten, Anteil am Opfer zu gewinnen, doch nicht schon dadurch, daß man nur eine Gabe auf den Altar lege, ohne sonst an der Feier teilzuhaben. Die volle Teilnahme erlange man erst als „respondens, offerens, communicans“: Gläubige Antwort auf das Gehörte, Darbringungs- und Kommunionprozession sind ihm miteinander die Elemente einer ganzen tätigen Mitwirkung beim Opfer.

III. Die Opferbereitung als die spirituelle Dimension der Gabenbereitung

Das Opfergeschehen der Messe ist ein Ganzes und Unteilbares; daß es sich in Einzelakte auseinanderfaltet, hat seinen Grund in der raum-zeitlichen Situiertheit des Menschen und der psychischen Abfolge der Fakten im Geschehen. Das Opfer der Kirche und somit auch die Selbsthingabe der Gläubigen geschieht eigentlich und wesentlich im Gebet des *memores offerimus* des Hochgebets: Nur dadurch, daß in der sogen. „Anamnese“, der „memoria“ oder dem „Realgedächtnis“ der Messe Christus unter den zum Genuß bestimmten Gestalten des Brotes als seines hingegebenen Leibes und des Weines als seines vergossenen Blutes selbst als Opfernder den „memores“ (also den sein Gedächtnis Feiernden) gegenwärtig ist, können diese in seinen Hingabewillen an den Vater eintreten, also „opfern“. „Denn getrennt von mir könnt ihr nichts tun“

¹³ Theodor Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 110 f.

¹⁴ Joseph Pascher, *Die „Früchte“ der heiligen Messe (= Christliche Existenz und Erziehung, FS J. P. Steffes, Münster 1954)* 55.

¹⁵ Clemens, *Ad Cor.* 36, 1: „Christus der Hohepriester unserer Opfergaben“. BVK² 35, 49.

¹⁶ Did 14, 1: „... damit euer Opfer rein sei ...“ BVK² 35, 15.

¹⁷ Balthasar Fischer (= LThK 7, 1176 mit Literatur); Joseph A. Jungmann MS, Freiburg⁵ 1962, II, 3–34; vgl. auch Joh. H. Emminghaus, *Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug*. Klosterneuburg 1976, 223 ff.

¹⁸ Irenäus, *Adv haer.* IV, 18, 3. BVK² 4, 57. ¹⁹ Augustinus, *De civitate Dei* X, 5. PL 41, 282.

²⁰ Ebda. C, 20: *se ipsam per ipsum discit offerre*. PL 41, 298. ²¹ Dial. IV, 59. PL 77, 428.

²² Walafried Strabo, *Libellus de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum* 23 (ed. Knöpfler, 63 und 70).

(Joh 15, 5): Der Hingabewille der Gemeinde würde ohne Christus nicht weiter reichen als früher bei allen menschlichen Opfern; die Annahme durch den Vater und die Heilswirksamkeit ist uns erst sicher *durch* Christus und *im* Hl. Geist. Die Gesinnung dieses Opfers wird seitens der Gemeinde nun freilich „schon“ in der Opferbereitung aktuiert, die tiefste Einheit mit dem Hohenpriester Christus vermittelt aber „erst“ die Kommunion. In Wirklichkeit sind aber individuelle Bereitung, Opferdeklaration der Kirche und Vereinigung mit Christus nur ein einziger Akt: das der Erhöhung sichere Opfer der Messe. So gehören also Opferbereitung, -handlung und -mahl zutiefst zusammen, wenn auch jeder Akt seinen bestimmten Raum und seine Weile hat. Aber keiner dieser Akte kann auf einen „nur-funktionalen“, „mechanischen“ Vollzug reduziert werden: Ohne die Einheit mit Christus in der Kommunion und ebenso wenig ohne den aktuellen Willen des Eingehens in den Hingabewillen Christi in der Bereitung erlangt das Opfer nicht seine Vollgestalt für die Gemeinde. Die „Sünde“ als Selbsthingabe des Menschen an die „Welt“ als an die widergöttliche Instanz blockiert daher nicht nur die Kommunion, macht für sie „unwürdig“, sondern blockiert schon vorher die Hingabe an Gott und alles Opfer, also alle drei „Teile“ der Eucharistie miteinander.

