



universität
wien

DISSERTATION/DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation/Title of the Doctoral Thesis

Pax.

**Friedensbegriffe in der Eucharistiefeier
im Römischen Ritus.**

verfasst von/submitted by

(Pater Johannes Paul) Mag. Jakob Chavanne

angestrebter akademischer Grad/in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2017/ Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt/

degree programme code as it appears on the student record sheet: A780011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt/

field of study as it appears on the student record sheet: Katholische Fachtheologie

Betreut von/Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner



Foto: Hostie mit Schriftzug „Pax“. © Pater Johannes Paul Chavanne

Pax aeterna ab aeterno Patre huic domui:

*Pax perennis, Verbum Patris, sit pax huic domui: pacem pius Con-
solator huic praestet domui.*

*Magnificat-Antiphon der Ersten Vesper der Commune Dedicationis
Ecclesiae der Liturgia Horarum Ordinis Cisterciensis.*

Inprimatur.
Heiligenkreuz, 18. 04. 2017
Maximilian Heim, Abt.

VORWORT	9
0. EINLEITUNG	11
1. FRIEDE IN DER BIBEL	16
1.1 Friede im Alten Testament	16
1.1.1 Gen 2,4-4,26 – Der Friede geht verloren	17
1.1.2 Alttestamentliche Verheißungen des Friedens	19
1.2 Friede im Neuen Testament	25
2. FRIEDE IM WEIHNACHTSFESTKREIS	36
3. DIE FRIEDENS- UND EINHEITSRITEN UND DIE FRIEDENS- UND EINHEITSGEBETE IM KOMMUNIONTEIL DER MESSE	50
3.1 Die Einheits- und Friedensriten im Missale von 1962	50
3.2 Der Embolismus	53
3.2.1 Heutige Form des Embolismus	53
3.2.2 Historische Aspekte des Embolismus	54
3.2.3 Theologie des Embolismus	59
3.3 Das Friedensgebet	63
3.3.1 Heutige Form des Friedensgebetes	63
3.3.2 Historische Aspekte des Friedensgebetes	66
3.3.3 Theologie des Friedensgebetes	68
3.4 Friedenswunsch und Friedensgruß	71
3.4.1 Heutige Gestalt	71
3.4.2 Historische Aspekte zum <i>osculum pacis</i>	80
3.4.2.1 Zum Kuss in den Religionen	80
3.4.2.2 Der Kuss im Neuen Testament	81
3.4.2.3 Der Kuss in der Liturgie	84
3.4.2.4 Das <i>osculum pacis</i> in der frühen christlichen Literatur	86
a. Der Friedenskuss als Zeichen der Aufnahme in eine Gemeinschaft	86
b. Der Friedenskuss als Zeichen der Aufnahme eines Neu-Getauften in die Gemeinschaft der Christen (Taufkuss)	90
c. Der eucharistische Friedenskuss	96
α. Der eucharistische Friedenskuss vor der Gabenbereitung	96
β. Der eucharistische Friedenskuss im Zusammenhang mit der Kommunion	103
3.4.2.4 Aspekte der Praxis des Friedenskusses im Mittelalter	106
3.4.2.5 Der <i>osculum pacis</i> als Zeichen der Versöhnung	110
3.4.2.6 Der Friedenskuss in der jüngsten Liturgiereform	111
3.4.3 Zur Frage nach der Position des Friedensritus	114
3.4.3.1 Beispiele für den Friedensgruß nach dem Wortgottesdienst in der westlichen Tradition	114
3.4.3.2 Diskussionen zur Position des Friedensritus in jüngerer Zeit	123
3.4.3.3 Gegenüberstellung der Argumente und Ergebnis	132
3.4.4 Weitere Aspekte des Friedenskusses	136

3.4.4.1 Kritik an ausufernder Praxis des Friedensgrußes	136
3.4.4.2 Der Friedenskuss als Ausdruck der Einheit	138
3.4.4.3 Weitere Aspekte einer Theologie des Friedensgrußes	139
3.5 Das Hochgebet zum Thema Versöhnung	140
3.6 Die Brechung der Hostie und das Agnus Dei	142
3.6.1 Heutige Gestalt des Brechungsritus	142
3.6.2 Historisches zum Agnus Dei	145
3.6.3 Theologie des Agnus Dei	146
3.7 Der Commixtio-Ritus	153
4. EINHEIT UND FRIEDEN	158
4.1 Einheit in der Bibel	158
4.2 Einheit bei den Kirchenvätern	159
4.3 Wiederentdeckung der Eucharistie als Sakrament kirchlicher Einheit	173
4.4 Das Thema Einheit in den Texten der Liturgie	175
4.5 Schlussfolgerungen	186
5. POLITISCHE FRIEDENSBEGRIFFE	187
5.1 In der außerordentlichen Form des Römischen Ritus	187
5.2 Segnung von Waffen und Gebet im Krieg	193
5.3 Das Christkönigsfest als Friedensbitte	195
5.4 Friedens-Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils	200
5.5 Friedensvorstellungen im aktuellen Missale Romanum	202
5.6 Schlussfolgerungen	208
6. FRIEDE ALS BEGRIFF IM UMFELD VON STERBEN, TOD UND ESCHATOLOGISCHER HOFFNUNG	210
6.1 Tod und Auferstehung im Neuen Testament	211
6.2 Das Gedenken an die Toten in der frühen Kirche	213
6.3 Sterben, Tod und eschatologische Hoffnung in den Texten der römischen Liturgie	214
6.3.1 Commendatio morientium – Die kirchlichen Sterbegebete	214
6.3.2 Das Begräbnisrituale	218
6.3.3 In der außerordentlichen Form des Römischen Ritus	220
6.3.4 In der ordentlichen Form des Römischen Ritus	227
6.3.5 Das Gebet für die Verstorbenen im Römischen Kanon	239

6.3.5.1 Spannungen im Text	240
6.3.5.2 Der Tod als Friedensschlaf	241
6.3.5.3 Locus refrigerii, lucis et pacis – das himmlische Jerusalem	247
6.3.5.4 Locus refrigerii, lucis et pacis in christologischer Deutung	250
6.4 Jerusalem als eschatologischer Friedenstopos	251
6.5 Friede als eschatologisches Thema	256
6.6 Schlussfolgerungen	258
EXKURS: MARIA, DIE KÖNIGIN DES FRIEDENS	260
7. ERGEBNISSE UND AUSBLICK	263
ABKÜRZUNGEN	269
LITERATUR	271
Quellen	271
Sekundärliteratur	282
LEBENS LAUF	299
ABSTRACT IN DEUTSCHER SPRACHE	301
ABSTRACT IN ENGLISH	303

Vorwort

Dieses Vorwort soll vor allem eines beinhalten: Dank. Dank an den Abt von Stift Heiligenkreuz, Maximilian HEIM, der mir in der Verteilung der Aufgaben genügend Zeit und Freiraum ließ, sodass ich diese Arbeit anfertigen und fertigstellen konnte. Dank an alle meine Mitbrüder im Stift Heiligenkreuz, dass sie den Weg in der Nachfolge Christi mit mir gemeinsam gehen und mir Stütze und Korrektiv sind. Großer Dank gilt meinem „Doktorvater“ Hans-Jürgen FEULNER, der, ohne Zeit und Mühe zu scheuen, mit zahlreichen Hinweisen und Verbesserungsvorschlägen an der Verwirklichung dieses Dissertationsprojekts mitgewirkt hat. Seinen Assistenten am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, Daniel GALADZA, Predrag PUKOVEC und Daniel SEPER, möchte ich sehr herzlich für zahlreiche Hinweise und Hilfen beim Aufspüren mancher Informationen und für konstruktive Kritik danken. Hilfreich waren mir auch die Mitarbeiter der Bibliothek der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz, in deren Räumlichkeiten ich weite Teile dieser Arbeit verfasste: dem Leiter der Bibliothek, meinem Mitbruder Pater Florian MAYRHOFER, und Clemens STEINHUBER sei ein großes Danke gesagt. Leo BAZANT-HEGEMARK und Christian GLANER möchte ich für die Mithilfe bei der Übersetzung mancher der lateinischen Texte herzlichen Dank aussprechen. Dem Literaturwissenschaftler Bernd GOLDMANN verdanke ich anregende und weiterführende Gespräche, nachdem er einige Teile meiner Arbeit kritisch gegengelesen hat. Sandra ROTHLAND hat freundlicherweise Korrektur gelesen – ein großer Dank dafür.

In vielen wissenschaftlichen Arbeiten kann man in den Vorworten vom nur „vorläufigen Charakter“ oder dem nur „Einführenden“ in ein bestimmtes Thema lesen. Erst jetzt, wo ich selber eine wissenschaftliche Arbeit vorlege, kann ich solche Aussagen wirklich nachvollziehen. Einem selbst, als Autor, sind die Mängel einer wissenschaftlichen Arbeit wohl am deutlichsten. Vieles könnte vertieft, vieles weiter und besser ausgearbeitet oder klarer strukturiert werden. Ich bin mir der engen Grenzen dessen, was ich hier biete, bewusst und kann nur hoffen, dass die Arbeit doch den einen oder anderen Leser findet, der in dem, was hier gesagt wird, Weiterführendes und Hilfreiches findet. Vor allem für die Teile, die Form und Position des Friedensritus behandeln, erhoffe ich mir, dass sie positiven Eingang in die Diskussion darüber finden.

Gewidmet sei diese Arbeit meinen Eltern, denen ich Wesentliches verdanke.

0. Einleitung

In der am 30. Juni 2013 im ORF-Radio Österreich 1 ausgestrahlten Sendung „Erfüllte Zeit“ war ein Teil der Sendung ein Interview mit dem amtierenden griechisch-orthodoxen Metropoliten von Austria, Dr. Arsenios KARDAMAKIS. Im Rahmen dieses Interviews wurde Metropolit Arsenios gefragt: „Was ist Ihnen als Vorsteher Ihrer Gemeinde wichtig? Worauf legen Sie besonderen Wert?“ Die Antwort: „Liturgisches Leben. Ich denke, dass soll unser Zentrum sein; dass wir die Liturgie zelebrieren und die Gnade und den Frieden des Herrn weiter austeilen und den Leuten helfen, dass dieser Friede ein Teil ihres Lebens wird. Natürlich fühle ich mich für diese Gemeinde verantwortlich und ich bete, dass Gott mir hilft, dass er mir die Weisheit gibt, diese Gemeinde friedlich in sein Reich zu führen.“¹ Diese Antwort lässt nicht nur die Zentralität der Liturgie für das kirchliche Leben deutlich werden, sondern verbindet in auffälliger Deutlichkeit zwei Begriffe: Liturgie und Frieden. Das Feiern der Liturgie wird verbunden oder sogar gleichgesetzt mit dem Austeilen von Gnade und dem „Frieden des Herrn“. Eine mögliche Beschreibung der Liturgie wäre demnach: Liturgie ist Austeilen von Gottes Frieden. Liturgie wäre demnach Ausbreitung von Frieden, indem sie Anteil gibt am Frieden.

Ein weiteres Element der Antwort ist, dass es als kirchliche Aufgabe angesehen wird zu helfen, dass „dieser Friede“, also der Friede des Herrn, Teil des Lebens der Menschen wird. In einem persönlichen Gespräch hat mir Metropolit Arsenios diese Aussagen bestätigt und noch weiter vertieft.

Von diesen Aussagen her ergeben sich zahlreiche Fragen, denen ich im Rahmen meiner Dissertation wissenschaftlich auf den Grund gehen wollte:

Kann man die Liturgie als eine „Feier des Friedens“ bezeichnen? Ist sie Austeilen von Frieden? Wenn ja, inwieweit? Vermittelt Liturgie Frieden? Ich wollte die Begriffe von Frieden, die es in der Liturgie gibt, suchen und darstellen. Welche Friedensbegriffe gibt es in der Liturgie? Woher kommen diese Begriffe? Was sagen sie aus?

Ein Blick in die aktuellen theologischen Nachschlagewerke zeigt, dass das Thema Friede aus liturgischer Perspektive bisher kaum in den Blick genommen wurde.

Im Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) finden sich im Artikel „Friede“ vier Unterabschnitte: I. Religions- und kulturgeschichtlich, II. Biblisch, III. Theologisch-ethisch und IV. Praktisch-theologisch.²

¹ „Erfüllte Zeit“, Ausstrahlung am 30. Juni 2013, ORF-Radio Österreich 1.

² LÄHNEMANN, Johannes u. a., Art. Friede, in: LThK³ IV, 137–141.

In der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) umfasst der Artikel „Frieden“ fünf Abschnitte von verschiedenen Autoren: I. Religionswissenschaftlich, II. Altes Testament, III. Judentum, IV. Neues Testament und V. Kirchengeschichtlich und ethisch.³ Auf das Thema Frieden in liturgischer Perspektive gehen die beiden Artikel nicht ein.

Eine Ausnahme bildet das Reallexikon für Antike und Christentum (RAC). Dort findet sich unter dem Artikel „Friede“ ein Unterabschnitt „VI. Liturgie“. In diesem materialreichen Artikel wird auf die Ambivalenz des Friedensbegriffes in der christlichen Liturgie hingewiesen.⁴ Besondere Erwähnung findet dort eine Predigt von Johannes Chrysostomus, in der man den Reichtum der liturgischen Friedensbezüge für die altchristliche Liturgie sehen kann.⁵

Eine ökumenische Sammlung von Friedensgebeten aus den Liturgien des Westens und Ostens stellte der emeritierte Trierer Liturgiewissenschaftler Andreas HEINZ zusammen.⁶ Er befasste sich auch mit einigen Aspekten des Zusammenhangs von Frieden und Liturgie, wie dem liturgischen Gebet für die Feinde in der abendländischen Liturgie⁷ oder der politischen Dimension der Liturgie.⁸

Breite Aufmerksamkeit fanden in der Liturgiewissenschaft freilich der Friedensritus und die ihn begleitenden Gebete.⁹

In dem von Rupert BERGER herausgegebenen Pastoralliturgischen Handlexikon findet sich ein Artikel zum Friedensritus (-gruß, -kuss)¹⁰, jedoch nicht zum Begriff „Friede“.

³ GENSICHEN, Hans-Werner u. a., Art. Frieden, in: TRE XI, 599–646.

⁴ DINKLER, Erich, DINKLER – VON SCHUBERT, Erika, Art. Friede, in: RAC VIII, 434–505, Abschnitt VI: 488–492.

⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Homilia 3 ad Colosenses, in: PG 62, 318–324.

⁶ HEINZ, Andreas, Friedensgebete aus den Liturgien des Westens und des Ostens, Trier 2014.