Die *ausdrückliche* Nennung des Opfers der Gemeinde erfolgt faktisch im Hochgebet. Der Wortlaut ist im alten Kanon und in den drei neu hinzugekommenen Hochgebeten nahezu gleich. I. Hochgebet (Canon Romanus): „Darum, gütiger Vater, feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk, das Gedächtnis deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. *So bringen wir aus den Gaben*, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, *die reine, heilige und makellose Opfergabe dar*: das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles“.

Ganz ähnlich im II. Hochgebet: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes *und bringen dir so das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar*.“

Das III. Hochgebet sagt nichts anderes: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft. *So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und lebendige Opfer dar*.“

Und schließlich noch das IV Hochgebet: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis unserer Erlösung. Wir verkünden den Tod deines Sohnes und sein Hinabsteigen zu den Vätern, bekennen seine Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten sein Kommen in Herrlichkeit. *So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar*, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt“.

Im völlig gleichlautenden: *Wir bringen dir dar* aller Hochgebete wird also das Opfer der Kirche ausdrücklich benannt, es entfaltet sich nur als Ganzes im Nehmen, im anamnetischen Preisen und im Genießen der Gaben, bleibt aber in sich ein Ganzes und ontologisch Gleichzeitiges. Kurz gesagt: Im *memores offerimus* verschränken sich so das *sacrificum Christi* und die *oblato* der Kirche.

Es hat bei der Reform nicht an Vorschlägen gefehlt, diese Stelle des Kanons entsprechend der theologischen Bedeutung stärker hervorzuheben. Man hat es (zum Glück!) nicht getan: Die lapidare Kürze dieser Formulierung ist nicht durch Paraphrasen besser zu machen. Ist doch eine gewisse Verbalisierung und Geschwätzigkeit eine nicht zu leugnende Gefahr der gegenwärtigen Liturgiereform. Die Stelle ist im Kanon daher so geblieben und in die neuen Hochgebete auch fast wörtlich so übernommen. Die verbale Prägnanz birgt aber nun zweifellos die Gefahr in sich, daß man sie (oft gehört!) leicht überhört, da dem Wort an dieser Stelle keine Ausdrucks-handlung, die ja stets der bloßen Sprache überlegen ist, zugesellt ist. Umso notwendiger ist es daher, die vorausgehende Gabenbereitung nicht bloß funktional als das mechanische Bereitstellen der Gaben zu begreifen, sondern in ihrer spirituellen

Bedeutung besser und tiefer zu erfassen. Denn dort klingt das „offerimus“, „wir bringen dar“, bereits auf; zwischen den beiden gleichlautenden Wendungen in der Opferbereitung und -darbringung schwingt sich somit ein großer Bogen, der beide aufs engste miteinander verzahnt. So heißt es nämlich schon bei der Bereitung des Brotes: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. *Wir bringen (offerimus)* dieses Brot vor dein Angesicht, damit es uns das Brot des Lebens werde“. Und parallel beim Kelch: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns den Wein, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit. *Wir bringen (offerimus)* diesen Kelch vor dein Angesicht, damit er uns der Kelch des Heiles werde“.