⁷ DERS., Gebet für die Feinde in der abendländischen Liturgie, in: Liturgisches Jahrbuch 32 (1982) 201–218.

⁸ DERS., Waffensegen und Friedensgebet. Zur politischen Dimension der Liturgie, in: Trierer Theologische Zeitschrift 99 (1990) 193–216.

⁹ JUNGSMANN, Josef Andreas, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe. Bd. 2. Opfermesse, Freiburg i. Br. ⁵1962 [Nachdruck: Bonn 2003], 399–413; BÜRKL, Bruno, Osculum pacis – ein Zeichen im Gottesdienst heute, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 31 (1987/88) 84–88; MEYER, Hans Bernhard, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 354; HEINZ, Andreas, Das Friedensgebet in der römischen Messe, in: FEILZER, Heinz u. a. (Hgg.), Der menschenfreundliche Gott (FS Alfons THOME), Trier 1990, 165–183; DERS., Friedensgruß vor der Gabenbereitung, in: Gottesdienst 33 (1999) 36; HÄUSSLING, Angelus, „Osculum pacis – ein Zeichen im Gottesdienst heute.“ Relecture eines Aufsatzes von Bruno Bürki, in: KLÖCKENER, Martin – ARNAUD, Join-Lambert, Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz, Freiburg/Schweiz 2001, 169–177; KUNZLER, Michael, Die Liturgie der Kirche (AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie 10), Paderborn 2003, 371–373; DERS., Liturge sein, Paderborn 2009, 531–536; FIEDROWICZ, Michael, Die überlieferte Messe. Geschichte, Gestalt, Theologie, Mülheim/Mosel 2012, 110f.; DIETLEIN, Georg, Friedensgruß und Friedenskuss. Sein Ort in der Liturgie und seine Form, in: Gottesdienst 47 (2013) 132f.

¹⁰ BERGER, Rupert, Art.: Friedensritus (-gruß, -kuss), in: Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg – Basel – Wien ⁵2013, 122f.

Der 35. Eucharistische Weltkongress fand vom 27. Mai bis 1. Juni 1952 in Barcelona zum Thema „Die Eucharistie und der Frieden“ statt. Im Umfeld dieses Ereignisses erschienen einige Publikationen, die sich mit diesem Thema befassten.

Zum Beispiel veröffentlichte Jose Maria PERMÁN 1952 in Madrid ein Buch mit der Überschrift „A la luz del misterio“, in dem er über das Verhältnis von Eucharistie und Frieden handelt. Der Friede wird grundgelegt in der Individualität jedes einzelnen. Die Eucharistie ist Ursprung eines dauerhaften Friedens, sie bewirkt Frieden, indem sie am Leben Christi teilhaben lässt, der den Frieden mit Gott vermittelt und selber der Friede ist.¹¹

Iwan BELEWZEW veröffentlichte 1961 in den *Stimmen der Orthodoxie* (SO) folgende Arbeit: „Die Idee des Friedens in der Liturgie der orthodoxen Kirche“¹²: In dieser Studie vertritt der Autor die These, dass die „Idee des Friedens einen klaren und entschiedenen Ausdruck“ in der Liturgie der Orthodoxen Kirchen gefunden habe.¹³ Unter besonderer Beachtung der Friedens-Ektenie werden unterschiedliche Formen und Begriffe von Frieden beschrieben und theologisch eingeordnet.

Bei allem Wertvollen, das diese Arbeiten beinhalten, muss man feststellen, dass es eine systematische Reflexion über die Bedeutung des Friedens in der Liturgie der römisch-katholischen Kirche, über die Art und Weise, wie er in den liturgischen Texten verstanden wird und in welchem Verhältnis diese Begriffe zur Liturgie als Ganze stehen, noch nicht gibt.

Der Weg, der beim Suchen nach Antworten auf die Fragen nach dem Frieden in der Liturgie zu gehen ist, führt zunächst zur Bibel. Wie wird in den Texten des Alten und des Neuen Testaments Frieden verstanden? Antworten auf diese Frage werden im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit gegeben. Da fast alle Teile dieser Arbeit noch vor der Veröffentlichung der neuen deutschen Einheitsübersetzung der Bibel erarbeitet wurden, sind die Bibeltexte noch in der bis dahin gültigen ‚älteren‘ Einheitsübersetzung angegeben.

Beim Durchsehen der Messbücher fällt auf, dass in den liturgischen Texten der Advent- und Weihnachtszeit das Friedensmotiv häufig vorkommt, weshalb diesem Bereich ein eigenes Kapitel der Arbeit zu gewidmet ist. Häufig taucht der Friede auch im Kommunionkreis der Messe auf. Im Embolismus, im Friedensgebet und dem anschließenden Friedenswunsch und dem möglichen Friedensgruß und im Agnus Dei begegnet uns der Friede. In

¹¹ PERMÁN, Jose Maria, *A la luz del misterio, y otros escritos sobre Dios, la Iglesia, el hombre, la vida*, Madrid 1997, 73–146, besonders: 75–88.

¹² BELEWZEW, Iwan, *Die Idee des Friedens in der Liturgie der Orthodoxen Kirche*, in: *Stimmen der Orthodoxie* 3 (1961) 58–63.

¹³ Ebd., 58.

der älteren Form des Römischen Ritus ist auch der Mischungsritus mit dem Friedensthema verbunden.

Daher ist das Kapitel, das sich dem Kommunion-Teil der Messe widmet, besonders ausführlich geworden, da hier auch die Form und vor allem auch die Position des Friedensgrußes in Geschichte und Gegenwart bedacht und dargestellt werden musste. In Bezug auf die Position des Friedensgrußes in Geschichte und Gegenwart wird versucht einen Überblick über die historische Entwicklung und die aktuelle Diskussion über diese Fragen zu geben um daraus dann eine eigene Position zu entwickeln.

Ein weiteres Kapitel ist eines, in dem dargestellt wird, dass Frieden in den liturgischen Texten eng mit dem Begriff Einheit zusammenhängt, ja dass Frieden auch innerkirchliche Einheit bezeichnen kann.

In einem weiteren Abschnitt wird auf politische Friedensbegriffe eingegangen. Es lässt sich deutlich machen, dass sich hier in der durch das Zweite Vatikanische Konzil angeregten Reform der Römischen Liturgie eine tiefgreifende Änderung in den Texten und den damit verbundenen Vorstellungen ergeben hat, die vermutlich mit den neuartigen Erfahrungen von moderner Kriegsführung in den beiden Weltkriegen zusammenhängt.

Schließlich zeigt ein weiteres Kapitel, dass Frieden im Zusammenhang von Texten zu Sterben, Tod und eschatologischer Hoffnung eine große Rolle spielt.

Methodisch wird meist so vorgegangen, dass die Texte aus dem Messbuch auf das Stichwort ‚Frieden‘ hin untersucht werden um dann diese Texte einem der größeren Begriffsfelder, die dann die Hauptkapitel bilden, nämlich: Advent- und Weihnachtsfestkreis, Kommunionkreis der Messe, Frieden und Einheit, politische Friedensbegriffe oder Begriffe im Zusammenhang von Sterben, Tod und eschatologischer Hoffnung, zuzuordnen. Danach werden die Texte historisch eingeordnet. Dies ist wichtig um einen Text zu verstehen. Denn Friedensvorstellungen des Mittelalters unterscheiden sich zum Teil deutlich von solchen des 20. Jahrhunderts.

Danach wird die Frage gestellt, was ‚Frieden‘ in dem Zusammenhang des jeweiligen Textes genau meint und was damit ausgesagt ist. Zum Teil lassen sich in Texten auch biblische oder partistische Bezugspunkte feststellen. So wird versucht jedem der angeführten Texte eine treffende Analyse zu geben und so besser zu verstehen, was Frieden im jeweiligen Text konkret meint.

Wo es von der Sache her angebracht uns sinnvoll erscheint werden auch Vergleiche mit liturgischen Texten und im Zusammenhang des Friedensritus auch liturgischen Gesten

anderer Traditionen angestellt um klarer die jeweilige Aussage des Textes beziehungsweise des Gestus im Römischen Ritus zu sehen und zu verstehen.

Diese Arbeit beschäftigt sich zu einem sehr großen Teil mit liturgischen Texten. Bei Angaben zu diesen Texten wird in der Regel die lateinische Version links und die deutsche Version aus einem offiziell approbierten liturgischen Buch rechts angegeben. Eigene Übersetzungen werden als solche gekennzeichnet.

1. Friede in der Bibel

Zu Beginn dieser Arbeit scheint es sinnvoll zu sein, die in der Bibel beschriebene Heilsgeschichte nach dem Stichwort Frieden zu durchsuchen und sie einmal unter diesem Aspekt zu lesen. Friede ist einer der zentralen Begriffe der Bibel und der jüdisch-christlichen Offenbarung. Es lässt sich zeigen, dass die Bibel aus der Perspektive des Friedens, der durch die Sünde verloren gegangen ist und den Gott seiner Schöpfung wieder zurückgeben möchte, verstanden werden kann.

Da diese Arbeit keine bibelwissenschaftliche ist, verzichte ich auf eine allzu detailreiche und alle Aspekte berücksichtigende Textanalyse. Es geht nur darum, unser Thema, nämlich den Frieden, innerhalb der Bibel aufzuspüren und in diesem Licht die Aussagen der Schrift darzulegen.

1.1 Friede im Alten Testament

Das im Alten Testament gebräuchliche hebräische Wort *shalom* hat ein wesentlich weiteres semantisches Feld als unser deutsches Wort Friede.¹⁴ So kann es dort einerseits als Teil einer Grußformel erscheinen, wie etwa in 1 Sam 1,17: Der Priester Eli sagt dort zur kinderlosen Hanna, die zu Gott gebetet hat: „Geh in Frieden!“ Andererseits kann *shalom* auch die schlichte Abwesenheit von Krieg bedeuten, wie beispielsweise in 1 Kön 2,5: „Du weißt selbst, was Joab, der Sohn der Zeruja, mir angetan hat: was er den beiden Heerführern Israels, Abner, dem Sohn Ners, und Amasa, dem Sohn Jeters, angetan hat. Er hat sie ermordet, hat mit Blut, das im Krieg vergossen wurde, den Frieden belastet und mit unschuldigem Blut den Gürtel an seinen Hüften und die Schuhe an seinen Füßen befleckt.“

Meist jedoch sagt *shalom* einen Zustand des umfassenden Glücks und Heils für den Einzelnen (Ps 38,4) oder für die Gemeinschaft (Jer 38,4; Ps 85,9) aus. *Shalom* meint also umfassendes, den ganzen Menschen betreffendes Heil-Sein, das freilich Frieden in unserem Sinne impliziert.

Die Menschen haben Einfluss auf Frieden oder Unfrieden. „Meide das Böse, und tu das Gute; suche Frieden und jage ihm nach.“ (Ps 34,15; vgl. auch Jer 9,7)

¹⁴ Vgl. SCHMID, Hans Heinrich, šalôm. „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 51), Stuttgart 1971, 45–111.

Dennoch wird *shalom* als von Gott abhängig gesehen und verstanden. Er ist es, der Friede gibt, und er ist derjenige, dem Frieden zu verdanken ist.

„Erbittet für Jerusalem Frieden! Wer dich liebt, sei in dir geborgen. Friede wohne in deinen Mauern, in deinen Häusern Geborgenheit. Wegen meiner Brüder und Freunde will ich sagen: In dir sei Frieden. Wegen des Hauses des Herrn, unseres Gottes, will ich dir Glück erfliehen.“ (Ps 122,6-9)

Der Friede ist so sehr von Gott abhängig, dass er sogar schon im Alten Testament mit ihm identifiziert wird: „Der Herr ist Friede.“ (Ri 6,24)¹⁵

Klar ist, dass der Friede von Anfang an eine sehr fragile Sache ist, die ständig vielfacher Gefahr ausgesetzt ist. Die Geschichte der Menschen ist immer eine Geschichte der Sehnsucht nach Frieden, aber nur selten ist sie tatsächlich eine Friedensgeschichte. So zeigt es sich schon auf den ersten Seiten des Alten Testaments.

1.1.1 Gen 2,4-4,26 – Der Friede geht verloren

Die Textstelle Gen 2,4-4,26 kann innerhalb des Buches Genesis und innerhalb des gesamten Pentateuch als Texteinheit angesehen werden, die die „Urgeschichte der Welt und der Menschheit mit ihrem Schöpfer im Blick hat“¹⁶.

In archaischen Bildern werden hier die Schöpfung des Menschen und seiner Umwelt sowie das schon bald gestörte Verhältnis des Menschen und der Schöpfung zu seinem Schöpfer dargestellt. Diese Geschichte lässt sich auch als eine Geschichte des ursprünglich umfassenden Friedens und des Zerbrechens dieses Friedens durch Schuld und Sünde deuten und lesen.¹⁷

Gott setzt nach diesem Schöpfungsbericht den von ihm geformten und mit Lebensatem lebendig gemachten Menschen in einen „Garten“, den er angelegt hat (Gen 2,7f.). In diesem Garten geht Gott im „Tagwind“ einher und spricht den Menschen unmittelbar an. Er geht also gleichsam im Garten spazieren. Dieses Bild spricht für die Unmittelbarkeit und unverstellte Vertrautheit mit Gott.¹⁸

¹⁵ Vgl. BROER, Ingo, Art. Friede, II. Biblisch, in: LThK³ IV, 137f.

¹⁶ ZENGER, Erich, Die Tora/der Pentateuch als Ganzes, in: DERS. u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2008, 60–73, hier: 63.

¹⁷ Die folgenden Gedanken sind inspiriert von dem Abschnitt „Sünde in der jüdisch-christlichen Tradition“ in: LOHFINK, Gerhard – WEIMER, Ludwig, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg – Basel – Wien 2008, 13–23.

¹⁸ Vgl. ebd., 15.

Der Mensch ist in Frieden mit Gott.

Auf die Erschaffung der Frau reagiert Adam freudig: „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen; denn vom Mann ist sie genommen.“ (Gen 2,23) Diese Stelle drückt eine „tiefe Verbundenheit zwischen Mann und Frau“¹⁹ aus. Beide sind verbunden in ihrem Mensch-Sein. Die hebräischen Ausdrücke für Mann (*isch*) und Frau (*ischa*) drücken diese Verbindung aus.

Die beiden ersten Menschen waren nackt und schämten sich nicht voreinander (Gen 2,25). „Auch diese Aussage zielt auf letzte personale Offenheit, auf eine Existenzweise, in der man vor dem anderen nichts zu verbergen braucht und nichts geheim hat, weil man ihm absolut vertrauen kann.“²⁰

Der Mensch ist in Frieden mit seinem Mitmensch und Mann und Frau sind in ihrer Zweigeschlechtlichkeit miteinander in Frieden.