In der gegenwärtigen Praxis werden diese Begleitgebete bei uns meist still verrichtet. Das ist nicht unbedingt zu tadeln: Nach der Fülle von Worten im Wortgottesdienst und in der Predigt und vor dem wiederum laut vorgetragenen Hochgebet ist diese Weile der Stille sicher eine geistliche Wohltat. Es ist zu bedenken, daß die Stille ja nicht einfach eine Pause ist, sondern daß die Allgemeine Einleitung (Nr. 23) sie ausdrücklich als „Element der Feier“ (tamquam pars celebrationis) bezeichnet und im Schweigen oft spirituell viel mehr zu geschehen vermag als im Reden, wenn es kein „leeres“, sondern ein „gefülltes Schweigen“ ist. Es wäre also ein grobes Mißverständnis, die beiden Gebete als minder wichtig für den Vollzug der Feier zu betrachten; ohne sie käme ein Kernanliegen der Meßfeier nur undeutlich und geradezu unvorbereitet zum Ausdruck. Etwas so Wesentliches verlangt die innere Bereitung, womöglich nicht nur im Wort, sondern auch in einer passenden Ausdruckshandlung, die – wie gesagt – jenem an Ausdruckskraft stets emotional und affektiv überlegen ist. Zugegeben: Nicht einmal die kurze Weile in der Meßfeier wird dazu ausreichen, wenn schon die Eucharistie „Mitte und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens und der christlichen Gemeinde“²³ ist, „Wurzel und Angelpunkt der christlichen Gemeinde“²⁴, „der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“²⁵. Die Messe gehört also integriert ins gesamte Leben der Gemeinde und des einzelnen, wo sie allein Quelle, Angelpunkt, Mitte und Gipfel sein kann. In sich selbst isoliert, wäre sie geistlich ohne Voraussetzung. Es muß daher dringende und drängende Aufgabe der Verkündigung sein, die Meß-Spiritualität des Gottesvolkes so zu vertiefen, daß jedem deutlich im Bewußtsein steht, was die Gaben- und Opferbereitung innerhalb des Gesamts der Messe bedeutet, ohne daß es bei jeder Feier wieder umfänglich neu gesagt werden müßte. Selbstverständliches muß ja nicht immer im Vollzug neu benannt werden, wenn nur sonst dafür gesorgt ist, daß es selbstverständlich ist und im Alltag gelebt wird²⁶. Das ist aber der Auftrag der Gesamtpastoral, nicht der von Meßtexten allein! Insofern kann die Stille unter der Gabenbereitung sogar förderlich sein.

Es wäre nun zu fragen, was pastoral geschehen könnte und müßte, um die nur funktionale „Gabenbereitung“ spirituell als „Opferbereitung“ tatsächlich lebendig und erlebbar zu machen. Denn das ist zweifellos ein Kernpunkt der ganzen heutigen Meß- und Liturgieerziehung. Erweist es sich doch zunehmend, daß die „Dressur“ zur tätigen Teilnahme Drusch auf leeres Stroh ist, wenn die Gemeinde lediglich dazu gehalten wird, häufiger etwas zu tun oder zu sagen oder zu singen als früher! Ziel muß es sein, daß die „ganze Feier so gestaltet wird, daß sie zur bewußten, tätigen und

²³ Vat. II. Bischofsdekret Nr. 30. ²⁴ Vat. II. Priesterdekret Nr. 6.

²⁵ Vat. II. Liturgiekonstitution Nr. 10.

²⁶ Zum Ganzen vgl. Joseph A. Jungmann, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*. Freiburg 1970, 7–24; ders., *Die Gebete zur Gabenbereitung* (= LJ 23/1973, 186–203).

vollen Teilnahme der Gläubigen führt, einer Teilnahme, die Leib und Seele umfaßt und von Glaube, Hoffnung und Liebe getragen ist²⁷.