Der Garten bezeichnet einen umzäunten, begrenzten Teil des menschlichen Lebensraumes. Im Gegensatz zur Wüste oder dem unwegsamen, unbebauten Gelände vermittelt der Garten Ordnung, Übersichtlichkeit, Offenheit und Klarheit.

Die Wörter Garten und Paradies hängen etymologisch zusammen. So bezeichnet das altpersische *pairideza* ursprünglich „das Umzäunte, den Park oder den Garten“. Ebenso das babylonische *pardesu* und das hebräische *pardes*. Die LXX übersetzt das hebräische *gan* (Garten) von Gen 2,8 mit *παράδεισος*. Die Vulgata schließlich übersetzt mit *paradisus voluptatis*, was man wohl mit ‚Lustgarten‘ übersetzen darf.²¹

Der Garten, in dem der Mensch wohnt ist voll von Bäumen, die verlockend anzusehen sind und köstliche Früchte tragen (Gen 2,9). Vier Flüsse fließen in diesem Garten (Gen 2,10-14). Die „Tiere des Feldes“ und die „Vögel des Himmels“ werden dem Menschen zugeführt und von ihm benannt (Gen 2,19).

Das Bild des Gartens vermittelt Frieden. Der Inhalt scheint zu sein: Der Mensch ist in Frieden mit der ihn umgebenden Umwelt. Er ist als Teil der Schöpfung mit dieser in Frieden. Der Mensch ist in Frieden mit der Schöpfung.

Der Mensch vor der Sünde ist in Frieden mit Gott, in Frieden mit dem Mitmenschen, auch und gerade mit dem des anderen Geschlechts, und ist in Frieden mit der ihn umgebenden Umwelt.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ DOHMEN, Christoph, Art. Paradies, II. Biblisch-theologisch, in: LThK³ VII, 1360f.

Die biblische Geschichte des Sündenfalls ist daher auch eine Geschichte des zerbrochenen Friedens: Durch die Sünde wird der Friede mit Gott gestört. Als Gott nach dem Sündenfall den Menschen im Garten sucht, versteckt sich dieser vor ihm (Gen 3,8). Der Mensch gerät in Furcht beim Hören des Rufes Gottes (Gen 3,10) und er schämt sich vor Gott (ebd.). In der Aussage „Die Frau, die du mir beigesellt hast, sie hat mir von dem Baum gegeben, und so habe ich gegessen.“ (Gen 3,12) klingt sogar ein Vorwurf gegen Gott an. Der Mensch misstraut Gott und flieht vor ihm. Paulus hat diesen Sachverhalt besonders drastisch als „Feindschaft mit Gott“ beschrieben (vgl. Röm 5,10; 8,6f.).

Der Friede zwischen den Geschlechtern ist zerstört. Adam und Eva beginnen, sich voreinander zu schämen (Gen 3,7). Adam schiebt die eigene Schuld auf Eva ab (Gen 3,12). Zur Frau spricht Gott: „Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen.“ (Gen 3,16)

Der Friede zwischen den Menschen ist zerstört. Mit dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern ist aber auch das mitmenschliche Zueinander überhaupt gestört, wie die Geschichte von Kain und Abel aufzeigt. Die Menschen sind einander keine Hüter mehr, sondern können einander zur Gefahr werden (Gen 4,1-16).

Der Friede mit der Schöpfung ist zerstört. Der Mensch ist aus dem paradiesischen Garten vertrieben (Gen 3,24). Der Ackerboden erscheint verflucht, das Überleben wird zur Mühsal, im „Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen.“ Der Boden gibt Disteln und Dornen (Gen 3,17-19).

1.1.2 Alttestamentliche Verheißungen des Friedens

Das Thema Friede bleibt ein die Bibel weiter bestimmendes. Gott lässt seine Schöpfung nicht in dem durch die Sünde zerstörten Frieden, sondern will den ursprünglichen Frieden wiederherstellen.

In den Psalmen kommt Friede (*shalom*) in einem vierfachen Beziehungszusammenhang vor:

Um Frieden wird in den Psalmen gebetet für das Land und die zu bebauende Erde. Dieser Friede soll sich in fruchtbarer Ernte erweisen (vgl. Ps 72,3.7; 85,11 u. ö.).

Friede wird für Israel und das ganze Volk erhofft (Ps 29,11; 85,9; 125,5).

Das Friedensthema ist mit der Herrschaft des Königs verbunden und wird in diesem Zusammenhang erwartet und erhofft (Ps 72,3ff.).

Und schließlich wird Frieden als eine besonders mit der Stadt Jerusalem verbundene Realität angesehen (Ps 122,6ff.).

Das Thema *shalom* – Friede kommt in den Psalmen insbesondere „im Kontext von Bitten, Wünschen und Erwartungen zur Sprache.“²²

In unserem Zusammenhang besonders interessant scheint Ps 37,37f.:

Achte auf den Frommen und schau auf den Redlichen!
Denn Zukunft hat der Mann des Friedens.
Die Sünder aber werden alle zusammen vernichtet;
die Zukunft der Frevler ist Untergang.

Gegenübergestellt werden hier der „Frevler“ und der „Sünder“ dem „Redlichen“ und „Frommen“. Der, der nicht sündigt, wird als „Mann des Friedens“ bezeichnet und ihm wird die Zukunft verheißen, während auf den anderen Untergang wartet. Hier wird – wie in Gen 2,4-4,26 – die Sünde als etwas dem Frieden Entgegenstehendes beschrieben. Der Redliche und Fromme, der die Wege Gottes geht, ist Person des Friedens und Träger der Zukunft.

Insbesondere die prophetischen Texte von Jesaja und Ezechiel verheißen Frieden und verstehen ihn wieder nicht nur als Abwesenheit von Feindschaft und Krieg, sondern als umfassenden Heilszustand, der alle Bereiche des Menschen umfasst.

Jes 2,1-5 beschreibt die endzeitliche Völkerwallfahrt zum „Berg mit dem Haus des Herrn“ in Jerusalem.²³ Der Text bezieht sich auf die Stadt des Friedens, auf Jerusalem, das auch hier mit dem Friedensmotiv in Verbindung steht (Jes 2,1). Vers 2 spricht davon, dass das Beschriebene am „Ende der Tage“ geschehen wird. Der Text versteht sich also eschatologisch. „Viele Nationen machen sich auf den Weg“ (Jes 2,3). Sie stehen einander nicht mehr gegenüber in wechselseitigem Gegeneinander, sondern gehen gemeinsam auf dasselbe Ziel zu. An Gott richten sie die Bitte: „Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt sein Wort“ (ebd.). Gegangen wird also auf dem Weg Gottes. Die Menschen der Völker wollen Gottes Wort und Weisung hören und ihr folgen. Es folgt eine deutliche Friedensverheißung (Jes 2,4):

Er spricht Recht im Streit der Völker, er weist viele Nationen zurecht. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg.

²² KRAUS, Hans-Joachim, Theologie der Psalmen (Biblicher Kommentar Altes Testament 15/3), Neukirchen – Vluyn ³2003, 101.

²³ Vgl. BEUKEN, Willem, Jesaja 1–12 (HThK.AT) Freiburg – Basel – Wien 2003, 88–96.

Dieser eschatologische Text verheißt Frieden zwischen den Völkern und ein gemeinsames Zugehen auf dasselbe Ziel: das „Haus des Herrn“ im gemeinsamen Hören auf Gottes Wort und Weisung. Religiöse und politische Differenzen sind überwunden. Die Instrumente des Krieges werden zu Instrumenten der Nahrungsbeschaffung. Die Pflugscharen für das Pflügen des Ackers zur Gewinnung von Brot werden aus den nicht mehr gebrauchten Schwertern und die Winzermesser für die Ernte der Weintrauben für den Wein aus den nutzlos gewordenen Lanzen geschmiedet. Für den Krieg wird nicht mehr geübt und keine Kraft mehr für ihn aufgewendet.²⁴

Dieser Text spricht von Frieden mit Gott (Hören auf sein Wort; Hingehen zu seinem Haus) und daraus folgend vom Frieden zwischen den Menschen der unterschiedlichen Völker und Nationen. Jes 2,2-4 wird in Mi 4,1-3 zitiert.

Jes 9,1-6 spricht von der Geburt eines männlichen Kindes.²⁵ Auf dessen Schultern liegt die Herrschaft und man nennt ihn: „Wunderbarer Ratgeber, Starker Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens. Seine Herrschaft ist groß, und der Friede hat kein Ende“ (Jes 9,5f.). Wo die Herrschaft dieses Friedensfürsten anbricht, werden das „drückende Joch“, das „Tragholz auf unserer Schulter“ und der „Stock des Treibers“ zerbrochen (Jes 9,3). Friede und Freiheit werden in Zusammenhang gesetzt. Diese Herrschaft ist gegen Gewalt gerichtet, es ist eine Friedensherrschaft: „Jeder Stiefel, der dröhnend daherstampft, jeder Mantel, der mit Blut befleckt ist, wird verbrannt, wird ein Fraß des Feuers“ (Jes 9,4). Die Herrschaft dieses Reiches wird vom Thron Davids aus ausgeübt und das Reich selbst durch Recht und Gerechtigkeit gefestigt und gestützt. Und dies „für alle Zeiten“ (Jes 9,6), was wieder dafür spricht, dass sich dieser Text eschatologisch versteht.

Diese Stelle der Bibel spricht von der Herrschaft Gottes, die gegen Gewalt und Unterdrückung ein Reich schafft, in dem Friede ohne Ende sein wird. Dieser Text wurde messianisch gedeutet und von Christen auf Jesus Christus hin gelesen. Dies scheint insofern gerechtfertigt, als dass hier die „Figur des Sohnes Davids“ eine „nie zuvor bekannte Gottesnähe“ erreicht. Man kann den hier geschilderten „Sohn Davids auch Messias nennen“.²⁶

Jes 11 kündigt das messianische Reich an. Die Verse 6-9 sprechen vom Frieden in der Schöpfung und vom Frieden des Menschen mit der ihn umgebenden Umwelt.

²⁴ Zu dieser Stelle: vgl. auch Ez 39,9f., wo vom Verbrennen der Waffen die Rede ist.

²⁵ Vgl. BEUKEN, Jesaja, 245–257.

²⁶ Ebd., 256.

Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein.
Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten.
Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander.
Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter,
das Kind steckt seine Hand in die Höhle der Schlange.
Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg;
denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt
ist.

Wir lesen hier von einer „Vision des allumfassenden Friedens unter den Lebewesen“²⁷. Diese berühmte Stelle lässt sich als eine allegorische Darstellung des Friedens der Menschen untereinander, als eine symbolische Aussage über den Frieden zwischen den Völkern oder als eine realistische Vision über den erhofften Schöpfungsfrieden deuten.²⁸ Wieder erscheint die Beziehung zu Gott als die Voraussetzung für den Frieden. Die „Erkenntnis des Herrn“ erfüllt das Land. Die unmittelbare Offenheit gegenüber Gott ist wieder da – zwischen Gott und seinen Geschöpfen herrschen keine Kommunikationsprobleme mehr. Dem folgt Friede unter den Menschen: „Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen.“ Der Mensch ist in Frieden mit der Schöpfung. Ein Knabe hütet Kalb und Löwe, um einen Säugling braucht man sich nicht mehr zu sorgen, wenn er vor einer Schlangenhöhle spielt. Eine Anspielung an Gen 3,15 ist naheliegend: Selbst die Feindschaft zwischen der Nachkommenschaft der Frau und der Nachkommenschaft der Schlange besteht nicht mehr.

Der Friede erstreckt sich sogar auf die Tierwelt. Keine Gewalt ist mehr zum Überleben notwendig.

Dieser Text verheißt Frieden innerhalb der Schöpfung, in der der Mensch ein Teil ist. Voraussetzung für diesen Frieden ist die Erkenntnis Gottes, die es dann in übervollem Maße geben wird.

Jes 27,5 fordert auf, Frieden mit Gott zu schließen.

Das Bild des Gartens taucht als Friedensmotiv in Jes 32,15-20 auf, wo es heißt: „die Gerechtigkeit weilt in den Gärten“, und verheißt wird, dass das Volk „an einer Stätte des Friedens wohnen“ wird.

In den bis jetzt betrachteten Stellen erscheint die Sünde als die Zerstörerin des Friedens. Die Verheißungen des eschatologischen, messianischen Reiches, die wir uns ansehen

²⁷ Ebd., 313.

²⁸ Vgl. ebd., 313–315.

haben, sind Verheißungen des Friedens. Folgende Motive und Themen sind uns begegnet: Die Erkenntnis Gottes (Jes 11,9) als Voraussetzung für eine Rückkehr zum Frieden; das Zerschneiden eines unfrei machenden Jochs (Jes 9,3); der Friede der Schöpfung und des Menschen mit ihr (Jes 11,6-9); der Garten als ein Bild für den Frieden (Gen 2,8) und schließlich der Friede zwischen den unterschiedlichen Völkern (Jes 2,1-5).

Alle diese Motive finden sich auch beim Propheten Ezechiel wieder. So in der Beschreibung des messianischen Reiches in Ez 34,25-31:

Ich schließe mit ihnen einen Friedensbund: Ich rotte die wilden Tiere im Land aus. Dann kann man in der Steppe sicher wohnen und in den Wäldern schlafen. Ich werde sie und die Umgebung meines Berges segnen. Ich schicke Regen zur rechten Zeit, und der Regen wird Segen bringen. Die Bäume des Feldes werden Früchte tragen, und das Land wird seinen Ertrag geben. Sie werden auf ihrem Grund und Boden sicher sein. Wenn ich die Stangen ihres Jochs zerbreche und sie der Gewalt derer entreiße, von denen sie versklavt wurden, werden sie erkennen, dass ich der Herr bin. Sie werden nicht länger die Beute der Völker sein, von den wilden Tieren werden sie nicht gefressen. Sie werden in Sicherheit wohnen, und niemand wird sie erschrecken. Ich pflanze ihnen einen Garten des Heils. Sie werden in ihrem Land nicht mehr vom Hunger dahingerafft werden, und die Schmähungen der Völker müssen sie nicht mehr ertragen. Sie werden erkennen, dass ich, der Herr, ihr Gott, mit ihnen bin und dass sie, das Haus Israel, mein Volk sind – Spruch Gottes, des Herrn. Ihr seid meine Schafe, ihr seid die Herde meiner Weide. Ich bin euer Gott – Spruch Gottes, des Herrn.

Dieser Abschnitt steht gleichsam unter der Überschrift „Friedensbund“. Damit ist eine „Zusage von Sicherheit und Wohlstand oder von Freundschaft und Harmonie“ gemeint.²⁹ Der Begriff „Friedensbund“ kommt auch in Ez 37,26 vor. Dort – wie hier – zusammen mit der Bundesformel: „Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein“ (Ez 37,27). In ähnlicher Form, nämlich als „Bund meines Friedens“, finden wir diesen Begriff in Jes 54,10. Dieser Begriff steht im Zusammenhang der prophetischen Bundestheologie, die einen „neuen Bund“ verheißt. Der „neue Bund“ (Jer 31,31) wird hier als „Friedensbund“ verstanden und beschrieben.

Als Grundlage des Friedens erscheint auch hier das Erkennen Gottes, der bei seinem Volk ist. Das zweimalige „Spruch Gottes, des Herrn“ bekräftigt diese Aussage (Ez 34,27.30f.). Auch hier ist vom Zerschneiden eines Joches, das Zeichen der Versklavung ist, die Rede. Freiheit und Friede bedingen sich.

²⁹ GREENBERG, Moshe, Ezechiel 21–37 (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2005, 408; zum Ganzen: vgl. ebd., 407–411.

Der Friede erstreckt sich auf die ganze Schöpfung. Wilde und gefährliche Tiere wird es nicht mehr geben (34,25.28). Es herrscht Sicherheit. Das Verhältnis zwischen Mensch und Witterung ist versöhnt (34,26f.). Das Land gibt seinen Ertrag (34,27.29). Zwischen den Völkern gibt es keinen Krieg, ja nicht einmal mehr Schmähungen (34,29).

Als Bild für den Frieden erscheint der Garten: „Ich pflanze ihnen einen Garten des Heils“ (34,29).

Man kann diese Stelle im Buch Ezechiel als Antwort auf Gen 2,4-4,26 verstehen. Was durch die Sünde verloren ging, wird durch den verheißenen Messias („Knecht David“ in Ez 34,23f.) in dessen Reich durch einen neuen Bund („Friedensbund“) wiederhergestellt werden: der Garten, der Leben in Sicherheit und Frieden ermöglicht, die Erkenntnis der Nähe Gottes, der Friede mit der Schöpfung und der Friede unter den Menschen.

Weitere Friedensverheißungen im Alten Testament sind die folgenden: Sach 9,9f. ist beispielsweise ein Text, der messianische Hoffnung und Friede in Zusammenhang sieht. Von dem „Friedenskönig“ heißt es:

Er verkündet für die Völker den Frieden; seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Eufrat bis an die Enden der Erde.

Auch Mi 5,3f. verknüpft das Thema Friede mit dem messianischen Herrscher und zwar in Form einer Identifikation von Messias und Friede:

Er wird auftreten und ihr Hirt sein, in der Kraft des Herrn, im hohen Namen Jahwes, seines Gottes.

Sie werden in Sicherheit leben; denn nun reicht seine Macht bis an die Grenzen der Erde. Und er wird der Friede sein.

Der erwartete Messias wird der Friede sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Friede ist ein wesentliches Merkmal und ein Teil des messianischen Reiches. Mit dem Anbrechen dieses Reiches, des „Reiches Gottes“, geschieht eine Überwindung des durch die Sünde zerbrochenen Friedens, indem die verlorene Unmittelbarkeit zu Gott wiederhergestellt wird.

Mit der neuen Nähe zu Gott wird umfassendes Heil (*shalom*) erwartet. Mit ihm die Wiederherstellung des Friedens in allen seinen Ebenen. Der Messias wird als Bringer von Frieden erwartet.

1.2 Friede im Neuen Testament

Das Neue Testament greift von daher das Thema Friede auf und verbindet es mit dem, den es als den verheißenen Messias beschreibt: Jesus Christus. Das griechische εἰρήνη meint in den meisten Fällen auch mehr als das deutsche Frieden. Das, was bereits über *shalom* gesagt wurde, bleibt auch im Hintergrund des neutestamentlichen Friedens-Begriffs stehen. Im Neuen Testament kann εἰρήνη in seinem weitesten Sinne den normalen Zustand aller Dinge meinen, aber auch das eschatologische Heil des ganzen Menschen, den Frieden zu Gott, den Frieden der Menschen zu einander oder den Seelenfrieden.³⁰

Im Evangelium nach Lukas kommt „Friede“ häufig vor. Sehen wir uns zunächst die Texte an, die von der Geburt Jesu handeln und mit ihr in Zusammenhang stehen. Beginnen wir mit dem Text Lk 1,68-79, dem Lobgesang des Zacharias nach der Geburt seines Sohnes Johannes.³¹

Die Verse 68-75 lauten:

Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels! Denn er hat sein Volk besucht und ihm Erlösung geschaffen; er hat uns einen starken Retter erweckt im Hause seines Knechtes David. So hat er verheißen von alters her durch den Mund seiner heiligen Propheten.

Er hat uns errettet vor unseren Feinden und aus der Hand aller, die uns hassen; er hat das Erbarmen mit den Vätern an uns vollendet und an seinen heiligen Bund gedacht, an den Eid, den er unserem Vater Abraham geschworen hat; er hat uns geschenkt, dass wir, aus Feindeshand befreit, ihm furchtlos dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Angesicht all unsere Tage.

Gott wird gelobt, weil er sein Volk besucht hat und vor seinen Feinden und aus der Hand derer, die es hassen, errettet hat. Das Erbarmen Gottes ist nun zu seiner Vollendung gelangt. Gottes Treue zu seinem Bund mit dem Volk hat sich gezeigt. Der Eid an Abraham: „Deine Nachkommen sollen das Tor ihrer Feinde einnehmen“ (Gen 22,17) hat sich erfüllt. Die Feinde haben keine Macht mehr über das Volk – es ist Friede, so wie es die Propheten für die messianische Zeit vorausgesagt haben (vgl. Sach 9,9f.). Nun kann dem Herrn ohne Furcht gedient werden, in Heiligkeit und Gerechtigkeit. „In den VV. 68-75 geht es wohl um Jesus (Haus Davids!).“³²

Noch deutlicher wird das Friedensthema in den Versen 77-79 aufgenommen:

³⁰ Vgl. FOERSTER, Werner, Art. εἰρήνη, in: ThWNT II, 405–418; DELLING, Gerhard, Art. Frieden, IV. Neues Testament, in: TRE XI, 613–618.

³¹ Vgl. SCHÜRMAN, Heinz, Das Lukasevangelium. Erster Teil 1,1-9,50 (HThK.NT 5), Freiburg i. Br. 2000, 84–94.

³² BERGER, Klaus, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011, 218.

Du wirst sein Volk mit der Erfahrung des Heils beschenken in der Vergebung der Sünden. Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens.

Die Rettung vor den Feinden, die in Vers 71 angesprochen wird, und die Rettung, die als „Vergabung der Sünden“ in Vers 77 beschrieben ist, werden verbunden. Beide Male steht im Griechischen σωτηρία für Rettung. „Die Rettung vor den Feinden wird als Sündenvergebung gedeutet.“³³ Auch die „Erleuchtung“ in Vers 79 und der damit verbundene „Friede“ sind auf die Sündenvergebung bezogen. Das „Licht aus der Höhe“ hilft den „Weg des Friedens“ zu finden.³⁴ Im Hintergrund steht Jes 9, wo der Messias auch Licht- und Friedensbringer ist. Friede ist hier „im Vollsinn des messianischen Heilsgutes zu nehmen“³⁵. Christus wird als „Licht aus der Höhe“ gedeutet, das die Welt des Todes erleuchtet und die Schritte auf den nun sichtbaren „Weg des Friedens“ führt. Dass ‚Licht‘ und ‚Frieden‘ zusammen genannt werden, werden wir in einigen liturgischen Texten noch öfters sehen.

Das Thema Friede kommt wieder in Lk 2,14: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade.“ Wörtlich übersetzt heißt es: „Herrlichkeit in (den) Höhen Gott und auf Erden Frieden (den) Menschen (des) Wohlgefallens!“³⁶ Jesus wird hier in einer Proklamation als Friedensbringer (vgl. Jes 9,5) dem römischen Kaiser gegenübergestellt, der als Bewahrer der ‚Pax Romana‘ auftrat. Dieser Text steht mit Lk 1,77-79 in Zusammenhang. Auch hier geht es bei dem „Frieden“ um das „volle Heil der Endzeit“.³⁷

Diese Akklamation vereint die beiden Bereiche Himmel und Erde und beschreibt den „Retter“, „Messias“ und „Herr“ (vgl. Lk 2,11) als Friedensbringer. „Wenn Gott und erwählte Menschen in einem Atemzug begrüßt werden können, dann ist endlich Friede zwischen den beiden. Dann sind Gott und Mensch versöhnt, und keine Altlast steht zwischen ihnen. Der Versöhner und Friedensstifter ist das Kind. [...] Der Mittler der Versöhnung ist da.“ Ausgedrückt ist die „Wieder-Einheit von Gott und Mensch“, die der neue Adam (vgl.

³³ Ebd.

³⁴ SCHÜRMANN, Lukasevangelium, 92.

³⁵ Ebd., 93.

³⁶ DIETZFELBINGER, Ernst, Das Neue Testament, Interlinearübersetzung Griechisch – Deutsch, Holzgerlingen 2008, 234; vgl. RATZINGER, Joseph/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Prolog, Die Kindheitsgeschichten, Freiburg – Basel – Wien 2012, 84.

³⁷ SCHÜRMANN, Lukasevangelium, 114.

Lk 3,38) herstellt.³⁸ In dem neugeborenen Kind sind Gott und Mensch versöhnt und der Friede für die Menschen wieder da.

Dies bestätigt sich in Lk 2,29-32. Der greise Simeon, der das wartende Israel personifiziert darstellt, sagt beim Anblick des von seinen Eltern in den Tempel gebrachten Jesus:

Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet und Herrlichkeit für dein Volk Israel.

Simeon, der „gerecht und fromm“ war und auf die Rettung Israels wartete (Lk 2,25) und – wie gesagt – als Personifizierung Israels gedeutet werden kann, hat durch das Erfahren des Kommens Jesu Frieden gefunden. In ihm sieht er Heil für alle Völker, Licht zur Erleuchtung der vielen Nationen und Herrlichkeit für Israel. Auch ein Sterben in Frieden, ein Heimgehen in Frieden, nachdem der Messias gesehen und erkannt wurde, kann hier mitgehört werden: „des Christusheils gewiss wird der Weg in das Todesland friedvoll“³⁹.

Die Stellen Lk 1,77-79 (*Benedictus*), Lk 2,14 (*Gloria*) und Lk 2,29-32 (*Nunc dimittis*) sind nicht nur über das Stichwort Friede (εἰρήνη) miteinander verbunden. Das Wort „Rettung“ (σωτηρία) begegnet in Lk 1,71.77 und 2,30.

Dass diese Rettung aus der „Höhe“, das heißt vom Himmel her (ὕψος) geschieht sagen Lk 1,78 und 2,14. Thematisch durch das Motiv Licht berühren sich Lk 1,78f., Lk 2,9 (die Engel sind von der Herrlichkeit Gottes umstrahlt) und Lk 2,32.

Die Herrlichkeit Gottes (δόξα) begegnet in Lk 2,8; 2,14 und Lk 2,32.

Die Begriffe „Rettung“, „Höhe“, „Licht“, „Herrlichkeit“ und „Friede“ stehen also in den lukanischen Weihnachtstexten miteinander in Beziehung.

Für unsere Frage hilfreich ist freilich die besondere Betonung des Friedens bei den Erzählungen rund um die Geburt Jesu im Lukasevangelium. Jesus wird als der Friedensbringer geschildert.

Wir werden sehen, dass sich das bis in die liturgischen Texte des Advents- und Weihnachtsfestkreises der Gegenwart hinein auffällig stark auswirkt.

Zu zeigen, dass mit dem Kommen Jesu das messianische Reich und damit das Reich des Friedens angebrochen ist, bleibt bei Lukas weiter Anliegen des Evangelisten.

³⁸ BERGER, Kommentar, 219f.

³⁹ SCHÜRMANN, Lukasevangelium, 125.

Einer Frau, die Jesus die Füße mit Öl salbte, weinte und die von Tränen nassen Füße Jesu mit ihrem Haar abtrocknete, sagte er: „Deine Sünden sind dir vergeben“ (Lk 7,48). Und danach: „Dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden!“ (Lk 7,50) Jesus sagt nach der Vergebung der Sünden den Frieden zu.

Dieselbe Formulierung „Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden!“ (Lk 8,48) finden wird nach der Heilung einer Frau, die „seit zwölf Jahren an Blutungen“ litt (Lk 8,42-48). Jesus sagt nach einer Krankenheilung Frieden zu.

Den zweiundsiebzig Jüngern, die ausgesandt werden, um zu verkünden, dass das Reich Gottes nahe ist, und um Kranke zu heilen, sollen beim Betreten eines Hauses als Erstes sagen: „Friede diesem Haus.“ (Lk 10,5; vgl. Mt 10,12).

Die Zusage von Frieden wird hier wieder mit der Heilung von Kranken und der Ankündigung des Kommens des Reiches Gottes verbunden.

Beim Einzug Jesu in Jerusalem (Stadt des Friedens) rufen die Jünger an der Stelle, „wo der Weg vom Ölberg hinabführt“: „Gesegnet sei der König, der kommt im Namen des Herrn. Im Himmel Friede und Herrlichkeit in der Höhe.“ (Lk 19,38). Diese Akklamation nimmt Lk 2,14 wieder auf. Das Gut des Friedens und die Herrlichkeit Gottes stehen hier nebeneinander.

In Lk 19,42 weint Jesus beim Anblick der Stadt Jerusalem: „Wenn doch auch du erkannt hättest, was dir Frieden bringt. Jetzt aber bleibt es vor deinen Augen verborgen.“

Endgültig ermöglicht ist der Friede nach der Auferstehung Jesu. „Der Friede sei mit euch!“ ist der Gruß des Auferstandenen nach Lk 24,36. Lukas ist der einzige Synoptiker, der diesen Gruß des auferstandenen Herrn kennt. Der Friede erscheint hier als die Gabe des Auferstandenen an seine Jünger – zusammen mit der Freude (Lk 24,41) und dem Geist (Lk 4,49; Apg 2,1-13).

Drei Gaben sind es, die der Auferstandene gibt: Friede, Freude und den Heiligen Geist. Diese sind die Kennzeichen des Reiches Gottes.

Bei der Betrachtung des Johannesevangeliums wird sich das noch deutlicher zeigen.