Diese Aufgabe muß zunächst die Verkündigung leisten, außerhalb und innerhalb der Meßfeier. Das ist die Glaubensverkündigung schlechthin. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß in einer Volkskirche die Glaubensentscheidung in der Kindertaufe gewissermaßen vorweggenommen scheint, allerdings mit der logischen Konsequenz, daß das Taufkatechumenat dann lebenslang nachzuholen ist, soll Kirchlichkeit nicht zu einem „Christsein ohne Entscheidung“ degenerieren. Der Glaube ist zwar, von Gott her, „eingegossene“ oder „übernatürliche“ Tugend, ein Ganzes, von Gott frei geschenkt und nur ein anderes Wort für das Gnadenleben selbst. Aber der Glaube ist auch, vom Menschen her, lebenslanger Lernprozeß²⁸. Lernprozeß nicht als Häufung von auswendig gelernten Katechismuswahrheiten, sondern als organisches geistiges Wachstum, als Erwerb von Erfahrungen, die zur Lebenshilfe im Glauben werden. Der Sinn von Volkssprachlichkeit in der Liturgie, von vermehrter Lesung der Schrift und der strengen Verpflichtung zur Predigt innerhalb der Messe an Sonn- und Feiertagen bezweckt doch, dem heutigen Menschen vom konkreten Zeitbewußtsein her assimilierbare neue Mitteilungen zu machen über seinen Glauben, der ihm in letzter Instanz hilft, sich von Gottes unverbrüchlicher Treue angenommen zu wissen; von der Hoffnung als dem Überstieg zu Gott als den Vollender über alle menschliche Unzulänglichkeit hinaus und zur Freude an der Zukunft und an ganz neu geschenkten Möglichkeiten; von der Liebe Gottes, die den Menschen ermächtigt, mit dem Mitmenschen und Bruder zu überzeugenden Ausdrucksformen der Kirchlichkeit und Solidarität vorzustoßen, auch außerhalb und schon vor dem Kirchenraum. Vermutlich wird man dem modernen Menschen das Brot vom Tisch des Wortes in neuer Weise reichen und brechen müssen, wenn schon so fundamentale Begriffe wie „heiligmachende Gnade“ ihm nahezu zu Leerformeln geworden sind, die ihn kaum mehr treffen und betreffen. Denn erst dann, wenn sich jemand auf die Verkündigung und Gott bewußt eingelassen hat, wird man ihn ermutigen können, sich Gott hinzugeben. Der Weg ist kaum abkürzbar.

Die Selbsthingabe bedarf stets der sinnenfälligen Mittel, sie geschieht nicht unmittelbar, „rein geistig“. Das Verschenken seiner selbst geschieht unter Menschen immer in konkludenten Zeichen, schon natürlicherweise. Kameraden, Freunde, Eheleute verschenken sich aneinander im Bedeutungshaften. Auch die Liebe zu Gott erweist sich ja in der (damit geradezu identischen) Liebe zum Nächsten. Der Opfergang der Gemeinde war von allem Anfang an Geste der Caritas, um damit letztlich Gott zu meinen. Es wäre sicher gut, wieder einen solchen Opfergang zu pflegen und stets neu zu stimulieren. Allerdings befinden wir uns da vielfach in der Situation der Urgemeinde, wo das „Nehmen“ des zur Eucharistie bestimmten Brotes bereits das des lange vorher beigesteuerten bedeutete und nicht als zeichenhafte aktuelle Hingabe empfunden wurde: Unser Kirchenvolk zahlt ja auch Kirchenbeitrag oder -steuer und delegiert damit den Pfarrer zur Beschaffung des Notwendigen für Sonntagsfeier und Bedürfnisse der Gemeinde. Wahrscheinlich bedarf es der Gedankenanstöße und Anregungen, speziell bei besonderen Anlässen oder in speziellen Not- und Katastrophensituationen oder bei brennenden Problemen der Weltkirche oder der Menschheit, damit die Selbsthingabe im Zeichen ihren Ausdruck findet oder doch lebendig im Bewußtsein steht. Man wird das aber kaum allsonntäglich stereotyp wieder tun können. Doch sollte das Bewußtsein der notwendigen Einbindung der Caritas (als Selbstvollzug der Kirche) in den Gottesdienst lebendig erhalten bleiben, wie ja auch die Verkündigung in der Liturgie ihren unaufgebbaren Platz hat. Die Trias Verkündi-

²⁷ Allgemeine Einleitung des Meßbuches, Nr. 3.