Im Matthäusevangelium begegnet das Thema Frieden erstmals in den Seligpreisungen in Mt 5,9: „Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ – ein „Höhepunkt in der Makaristentafel“⁴⁰. Friede ist im biblischen Verständnis die „Summe des Heils und darum letztlich nur von Gott bewirkbar“⁴¹. Gottes Wirken schenkt den Men-

⁴⁰ GNILKA, Joachim, Das Matthäusevangelium. Erster Teil (HThK.NT 1), Regensburg 2000, 126.

⁴¹ Ebd.

schen Frieden im umfassenden Sinn. „Wer darum den Frieden unter den Menschen wirkt, hat teil an der Art Gottes“⁴², ist also Sohn bzw. Tochter Gottes.

Um Frieden zu bringen ist Jesus gekommen. Wer sich ihm anschließt und an seiner Sendung teilhat, wird selbst zum Friedensstifter und erhält so auch Anteil an der Sohnschaft Jesu gegenüber Gott dem Vater.

Mt 5,25 fordert auf: „Schließ ohne Zögern Frieden mit deinem Gegner, solange du mit ihm noch auf dem Weg zum Gericht bist.“ Ähnlich wie bei dem Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43-48) wird hier an das Verhalten der Menschen appelliert und gewissermaßen ein moralischer Weg zum Frieden untereinander gewiesen.

Schwierig ist die Stelle Mt 10,34 (vgl. Lk 12,51): „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Die Rückführung dieser Stelle auf Jesus ist umstritten. Vom Messias wird das Bringen von Frieden erwartet. Dennoch widerspricht diese Aussage nicht der Friedensbotschaft Jesu. „Der Unfriede ist eine Folge der gespaltenen Aufnahme.“⁴³ Die Trennung besteht zwischen denen, die Jesus und seine Botschaft und seinen Frieden annehmen und denen, die ihn ablehnen.

Eine vertiefte Theologie des Friedens finden wir im Johannesevangelium.⁴⁴

In Joh 14,27 sagt Jesus im Rahmen der Abschiedsreden zu seinen Jüngern: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch. Euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht.“

Noch einmal spricht Jesus vom Frieden in Joh 16,33: „Dies habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt.“

Johannes BEUTLER weist in seinem Kommentar zum Johannesevangelium auf eine interessante Beobachtung hin: beide Stellen kämen innerhalb desselben Wortfeldes vor. Und zwar mit den Themen „Freude“ und „Geist“.

Im Zusammenhang der Stelle Joh 14,27 ist die Erwähnung von „Heiligem Geist“ in Vers 26 und die Erwähnung von Freude im Vers 28 gegeben.

⁴² Ebd.

⁴³ BERGER, Kommentar, 57; vgl. GNILKA, Matthäusevangelium, 394.

⁴⁴ Vgl. MARTINI, Carlo, Damit ihr Frieden habt. Geistliches Leben nach dem Johannesevangelium, Freiburg – Basel – Wien 1984.

Bei Joh 16,33 steht die Verheißung des Geistes schon in demselben Kapitel in den Versen 7-11 und 13-15 sowie die Verheißung von Freude beim Wiedersehen mit dem Auferstandenen in den Versen 20-22.

Für BEUTLER steht fest, dass „die Verheißung des Geistes und von Friede und Freude thematisch und traditionsgeschichtlich zusammengehören“⁴⁵. Diese Themen seien in der biblischen Überlieferung miteinander verbunden. Es handele sich um „eschatologische Verheißungen Jesu“⁴⁶, die er dann am Ostertag – beschrieben in Joh 20,19-23 – verleihen wird.

Die Schlüsselstelle für diese Deutung sei Röm 14,17: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist.“ Das sei „die einzige Definition des ‚Reiches Gottes‘ in der gesamten Bibel“⁴⁷.

Wenn nun Jesus als Auferstandener die Jünger anhaucht mit den Worten „Empfangt den Heiligen Geist!“ (Joh 19,22), wenn berichtet wird, dass die Jünger sich „freuten“ (Joh 19,20) und er dreimal sagt: „Friede sei mit euch!“ (Joh 19,19.21.26), dann erweist er sich als der verheißene Messias und als der, der das Reich Gottes von Neuem aufgerichtet hat.

Die Bedeutung, die dabei der Friede hat, ist nicht zu übersehen, wird dieser Wunsch und diese Gabe ja immerhin dreimal erwähnt. So erscheint die Gabe des Friedens als die Gabe des Auferstandenen schlechthin.

Der dreimalige Friedensgruß „repräsentiert den umfassenden Frieden der Neuschöpfung und Erlösung, den Inhalt der Verkündigung der Jünger und ihres Lebens. Er bekräftigt die gestiftete Versöhnung“. Der Auferstandene nimmt die Jünger „in seinen Frieden hinein“⁴⁸. Dieser biblische Friedensgruß Jesu fand dann Eingang in die Liturgie der Kirche.

Noch etwas fällt auf: Die Gabe der eschatologischen Güter, die nach dem Römerbrief ja die Merkmale des Reiches Gottes sind, wird mit einem Sendungsauftrag verknüpft. Mit den Gaben von Geist, Freude und Friede ausgestattet, sind die Jünger nun in die Welt gesandt und erhalten dazu eine Vollmacht: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert“ (Joh 19,23). Die Sündenvergebung ist somit ebenfalls Merkmal des Reiches Gottes.

⁴⁵ BEUTLER, Johannes, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg – Basel – Wien 2013, 410f.

⁴⁶ Ebd., 412.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ WOSCHITZ, Karl Matthäus, Verborgene in der Erscheinung. Mystagogie und Spiritualität des Johannesevangeliums (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 13), Freiburg i. Br. 2012, 511.

Diese Tatsache fügt sich genau in unsere Betrachtungen des Alten Testaments ein. Die Sünde erscheint als Hindernis für das Kommen des Reiches Gottes und somit als Gegenstück zu den Heilsgaben. Damit Friede werde, müssen die Sünden vergeben werden. Damit Friede werde, muss die Rückkehr zu Gott gelingen.

Apg 10,36 beschreibt das so: Gott „hat das Wort den Israeliten gesandt, indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus; dieser ist der Herr aller“. Und Eph 6,15 bezeichnet die zu verkündende Botschaft als „Evangelium des Friedens“.

Dass das Thema Friede eine sehr große Rolle in der frühen Kirche gespielt hat, beweisen auch die zahlreichen Grußformeln, die sich in fast der gesamten neutestamentlichen Briefliteratur finden lassen: meist wünschen die Autoren „Gnade sei mit euch und Friede von Gott (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ)“ (z. B.: Röm 1,7) oder „Gnade sei mit euch und Friede (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη)“ (z. B.: 1 Thess 1,1). Friede von Gott wird den Lesern in folgenden Stellen gewünscht: Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2; Phil 1,2; Kol 1,2; 1 Thess 1,1; 2 Thess 1,2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4; Phlm 3; 1 Petr 1,2; 2 Petr 1,2; 2 Joh 3; 3 Joh 15; Jud 2; Offb 1,4.

Der Wunsch des Friedens von Gott her scheint also zu einer feststehenden Grußformel geworden zu sein.

Das Friedensthema scheint in der Tat sehr bestimmend für das Bewusstsein der frühen Christen gewesen zu sein. So wird Gott häufig als „Gott des Friedens“ (θεὸς τῆς εἰρήνης) bezeichnet. Diese Wendung dürfte eine feststehende innerhalb der frühchristlichen Gemeinden gewesen sein und mit Frieden dürfte umfassendes Heil mitgemeint gewesen sein.⁴⁹ Die Formulierung finden wir in Röm 15,33, wo auch wieder im selben Zusammenhang der „Geist“ (Vers 30) und die „Freude“ (Vers 32) erwähnt sind: „Der Gott des Friedens sei mit euch allen! Amen.“ Wir finden dieselbe Formulierung wieder in Phil 4,9, diesmal im Anschluss an einen Imperativ: „Was ihr gelernt und angenommen habt, das tut! Und der Gott des Friedens wird mit euch sein.“ Wieder in 1 Thess 5,23: „Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar und bewahre euern Geist, eure Seele und euern Leib unversehrt, damit ihr ohne Tadel seid, wenn Jesus Christus, unser Herr, kommt.“ Schließlich erscheint die Formulierung in Hebr 13,20.

⁴⁹ Vgl. DELLING, Gerhard, Die Bezeichnung „Gott des Friedens“ und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen, in: ELLIS, Edward Earle – GRÄSSER, Erich (Hgg.), Jesus und Paulus (FS Werner Georg KÜMMEL), Göttingen 1975, 76–84.

Ähnliche Formulierungen, die aber sachlich dasselbe aussagen, sind „θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης“ in 1 Kor 14,33, wo gesagt wird, dass Gott nicht ein Gott der Unordnung, sondern ein „Gott des Friedens“ ist. Des Weiteren „θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης“ in 2 Kor 13,11: „Im Übrigen, liebe Brüder, freut euch, kehrt zur Ordnung zurück (καταρτίζεσθε), lasst euch ermahnen, und lebt in Frieden! Dann wird der Gott der Liebe und des Friedens mit euch sein.“ Nach der Aufforderung zu Einheit, Gleichgesinntheit und zur Rückkehr zur Ordnung folgt die Verheißung, dass der Gott des Friedens und der Liebe bei der Gemeinde sein wird.

Die vierte Variante dieses Themas lautet κύριος τῆς εἰρήνης, also „Herr des Friedens“ und begegnet in 2 Thess 3,16: „Der Herr des Friedens aber schenke euch den Frieden zu jeder Zeit und auf jede Weise. Der Herr sei mit euch allen.“

Alle diese Stellen finden sich am Schluss der Briefe, gewissermaßen als abschließende Segens- oder Abschlussformeln.

Demnach werden die Briefe nicht nur mit dem Friedenswunsch von Gott her eröffnet, sondern auch häufig mit diesem abgeschlossen.

Als Segensspruch begegnet uns der Friede in Röm 2,10: „Herrlichkeit, Ehre und Friede werde jedem zuteil, der das Gute tut, zuerst dem Juden, aber ebenso dem Griechen.“

Über die, die „unter der Herrschaft der Sünde stehen“, das sind gemäß Röm 3,10f. alle Menschen, sagt Paulus: „den Weg des Friedens kennen sie nicht“ (Röm 3,17). Wieder erscheint die Sünde als die Gegenmacht zum Frieden. Der Weg der Sünde ist nicht der Weg des Friedens.

Theologisch wird das in Röm 8,6f. gedeutet:

Das Trachten des Fleisches führt zum Tod, das Trachten des Geistes aber zu Leben und Frieden. Denn das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott; es unterwirft sich nicht dem Gesetz Gottes und kann es auch nicht.

„Die σαρξ (das Fleisch) ist hier personifiziert wie sonst die Sünde.“⁵⁰ Das Streben des Fleisches führt über das Nicht-Unterwerfen unter das Gesetz Gottes zum Tod. Der Gegensatz dazu ist das Streben des Geistes, das zum Leben führt. Das zweite Gegensatzpaar bildet „Feindschaft gegen Gott“, das das Trachten des Fleisches ist und das Trachten des Geistes, das zum Frieden führt. Friede ist hier als eschatologisches Heilsgut verstanden.⁵¹

⁵⁰ PETERSON, Erik, Der Brief an die Römer (Ausgewählte Schriften 6), Würzburg, 1997, 232f.

⁵¹ Vgl. WOLTER, Michael, Der Brief an die Römer (Teilband 1: Röm 1-8) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6/1), Neukirchen – Vluyn 2014, 484.

In der Segensformel Röm 15,13 begegnen uns wieder die drei Merkmale des Reiches Gottes, nämlich „Freude“, „Friede“ und „Geist“: „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit allem Frieden im Glauben, damit ihr reich werdet an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes.“

Eine Verinnerlichung des Ganzen bietet Phil 4,7: „Und der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken in der Gemeinschaft mit Christus Jesus bewahren.“ Ähnlich, aber den Frieden als Gabe Christi beschreibend, ist Kol 3,15: „In eurem Herzen herrsche der Friede Christi.“ In Vers 11 ist die Überwindung der nationalen Grenzen in denen, die mit Christus auferweckt sind, beschrieben. Wo Christus angenommen wird, ist auch der Friede unter den Völkern gegeben. Der „Friede Christi“ soll in den Herzen der Gläubigen sein.

Dieses Motiv kommt in ähnlicher Form auch in Eph 3,17 vor, wo es heißt: „Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen.“ Sachlich ist das dieselbe Aussage, denn „er ist unser Friede“ (Eph 2,14).

Diese Aussage im Zusammenhang von Eph 2,11-22 und Kol 1,19–20 dürfen wohl als die Spitzenaussagen des Neuen Testaments zum Thema Frieden bezeichnet werden.⁵²

Erinnert euch also, dass ihr einst Heiden wart und von denen, die äußerlich beschnitten sind, Unbeschnittene genannt wurdet. Damals wart ihr von Christus getrennt, der Gemeinde Israels fremd und von dem Bund der Verheißung ausgeschlossen; ihr hattet keine Hoffnung und lebtet ohne Gott in der Welt. Jetzt aber seid ihr, die ihr einst in der Ferne wart, durch Christus Jesus, nämlich durch sein Blut, in die Nähe gekommen. Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet. Er kam und verkündete den Frieden: euch den Fernen, und uns, den Nahen. Durch ihn haben wir in dem einen Geist Zugang zum Vater. Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes. Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Schlussstein ist Christus Jesus selbst. Durch ihn wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. Durch ihn werdet auch ihr zu einer Wohnung Gottes erbaut.

Wenn Eph 2,14 sagt, „er ist unser Friede“, dann wird hier Christus programmatisch als die Quelle des Friedens dargestellt, ja mehr noch, er wird selbst als der Friede bezeichnet. Die alttestamentliche, auf den Messias bezogene Friedenshoffnung, die mit dem Messias ver-

⁵² Vgl. GNILKA, Joachim, Der Epheserbrief (HThK.NT 10/2), Freiburg – Basel – Wien 1971, 132–160.

bunden war, wird auf Jesus Christus bezogen. Wieder scheint hier auch eine bewusste Gegenüberstellung zum Kaiser Roms gemeint zu sein.