²⁸ Rudolf Ruppert, Lebendige Liturgie — ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde. Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung. Frankfurt 1975.

gung — Diakonie — Liturgie muß in der Gemeindeversammlung, beim Zusammenkommen im Namen Jesu, zum Ausdruck kommen. Ganz besondere Bedeutung könnte das eventuell haben bei Jugend- und Kindergottesdiensten, wenn die Geste des Hergebens von Eigenem für andere sinnenfälligen Ausdruck bekommen kann: Konkrete Opfer für die dritte Welt, für Lepradörfer, Hungernde; Hergabe von Kleidung oder Spielzeug oder Spardoseninhalt beim Opfergang von Kindern oder Erstkommunikanten etc. Die Bildung des Menschen zur Hingabe an Gott bedarf des erfahrbaren natürlichen Fundaments. Ich verwirkliche die Gottesliebe außerdem nicht nur in der Nächstenliebe, ich „lerne“ sie auch dort.

So bedarf auch der vielerorts übliche rituelle sonntägliche Opfergang, in dem die Ministranten oder Mitglieder der Gemeinde Brot und Wein zu Beginn der Eucharistie aus dem Kirchenraum zum Altar tragen, unbedingt einer Verlebendigung: Geschieht nämlich die Herbeibringung der Gaben grundsätzlich schon als Symbol, so ist die ritualisierte Form oftmals nur noch „Symbol dieses Symbols“, also fast nichts mehr. Dieser Gabengang könnte aber eine gute Ausdruckshandlung sein, wenn er tatsächlich von der Gemeinde getragen wäre. Auch der Brauch, daß jeder zur Messe Kommende und Kommunizierende am Eingang der Kirche das Hostienbrot (etwa aus einem Gefäß, mittels einer kleinen Schaufel oder Zange) in die Meßpyxis oder auf eine große Patene legt, die dann zu gegebener Zeit zum Altar getragen wird, kann leicht nur als die rein praktische Maßnahme mißverstanden werden, daß der Priester nur die akkurat genaue Zahl von nötigen Hostien in der Messe konsekriert. Könnte man (eventuell) neben der Pyxis das Körbchen für das Geldopfer aufstellen, ohne daß der peinliche Eindruck entsteht, man „kaufe“ die eingelegte Hostie? Das Geldopfer könnte so (ganz im Sinne der schon angeführten Weisung der Allg. Einl. des Meßbuchs) deutlicher seinen rechten Bezug bekommen. Könnte nicht auch, besonders bei einem kleineren Kreis von die Messe Feiern, der Geber eines Meßstipendiums zugleich auch der Herbeibringer der Opfermaterie sein? Für den konkreten Fall wären sicher viele Möglichkeiten offen, den Symbolgestus lebendig zu gestalten.

Aufgabe der Liturgiereform ist es zweifellos zunächst und vor allem, die *tätige* Teilnahme des Gottesvolkes an seiner Meßfeier zu ermöglichen. Alle praxis ohne theoria ist aber dauernd in Gefahr, zum Leerlauf zu werden. Der angeführte Artikel 3 der Allg. Einl. des Meßbuchs verlangt daher außer der tätigen Teilnahme auch die *bewußte*, die *ganzmenschliche* mit Leib und Seele und vor allem die aus *Glaube, Hoffnung und Liebe*. Nur wenn wir diese fundamentalen Erfordernisse der „Tätigkeit“ im Auge behalten, kann die Liturgiereform gelingen.

Firma Karl Michelic

Bauspenglerei, Turmdeckung, Kupferarbeiten

4020 Linz-Kleinhmünchen, Straßlandweg 23, Tel. 45 1 75