Für Christen ist „Frieden nicht abstrakt, sondern bekommt ein Gesicht“⁵³. Christus macht zwei zu einem (VV. 14-16). Er zerstört die Feindschaft (V. 14) und tötet die Feindschaft (V. 16). Christus ist der Friede (V. 14), er stiftet Friede (V. 15) und er verkündete Frieden (V. 17). „Der hier verhandelte Friede ist [...] weder ein System noch eine Theorie oder Philosophie, sondern er ist personal geprägt, sogar mit einer Person identisch.“⁵⁴

„Durch sein Blut am Kreuz hat er die wahre Internationalität geschaffen. Er hat den jüdisch-nationalen Sonderweg des Heils aufgelöst und damit ein ewiges Problem der Weltgeschichte, die Resistenz des jüdischen Volkes gegen Harmonisierung mit den anderen Völkern aufgelöst.“⁵⁵

Christus erscheint hier als der Friedensmittler mit Gott. Durch seinen Tod am Kreuz ist die Mauer zwischen Gott und den Menschen sowie zwischen den Menschen untereinander niedergerissen. Die „Feindschaft“ ist überwunden. Gott ist am Ziel seines Heilsplans: Frieden zu schaffen zwischen sich und seinen Geschöpfen.

Zwei Vorgänge gehen in Eph 2 parallel: „die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen und die Einigung aller Menschen. Das Erstere ermöglicht das Letztere“⁵⁶.

Die Kirche ist demnach „der Beginn der grundsätzlichen Aufhebung aller trennenden Unterschiede und damit das Muster für die Einigung der Welt unter dem einen Gott“⁵⁷.

Das Thema Verbindung und Einheit zwischen Gott und Mensch und von daher auch unter den Menschen wird dann noch einmal in Eph 5 aufgegriffen und vertieft. Eph 5,32: „Dies ist ein tiefes Geheimnis, ich beziehe es auf Christus und die Kirche.“

Thematisch trifft sich das mit Kol 1,19f.:

Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.

Christus ist der Ort an dem Gott in seiner Fülle wohnt. In Christus wohnt alles, „was in Gott als Macht der Schöpfung und Neuschöpfung lebt“⁵⁸. Er ist der, der alles in sich ver-

⁵³ BERGER, Kommentar, 700.

⁵⁴ GNILKA, Epheserbrief, 138; vgl. MERKLEIN, Helmut, Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11-18 (Stuttgarter Bibelstudien 66), Stuttgart 1973, 29–40.

⁵⁵ BERGER, Kommentar, 700.

⁵⁶ Ebd., 702.

⁵⁷ Ebd., 703.

eint hat und so Frieden gestiftet hat zwischen Himmel und Erde, also einen allumfassenden, sich auf den gesamten Kosmos erstreckenden Frieden.⁵⁹ Durch ihn ist alles versöhnt.

Erwähnt muss schließlich noch die Pfingsterzählung Apg 2,1-13 werden. Die Gruppe von Jüngern, in der implizit „eine gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde“⁶⁰ vorgestellt ist, erfährt durch das Kommen des Heiligen Geistes eine Überwindung der sprachlichen Grenzen, also eine Einheitserfahrung über Grenzen nationaler Art hinweg. Die exemplarisch genannten Völker repräsentieren in der Erzählung „alle Völker“⁶¹. Dadurch soll die unbegrenzte Sendung der Kirche „bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8) dargestellt werden. Der Heilige Geist ist in der Tradition der Kirche von da her auch immer als Einheit und Frieden stiftender Geist verstanden worden, wie zahlreiche Gebete und Hymnen zum Heiligen Geist es ausdrücken.

Insgesamt lässt sich sagen, dass das Neue Testament das Friedensthema deutlich auf Jesus Christus bezieht. Die lukanischen Kindheitsberichte stellen Jesus als den Friedensbringer dar und so auch dem römischen Kaiser und seiner irdischen Macht gegenübergestellt. Frieden ist eine Zusage auch nach Heilungen und erscheint als eines der Merkmale des Reiches Gottes. Eine vertiefte Theologie des Friedens findet sich im Johannesevangelium. Deutlich wird Jesus nach seinem Tod und seiner Auferstehung als Bringer eines umfassenden Friedens dargestellt. In der Briefliteratur spielt Frieden in den Grußformeln eine große Rolle. Theologische Entfaltung des Friedensthemas finden sich schließlich – neben anderen Stellen besonders in Eph 2,11-22 und Kol 1,19-20.

⁵⁸ SCHWEIZER, Eduard, Der Brief an die Kolosser (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 12), Neukirchen – Vluyn 1989, 67.

⁵⁹ Vgl. ebd., 66f.

⁶⁰ PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte (Apg 1-12) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 5/1), Neukirchen – Vluyn 2005, 102.

⁶¹ Ebd., 105.

2. Friede im Weihnachtsfestkreis

Es fällt auf, dass das Thema ‚Friede‘ verhältnismäßig häufig in den liturgischen Texten der Advent- und Weihnachtszeit vorkommt. Der erste Text, den wir in unserem Zusammenhang zu betrachten haben, ist das *Gloria in excelsis*⁶², denn es hat seinen Ursprung, wie wir sehen werden, in der Liturgie von Weihnachten und dabei bringt es das Friedensthema ein. Dieses Lied ist zusammen mit dem *Kyrie*, dem *Magnificat*, dem *Benedictus*, dem *Nunc dimittis*, dem *Te Deum* und dem *Te decet laus* ein altes „Erbstück aus dem Hymnenschatz der alten Kirche“⁶³. Es handelt sich um einen liturgischen Text, der sich an den alttestamentlichen Psalmen orientiert und den Geist des jungen Christentums atmet.

Das *Gloria* ist ursprünglich ein Weihnachtslied gewesen. Anfangs wurde es nur in der nächtlichen Weihnachtsmesse gesungen. Das ergibt sich aus der Herkunft des ersten Verses, der ein Zitat aus Lk 2,14 darstellt, der thematisch dem Weihnachtsgeschehen zugehört. Er ist ein Teil des Gesangs der Engel, die den Hirten die Geburt des Messias verkünden. Anfangs war das *Gloria* noch nicht für den Gebrauch in der Messe bestimmt. Eingang in den Ablauf der Messe fand es aber wohl über Weihnachten.

Dafür spricht eine Bemerkung aus dem um 530 entstandenen *Liber Pontificalis*, das berichtet, dass Papst Telesphorus († 136) bestimmt, dass das *Gloria* in der Weihnachtsmesse angestimmt wird.⁶⁴

Den „Engelsgesang“ anzustimmen war vorerst den Bischöfen vorbehalten. Noch im 11. Jahrhundert war es nicht überall für Priester erlaubt, es zu singen. Wenigstens für die Weihnachtsmesse wurde es auch für Priester gefordert.⁶⁵ Jedoch scheint es ab dieser Zeit Bestandteil jeder feierlichen heiligen Messe geworden zu sein.⁶⁶ Im Advent und während der Quadragesima entfällt das *Gloria*.

Der erste Vers unseres Hymnus stammt aus Lk 2,14. Die liturgische Übersetzung in deutscher Sprache lautet: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seiner Gnade.“

Inhaltlich haben wir diesen Vers bereits im biblischen Kapitel betrachtet. Hier noch einmal ergänzend: Es geht um die Verherrlichung Gottes und den Frieden der Menschen, die in

⁶² Vgl. GERHARDS, Albert – LURZ, Friedrich, Art. *Gloria in excelsis Deo*, in: LThK³ IV, 751f.; KUNZLER, Liturgie, 317.

⁶³ JUNGSMANN, Andreas, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*. Bd. 1 (Miss Soll 1), Freiburg i. Br. 1962 [Nachdruck: Bonn 2003], 446.

⁶⁴ DUCHESNE, Louis, *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire* 1, Paris 1981, 129.

⁶⁵ BERNO VON REICHENAU, *De quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus* c. 2 (PL 142, 1058).

⁶⁶ Vgl. dazu und zum Ganzen: JUNGSMANN, Miss Soll 1, 457f.

Gottes Gnade, seinem Wohlgefallen, stehen. Der erhoffte Friede ist mit dem neugeborenen Messias auf die Erde gekommen, um eine Friedensbotschaft zu verkünden und ein Friedensreich zu errichten. Durch die Geburt Jesu bricht eine Friedens- und Heilszeit an: Gott wird Ehre zuteil und den Menschen Frieden.

Verwandt mit unserem Vers ist die Akklamation in Lk 19,38: „Gesegnet sei der König, der kommt im Namen des Herrn. Im Himmel Friede und Herrlichkeit in der Höhe!“

Für unsere Frage von Bedeutung ist eine Texterweiterung des *Gloria*, die sich in einem Antiphonar aus Mailand findet: Bei der Bitte „*Domini, Fili Dei Patris, agne Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis*“ wird der Text durch „*subveni nobis, dirige nos, conserva nos, munda nos, pacifica nos, libera nos ab inimicis, a tentationibus, ab haereticis, ab Ari-anis, a schismaticis, a barbaris*“ erweitert und somit die Bitte um Friede und um Befreiung von den Feinden an den als „Lamm Gottes“ angesprochenen Heils- und Friedensbringer Jesus Christus gerichtet und deutlich gemacht, wer als Gefahr für den Frieden empfunden wurde und von wem man befreit bleiben wollte.⁶⁷

Der Eröffnungsvers der Messe an den Freitagen der ersten, zweiten und dritten Adventswoche lautet im Missale Romanum:

Ecce Dominus veniet cum splendore descendens Seht, der Herr kommt zu uns, er bringt uns sei-
visitare populum suum in pace, et constituere nen Frieden und schenkt uns ewiges Leben.⁶⁹
*super eum vitam sempiternum.*⁶⁸

Eine wörtliche Übersetzung des lateinischen Verses lautet:

Seht, der Herr kommt, mit Glanz herabsteigend, um sein Volk in Frieden zu besu-
chen und über ihm ewiges Leben herzustellen.⁷⁰

Versuchen wir von diesem Vers her eine nähere Bestimmung des Heilsgutes ‚Frieden‘: Der Friede wird zumindest in der offiziellen Übersetzung näher bestimmt als dem Herrn eigenes Gut: „seinen Frieden“. Der Herr wird in dieser adventlichen Antiphon als präsentisch kommend beschrieben. Dieses Kommen wird als ein Kommen „*in pace*“ im lateinischen Text beschrieben, während die deutsche Übersetzung einen Schwerpunkt auf ein

⁶⁷ Vgl. JUNGSMANN, Miss Soll 1, 455, Anm. 31.

⁶⁸ Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI. Promulgatum Ioannis Pauli PP. II Cura Recognitum (MR), Vatikanstadt³2002, 126.133.140.

⁶⁹ Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil 2, Das Meßbuch deutsch, für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen–Brixen und Lüttich (Messbuch 2), Einsiedeln u. a. 1975., 9.17.25.

⁷⁰ Eigene Übersetzung.

Bringen von Frieden durch das Kommen legt. Der Friede wird thematisch verknüpft mit dem ewigen Leben.

Das Thema Friede begegnet uns dann wieder in der Messe vom 19. Dezember. Der Kommunionvers ist dem neutestamentlichen Canticum des Zacharias entnommen

(Lk 1,78f.):

*Visitabit nos Oriens ex alto, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis.*⁷¹ Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, um unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens.⁷²

Der Vers im deutschen Messbuch ist länger, da er noch den Beginn von Vers 78 einbezieht. Sowohl im lateinischen wie auch im deutschen Text ist der erste Teil von Vers 79: „um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes“ ausgelassen. Im Rahmen der Kommunionfeier wird der in der Eucharistie gegenwärtig geglaubte Jesus als das „Licht aus der Höhe“ bzw. als „*Oriens ex alto*“ angesprochen. Wörtlich wäre er griechische Text wohl mit „Aufgang aus der Höhe“ wiederzugeben. Der bereits gekommene Jesus wird kommen. Der Sinn des Kommens wird mit „um zu“ bzw. „*ad*“ beschrieben. Um „unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens“. Das biblische Weg-Motiv findet hier Eingang in die Liturgie. Jesus bezeichnet sich selbst als „der Weg“ (Joh 14,6). Die Gemeinschaft der jungen Kirche geht den „neuen Weg“ (Apg 9,2; 19,9.23).⁷³ Hier wird der neue Weg, der Jesus selbst ist und der zum Vater führt, als „Weg des Friedens“ bezeichnet. Das eucharistische Geheimnis wird christologisch gedeutet als Licht zur Erleuchtung, das ein Gehen auf einem Weg ermöglicht, der ein Friedensweg ist.

Deutlich wird das Sakrament der Eucharistie mit dem Friedensthema in dem Schlussgebet der Messe vom 20. Dezember verbunden. Es handelt sich um ein Gebet, das erstmals gegen Ende des achten Jahrhunderts nachweisbar ist.⁷⁴

*Quos munere caelesti reficis, Domine, divino tuere praesidio, ut, tuis mysteriis perfruentes, in vera facias pace gaudere. Per Christum.*⁷⁵ Allmächtiger Gott, das heilige Sakrament, das wir empfangen haben, sei uns Nahrung und Schutz. Es mache uns froh und schenke uns den

⁷¹ MR, 144.

⁷² Messbuch 2, 29.

⁷³ Zur bibeltheologischen Deutung des Weg-Motivs: BRANDSCHEIT, Renate, Art. Weg, II. Biblisch-theologisch, in: LThK³ X, 997f.

⁷⁴ Corpus Orationum 7, 4946b (CCSL 160/F, 318).

⁷⁵ MR, 145.

Eine genauere Übersetzung des lateinischen Textes könnte lauten:

Herr, durch das vom Himmel Geschenkte, machst du neu,
blicke her, mit göttlicher Hilfe, damit, deine Mysterien genießend,
du machst, dass wir uns im wahren Frieden freuen.
Durch Christus.⁷⁷

Der Friede wird hier näher mit dem Adjektiv ‚wahr‘ umschrieben, offenbar um diesen von Gott her gegebenen Frieden von einem Scheinfrieden abzugrenzen. Im Hintergrund könnte Joh 14,27 stehen: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch.“ Der „wahre Friede“ könnte demnach als der von Jesus gegebene Friede im Gegensatz zu dem von der Welt gegebenen Frieden verstanden werden. Wahrer Friede steht einem vorläufigen, instabilen Frieden gegenüber. Deutlich wird der Friede als Gabe, im deutschen Missale als Geschenk Gottes verstanden.

Diese Gabe Gottes könnte letztlich Jesus Christus selber meinen. Wenn mit dem „wahren Frieden“ Jesus selbst gemeint ist, wie die Antiphon zur Eröffnung in der Messe vom 25. Dezember (s. u.) nahelegt, ist dieses Gebet ein Gebet um das Kommen Jesu, das in der Adventszeit erwartet wird.

Die nächste Erwähnung von Frieden finden wir im Schlussgebet der Messe am 23. Dezember. Das Gebet ist erst ab dem Missale Romanum von 1970 belegt und lautet wie folgt:

*Caelesti munere satiatis, Domine, pacem tuam propitiatus indulge, ut Filio tuo dilectissimo venienti accensis lampadibus digni praestolemur occursum. Per Christum.*⁷⁸

Barmherziger Gott, schenke uns Vergebung und Frieden durch das Sakrament, das wir empfangen haben, damit wir deinem Sohn mit brennenden Lampen entgegen gehen können, wenn er kommt. Er, der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.⁷⁹

Eine wortgetreuere Übersetzung des lateinischen Gebetes würde lauten:

Herr, durch die himmlische Gabe, mit der du (uns) gesättigt hast,
sei (uns) gewogen (sei versöhnt), deinen Frieden gebend,

⁷⁶ Messbuch 2, 31.

⁷⁷ Eigene Übersetzung.

⁷⁸ MR, 148.

⁷⁹ Messbuch 2, 34.

damit, wenn dein geliebter Sohn kommt,
wir – geziemend wartend – ihm entgegenlaufen mit brennenden Lampen.
Durch Christus ...⁸⁰

Der Friede wird von Gott als Gabe erbeten. Vermittelt wird der Friede durch den Empfang des Sakramentes der Eucharistie. Der Friede wird als Gott zugehöriges Gut beschrieben: „*pacem tuam*“. Verbunden mit der Bitte um Frieden ist die Bitte um Vergebung der Sünden. Diesen Zusammenhang werden wir noch oft sehen: Frieden setzt Vergebung voraus. Der Bitte um Vergebung und Frieden folgt ein Finalsatz: „damit wir deinem Sohn mit brennenden Lampen entgegengehen können, wenn er kommt.“ Der Sinn des Friedens wird in diesem Gebet darin gesehen, dass er ein Entgegeneilen zum kommenden Sohn Gottes ermöglicht.

Am 25. Dezember wird das „Hochfest der Geburt des Herrn“ gefeiert. Für unser Thema interessant ist die Ankündigung des Weihnachtsfestes nach dem römischen Martyrologium. Der Regenbogen, der nach der großen Sintflut auf der Erde sichtbar wurde (Gen 9,16), wird in diesem Text als „*signum foederis et pacis*“, also „Zeichen des Bundes und des Friedens“ beschrieben.⁸¹

Dort wird aber auch die Aussage getätigt, dass zum Zeitpunkt der Geburt Jesu „auf dem ganzen Erdkreis Friede war“. Dieser Zeitpunkt war „in der fünfundsechzigsten Jahrwoche nach der Weissagung Daniels; in der hundertvierundneunzigsten Olympiade; siebenhundertzweiundfünfzig Jahre nach Gründung der Stadt Rom; im zweiundvierzigsten Regierungsjahr des Kaisers Octavianus Augustus“.⁸²

Im Hintergrund steht – wie im biblischen Bericht – wohl auch hier eine Gegenüberstellung des neugeborenen Messias als dem wahren Heils- und Friedensbringer zum römischen Kaiser, der unter dem Anspruch stand, die „*Pax Romana*“ sicherzustellen und zu gewährleisten. Der Kaiser galt als „Garant und Repräsentant dieses Friedens“.⁸³ Der Kaiser war für die „*Pax Romana*“ verantwortlich. Diese beinhaltete: Friede, Eintracht, Sicherheit, Reichtum und Ehre. In dieser Verantwortung lag auch ein stark religiöser Aspekt. Die Götter schützten und erhielten das Römische Reich in der Person des Kaisers.⁸⁴ Bekanntlich wurde dem Kaiser deshalb auch religiöse Verehrung zuteil. Wenn das Lukasevangelium

⁸⁰ Eigene Übersetzung.

⁸¹ Martyrologium Romanum, Vatikanstadt 2001, 647f.

⁸² Ebd., 648.

⁸³ WENGST, Klaus, *Pax Romana: Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrung und Wahrnehmung des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986, 63.

⁸⁴ Ebd., 64.

nun das Kind in der Krippe „Retter“ und „Herr“ nennt und mit der Friedenshoffnung verbindet und die Liturgie diese Aussagen aufnimmt, dann drückt sich damit die Überzeugung aus, dass Christus der eigentliche Garant und Repräsentant des Friedens ist. Eines Friedens freilich, der sich nicht mehr durch militärische Gewalt sicherstellen muss, sondern durch Gottes Zuwendung zu seiner Schöpfung hergestellt ist.

Beachtenswert ist auch der Eröffnungsvers der Messe „In der Heiligen Nacht“. Neben dem auch schon vor der Liturgiereform vorgesehenen Zitat aus Ps 2,7 „Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“, bietet das neue Missale für die ‚*Antiphon ad introitum*‘ eine zweite Möglichkeit:

*Gaudeamus omnes in Domino, quia Salvator noster natus est in mundo. Hodie nobis de caelo pax vera descendit.*⁸⁵ Freut euch im Herrn, heute ist uns der Heiland geboren. Heute ist der wahre Friede vom Himmel herabgestiegen.⁸⁶

Nach einer Aufforderung zur Freude wird das weihnachtliche Festgeheimnis im zweiten Teil dieses Eröffnungsverses beschrieben als ein Herabsteigen von „wahrem Frieden“ vom Himmel zu uns. Nicht klar wird, ob gemeint ist, dass mit der Geburt Jesu der wahre Friede auf der Welt anbricht, oder ob mit dem wahren Frieden Christus selbst gemeint ist. Ob also der wahre Friede durch die Geburt des Messias vermittelt wird oder ob Christus selbst der wahre Friede ist.

Für Ersteres spricht, dass durch die Geburt des Erlösers Gott und Mensch versöhnt sind. Die Distanz zwischen Gott und Mensch ist im neugeborenen Kind überwunden (vgl. Lk 2,14).

Von der Bibel her scheint aber auch Zweiteres durchaus möglich. Bereits im Alten Testament gibt es eine Identifikation des Messias mit dem Frieden. In Mi 5,4 heißt es vom Messias: „Er wird der Friede sein.“ Im Neuen Testament wird das aufgegriffen, wenn es in Eph 2,14 von Christus heißt: „Er ist unser Friede.“ Demnach wäre „*pax vera*“ ein Christus-Titel. Dafür spricht auch, dass im Tagesgebet dann davon die Rede ist, dass „in dieser hochheiligen Nacht [...] uns das wahre Licht aufgestrahlt“ ist. Neben dem „wahren Frieden“ wäre demnach auch das „wahre Licht“ ein auf Christus bezogener Titel.

Diesem Befund entsprechen die Gedanken, die Leo der Große († 461) in einer seiner Weihnachtspredigten vorträgt. Nichts würde sich demnach besser eignen, um das Weihnachtsfest entsprechend zu loben, als „der Friede, der zuerst anlässlich der Geburt des

⁸⁵ MR, 155.

⁸⁶ Messbuch 2, 40.

Herrn verkündigt wurde, wie die Engel ihr Lied angestimmt haben“. Denn: „*Natalis Domini natalis est pacis.*“⁸⁷ – „Der Geburtstag des Herrn ist der Geburtstag des Friedens.“⁸⁸ Christus erzeugt durch seine Geburt die Einheit. Weil die Menschen in Christus als Kinder Gottes angenommen sind, sind sie auch einander ähnlich und daher können sie untereinander nicht uneinig sein und so stellt Gott in der Inkarnation seines Sohnes den Frieden her.⁸⁹ Auffällig ist der Bezug zum Schlussgebet der Messe vom 20. Dezember. Dort wurde darum gebeten, dass das Sakrament, das empfangen wurde, Nahrung und Schutz sei und es die Gläubigen froh mache und den wahren Frieden schenke.

Durch die Stichworte ‚Freude‘ und ‚wahrer Friede‘ sind dieses Schlussgebet und der Eröffnungsvers der Messe in der Heiligen Nacht miteinander verbunden.

Die Bitten um das Froh-Werden und um den wahren Frieden scheinen erhört zu sein durch die Geburt des Herrn.

Den neugeborenen Messias als Friedensbringer darzustellen, ist auch das Anliegen der in dieser Messe vorgetragenen Lesungen. In allen drei Lesejahren ist seit der Erneuerung der Leseordnung als erste Lesung Jes 9,1-6 vorgesehen. Ein Text, der die messianische Hoffnung zum Ausdruck bringt. Neben der im Eröffnungsvers genannten Freude (V. 2): „Du erregst lauten Jubel und schenkst große Freude. Man freut sich in deiner Nähe, wie man sich freut bei der Ernte, wie man jubelt, wenn Beute verteilt wird“ und dem im Tagesgebet genannten Licht (V. 1): „Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein helles Licht; über denen, die im Land der Finsternis wohnen, strahlt ein Licht auf“, wird in den Versen 5 und 6 der Friede als Gabe des Messias beschrieben:

... man nennt ihn: Wunderbarer Ratgeber, Starker Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens. Seine Herrschaft ist groß, und der Friede hat kein Ende.

Das Evangelium Lk 2,1-14 endet mit dem bereits mehrfach erwähnten Engelschor von Lk 2,14: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade.“

Der Text aus Jes 9 wird dann im Eröffnungsvers der Messe vom 25. Dezember „Am Morgen“ wieder aufgenommen. Auch in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus

⁸⁷ LEO DER GROSSE, Sermo 26 de Natale Domini 6, 5 (PL 54, 212–216, hier: 215).

⁸⁸ Eigene Übersetzung.

⁸⁹ Vgl. LEO DER GROSSE, Sermo 26 de Natale Domini 6,5 (PL 54, 215).

wird diese Antiphon zum *Introitus* gebetet. Derselbe Eröffnungsvers wird auch in der Messe vom 1. Jänner, am „Hochfest der Gottesmutter Maria“, genommen.

*Lux fulgebit hodie super nos, quia natus est nobis Dominus; et vocabitur admirabilis, Deus, Princeps pacis, Pater futuri saeculi; cuius regni non erit finis.*⁹⁰ Ein Licht strahlt heute über uns auf, denn geboren ist uns der Herr. Und man nennt ihn: Starker Gott, Friedensfürst, Vater der kommenden Welt. Seine Herrschaft wird kein Ende haben.⁹¹

Dieser Vers bezieht sich auf Jes 9,1.5 in Kombination mit einem Teil von Lk 1,33. Die Geburt des Herrn wird hier deutlich mit einem alttestamentlichen Text verknüpft. Der Titel „Friedensfürst“ (*princeps pacis*) wird auf Jesus Christus angewandt. Seine Herrschaft, von der gesagt wird, dass sie kein Ende haben werde, ist eine Friedensherrschaft. Mit der Herrschaft des neugeborenen Herrn bricht der Friede an.

Auch in der Weihnachtsmesse „Am Tag“ begegnet uns thematisch der Friede. Und zwar im Gabengebet in der Form, dass über das Thema ‚Versöhnung‘ gehandelt wird.

Das Gebet ist in einer älteren, leicht veränderten Form ab dem achten Jahrhundert belegt⁹² und lautet folgendermaßen:

*Oblatio tibi sit, Domine, hodiernae sollemnitatis accepta, qua et nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo. Per Christum.*⁹³ Gott, unser Vater, in diesen Gaben willst du uns Versöhnung schenken und uns wieder mit dir verbinden. Nimm sie an und gib durch sie unserem heiligen Dienst die höchste Vollendung. Darum bitten wir durch ...⁹⁴

Eine wörtlichere Übersetzung des lateinischen Textes würde lauten:

Herr, das Opfer des heutigen Hochfestes sei von dir angenommen,
es bringe sowohl unsere Versöhnung voran zur vollendeten Versöhnung
als auch unseren göttlichen Kult bringe zur Erfüllung.
Durch Christus.⁹⁵

Angesprochen ist hier der Glaube an die versöhnende Kraft, die von der Feier der Eucharistie ausgeht. Diese Versöhnung betrifft die Feiernden untereinander, aber vor allem auch die Versöhnung mit Gott: „... wieder mit dir verbinden.“ Eine inhaltliche Nähe besteht zum Begriff „Opfer der Versöhnung“ als Bezeichnung für die Eucharistiefeier. Über diesen Begriff werden wir noch zu handeln haben.

⁹⁰ MR, 158.166

⁹¹ Messbuch 2, 41.50.

⁹² Corpus Orationum 5, 3609 (CCSL 160/D, 274).

⁹³ MR, 160.

⁹⁴ Messbuch 2, 43.

⁹⁵ Eigene Übersetzung.

Dem Begriff „Opfer der Versöhnung“ begegnen wir dann ausdrücklich beim 1893 von Papst LEO XIII. für die ganze Kirche eingeführten Fest der Heiligen Familie, das in der Regel am Sonntag in der Weihnachtsoktav gefeiert wird.

Zunächst aber bittet das in dieser Form erst im nachkonziliaren Messbuch auffindbare Tagesgebet um „Eintracht“ innerhalb der Familien und darum, dass die Familien „einander in der Liebe verbunden bleiben“.

*Deus, qui praeclara nobis sanctae Familiae, dignatus es exempla praebere, concede propitius, ut, domesticis virtutibus caritatisque vinculis illam sectantes, in laetitia domus tuae praemiis fruamur aeternis. Per Dominum.*⁹⁶

Herr, unser Gott, in der Heiligen Familie hast du uns ein leuchtendes Vorbild geschenkt. Gib unseren Familien die Gnade, dass auch sie in Frömmigkeit und Eintracht leben und einander in der Liebe verbunden bleiben. Führe uns alle zur ewigen Gemeinschaft in deinem Vaterhaus. Darum bitten wir ...⁹⁷

Wörtlich spricht die lateinische Oration davon, dass die Familienangehörigen einander durch häusliche Tugenden (*domesticis virtutibus*) und Bänder der Liebe (*caritatis vinculis*) begleiten mögen, um so in das Haus der Freude (*laetitia domus*) auf ewig Eingang zu finden. Mit *vinculis caritatis* kann einerseits die tätige Liebe der Familienmitglieder zueinander gemeint sein, das Wohlmeinen aller füreinander.

Vinculum caritatis ist aber auch eine Bezeichnung für die Eucharistie. Augustinus bezeichnet die Eucharistie als das „*sacramentum unitatis et vinculum caritatis*“⁹⁸. Diese Bezeichnung finden wir auch in Lumen Gentium 47 zitiert. Die Eucharistie soll das Einheits- und Friedensstiftende in den Familien sein.

Das Gabengebet bringt dann den Begriff „Opfer der Versöhnung“ und bittet ausdrücklich um Frieden für die Familien.

*Hostiam tibi placationis offerimus, Domine, suppliciter deprecantes, ut, Deiparae Virginis beatique Ioseph interveniente suffragio, familias nostras in tua gratia firmiter et pace constituas. Per Christum.*⁹⁹

Herr, unser Gott, am Fest der Heiligen Familie bringen wir das Opfer der Versöhnung dar. Höre auf die Fürsprache der jungfräulichen Gottesmutter und des heiligen Josef. Erhalte unsere Familien in deiner Gnade und in deinem Frieden. Darum bitten wir durch ...¹⁰⁰

⁹⁶ MR, 161.

⁹⁷ Messbuch 2, 44.

⁹⁸ AUGUSTINUS, In Ioannis Evangelium Tractatus 26, 6,13 (PL 35, 1613).

⁹⁹ MR, 161.

¹⁰⁰ Messbuch 2, 44.

Das lateinische Gebet ist fast ident mit der älteren *secreta* in der sogenannten außerordentlichen Form des Römischen Ritus. Dort hieß es:

*Placationis hostiam offerimus tibi, Domine, suppliciter deprecantes:
Ut, per intercessionem Deiparae Virginis cum beato Joseph,
familias nostras in pace et gratia tua firmiter constituas.
Per eundem Dominum nostrum.*¹⁰¹

Das „Opfer der Versöhnung“ steht hier als *hostiam placationis*. Im Dritten Hochgebet wird von *hostia nostrae reconciliationis* gesprochen. Auf diese Begriffe und ihre Herkunft und Bedeutung werden wir noch zurückkommen.

Bezeichnet wird die Eucharistiefeier als „Opfer der Versöhnung“. Gebeten wird darum, dass Gott die Familien in seiner Gnade und in seinem Frieden erhalte. Beide Heilsgaben sind damit wieder als Gaben Gottes beschrieben. Der lateinische Text spricht von stärken in Gnade und „*pace constituas*“, also durch Frieden festigen, durch Frieden zusammenhalten. Die Familien mögen von Gott im Frieden zusammengehalten werden.

Besonders interessant ist das Gabengebet, das am siebenten Tag der Weihnachtsoktav sowie am 4., 7. und 10. Jänner gebetet wird. Es ist erstmals im Sacramentarium Leonianum aus dem siebten Jahrhundert angeführt.¹⁰²

*Deus, auctor sinceræ devotionis et pacis, da,
quaesumus, ut et maiestatem tuam convenienter
hoc munere veneremur, et sacri participatione
mysterii fideliter sensibus uniamur. Per Christum.*¹⁰³

Herr, unser Gott, du schenkst uns den Frieden und gibst uns die Kraft, dir aufrichtig zu dienen. Lass uns dich mit unseren Gaben ehren und durch die Teilnahme an dem einen Brot und dem einen Kelch eines Sinnes werden. Darum bitten wir ...¹⁰⁴

Hier der Versuch einer wortgetreuen Übersetzung des lateinischen Gebetes:

Gott, du Förderer/Geber von ehrlicher Anbetung und des Friedens,
gib, wir bitten dich, dass wir versammelt sowohl deine Größe mit dieser Gabe anbeten als auch durch die Teilnahme an den heiligen Mysterien die Sinne sich wahrlich einen.
Durch Christus ...¹⁰⁵

Dieses Gebet bietet viel Interessantes für unsere Frage nach dem Verständnis von Frieden in der Liturgie der Kirche. Anfangs wird der Friede – wie schon öfters gesehen – als Gabe

¹⁰¹ Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini Restitutum Summorum Pontificum Cura Recognitum, Editio iuxta typica, Rom 1962 (MR [1962]), 35.

¹⁰² Corpus Orationum 2, 1111 (CCSL 160/A, 121).

¹⁰³ MR, 165.182.188.

¹⁰⁴ Messbuch 2, 57.64.68.

¹⁰⁵ Eigene Übersetzung.

Gottes beschrieben. Gott ist es, der den Frieden, als eine ihm zugehörige Gabe, schenkt. Verbunden wird dieses Geben von Frieden mit dem Geben von *sincerae devotionis* – echter Anbetung. Der aufrichtige, rechte Dienst vor Gott ist Geschenk von ihm. Liturgie wird hier weniger als menschliche Leistung denn als Gabe Gottes verstanden. Und es wird ein Zusammenhang hergestellt zwischen dieser rechten Gottesverehrung und dem Frieden.

Der lateinische Text spricht dann davon, dass die Teilnahme an den heiligen Mysterien dazu führen möge, dass sich die Sinne der vielen Anwesenden einen mögen, also zu einer Einheit finden sollen.

Das Thema Einheit ist ein Grundtopos biblischen und kirchlichen Denkens.¹⁰⁶ Dabei spielt das Sakrament der Eucharistie als Sakrament der Einheit eine unersetzbare Rolle: Augustinus nennt sie das „*sacramentum unitatis et vinculum caritatis*“¹⁰⁷. Einheit ist auch als das Eigentliche der Eucharistie verstanden worden.¹⁰⁸

Eucharistie setzt einerseits Einheit voraus, stellt diese aber auch her. Die Kirche ist von der Eucharistie her „Sakrament der Einheit“, wie es in der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt.¹⁰⁹

Insofern ist es folgerichtig, dass die deutsche Version des Gebetes das Wort vom „einen Brot und dem einen Kelch“ aus 1 Kor 10,17 aufnimmt. „Darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot.“

Auf diese Zusammenhänge zwischen Einheit, Friede und Eucharistie werden wir noch eingehender zurückkommen (Kapitel 4 dieser Arbeit). Hier sei nur auf das erste und das Dritte Hochgebet des Römischen Ritus sowie auf das Gabengebet zu Fronleichnam verwiesen, die bei dieser Betrachtung noch eine Rolle spielen werden.

Ein weiteres Gebet, das unser Interesse verdient, ist das Tagesgebet der Messe vom 2. Jänner. Dieses Gebet ist ab dem späten achten Jahrhundert oft belegt.¹¹⁰ Der Bezug zum

¹⁰⁶ RATZINGER, Joseph, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 1: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien 2011, 555–607.

¹⁰⁷ Vgl. zum Ganzen: KASPER, Walter, Sakrament der Einheit (Walter Kasper Gesammelte Schriften 10), Freiburg – Basel – Wien 2010, 222–313.

¹⁰⁸ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* 73,6.

¹⁰⁹ RENNINGS, Heinrich (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie (DEL) 1. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983, 26; im weiteren Verlauf der Arbeit wird diese Dokumentensammlung mit DEL abgekürzt.

¹¹⁰ *Corpus Oratorum* 2, 992 (CCSL 160/A, 63).

Thema Frieden ist im deutschen Wortlaut des Gebetes noch deutlicher sichtbar als im lateinischen Original.

*Da, quesumus, Domine, populo tuo inviolabilem fidei firmitatem, ut, qui Unigenitum tuum in tua tecum gloria sempiternum in veritate nostri corporis natum de Matre Virgine confitentur, et a praesentibus liberentur adversis, et mansuris gaudiis inserantur. Per Dominum.*¹¹¹

Allmächtiger Gott, gläubig bekennen wir, dass dein ewiger Sohn Fleisch angenommen hat aus der jungfräulichen Mutter und wahrhaft Mensch geworden ist. Lass uns diesen Glauben treu bewahren und einst aus dieser friedlosen Welt zur ewigen Freude gelangen. Darum bitten wir

...¹¹²

Aus „*a praesentibus liberentur adversis et mansuris gaudiis inserantur*“ also „von den gegenwärtigen Angriffen sollen sie befreit werden und in dauerhaften Freuden mögen sie eingefügt werden“, wurde im deutschen Text: „und einst aus dieser friedlosen Welt zur ewigen Freude gelangen“.

Dem deutschen Gebetstext zufolge erfährt die Kirche die Welt, in der sie lebt und wirkt, als „friedlos“. Gegenwärtige Angriffe scheinen demnach Frieden zu verhindern und diese Welt „friedlos“ zu machen. Die Hoffnung richtet sich auf ewige Freude, die auch den Frieden beinhaltet.

Das Stichwort „Friede“ finden wir wieder in dem Tagesgebet der Messe vom 4. Jänner. Dieses Gebet ist auch das Tagesgebet am 10. Jänner. Dieser Gebetstext lässt sich ebenfalls in Missalien ab dem achten Jahrhundert vielfach nachweisen.¹¹³ Der Text im deutschen Messbuch ist dabei etwas ausgeweitet.

*Deus, illuminator omnium gentium, da populis tuis perpetua pace gaudere, et illud cordibus nostris splendidum lumen infunde, quod patrum nostrorum mentibus aspersisti. Per Dominum.*¹¹⁴

Gott, du Licht der Völker, du hast unsere Väter durch die Propheten erleuchtet, uns aber hast du in deinem Sohn die Fülle der Wahrheit und des Friedens geschenkt. Gib uns die Gnade, diese Wahrheit zu bezeugen und deinen Frieden einzutragen in unsere Welt. Darum bitten wir durch ihn, Jesus Christus.¹¹⁵

Eine wortgetreue Übersetzung des lateinischen Gebetes würde lauten:

Gott, du Erleuchter aller Völker,
gib, dass dein Volk sich an ewigem Frieden erfreue,
und gieße in unsere Herzen jenes strahlende Licht,

¹¹¹ MR, 178.

¹¹² Messbuch 2, 54.

¹¹³ Corpus Orationum 2, 1228 (CCSL 160/A, 173).

¹¹⁴ MR, 182.

¹¹⁵ Messbuch 2, 57.

welches ausgegossen war über den Geistern/Sinnen unserer Väter.
Durch unseren Herrn ...¹¹⁶

Die lateinische Oration bittet darum, dass Gottes Volk Freude haben möge am ewigen Frieden. Der Friede soll hier „ewig“ sein und ein Gut, an dem das Volk sich freut. Es scheint eine eschatologische Hoffnung zum Ausdruck gebracht zu sein, um deren Erfüllung die Kirche betet.

Hier geht der deutsche Gebetstext nicht nur gedanklich weiter, sondern setzt auch einen anderen Schwerpunkt: erwähnt werden „unsere Väter“, die Gott, der als „Licht der Völker“ bezeichnet wird, durch die Propheten erleuchtet hat. Hier klingen Lk 1,78 sowie die Oration der Messe „In der Heiligen Nacht“ an. Es ist damit thematisch wieder das eigentliche Epiphanie-Mysterium der Erleuchtung aufgegriffen und mit dem Friedensthema in Verbindung gebracht. Ebenfalls eingebracht ist das Stichwort „Wahrheit“. Die „Fülle der Wahrheit und des Friedens“ ist „uns“ von Gott in seinem Sohn „geschenkt“. Jesus Christus schenkt demnach die Fülle von Frieden und Wahrheit. Frieden kann es nach diesem Gebet nicht ohne oder gegen Wahrheit geben. Die empfangenen Heilsgüter sind aber nicht nur Gabe für die Anwesenden, sondern Güter, die auch anderen zuteilwerden sollen. So wird um die Gnade gebeten, die empfangene Wahrheit zu bezeugen und den Frieden in die Welt hineinzutragen.

Hier klingt auch ein sozialer Aspekt der Eucharistiefeier an: Eucharistie wird nicht als in sich abgeschlossener gottesdienstlicher Akt verstanden, sondern als Ereignis mit Konsequenzen für das alltägliche Leben. Wer an der Eucharistie teilnimmt, der wird Zeuge der Wahrheit und Träger des Friedens auch und gerade in seinem alltäglichen Leben. Eucharistie ist Gabe und Sendung, Geschenk und Auftrag.

Der Gedanke, dass das in der Eucharistiefeier Empfangene dann auch hinausgetragen werden soll, findet sich auch in den möglichen Entlassrufen am Ende des Gottesdienstes wieder. Wir werden darauf zurückkommen (vgl. 3.7).

Für unsere Fragestellung interessant ist auch die „Präfation von Weihnachten II.“ Im lateinischen Missale heißt dieser Text „*Praefatio II de Nativitate Domini*“ und trägt den Titel: „*De restauratione universa in Incarnatione*“. Im deutschen Messbuch trägt diese Präfation den Titel „Die Erneuerung der Welt durch den menschengewordenen Sohn Gottes.“

¹¹⁶ Eigene Übersetzung.

Die für uns zu beachtende Stelle spricht Folgendes von Christus:

*Qui, in huius venerandi festivitatis mysterio, invisibilis in suis, visibilis in nostris apparuit, et ante tempora genitus esse coepit in tempore; ut, in se erigens cuncta deiecta, in integrum restitueret universa, et hominem perditum ad caelestia regna revocaret.*¹¹⁷

Denn groß ist das Geheimnis seiner Geburt: Er, der unsichtbare Gott, ist (heute) sichtbar als Mensch erschienen. Vor aller Zeit aus dir geboren, hat er sich den Gesetzen der Zeit unterworfen. In ihm ist alles neu geschaffen. Er heilt die Wunden der ganzen Schöpfung, richtet auf, was darniederliegt, und ruft den verlorenen Menschen ins Reich seines Friedens.¹¹⁸

„*Et hominem perditum ad caelestia regna revocaret*“ wird in der deutschen Präfation mit „und ruft den verlorenen Menschen ins Reich deines Friedens“ wiedergegeben. Die Reiche der Himmel werden also als Reich von Gottes Frieden verstanden. In dieses Reich hineinzurufen ist die Sendung Jesu Christi, gemäß dieser Präfation. Damit wird das Darniederliegende aufgerichtet und die Wunden der Schöpfung geheilt. Mit „Wunden der Schöpfung“ wird hier auch der Unfriede gemeint sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Friede als Thema in den Texten der Advents- und Weihnachtszeit sehr präsent ist. Auch in religiösen Volksliedern ließe sich leicht zeigen, dass der Friede oft als Topos in Liedern dieser Zeit auftaucht. Theologisch ist das Friedensthema hier mit dem Inkarnationsgedanken verbunden. Gott nimmt in Jesus das Mensch-Sein an und versöhnt so Menschheit und Gottheit in sich. Der Frieden zwischen Gott und Mensch, der allem anderen Frieden voraus und zugrunde liegt ist in Jesus Christus da. In diesen Frieden ist dann auch die ganze Schöpfung einbezogen.

¹¹⁷ MR, 521.

¹¹⁸ Messbuch 2, 367.

3. Die Friedens- und Einheitsriten und die Friedens- und Einheitsgebete im Kommunionteil der Messe

Es fällt auf, dass das Stichwort ‚Friede‘ häufig im Kommunionteil der Messe vorkommt. So im Embolismus, im Friedensgebet mit dem Friedenswunsch und dem Friedensgruß wie auch im *Agnus Dei*. Wenden wir uns also diesen Texten zu.

3.1 Die Einheits- und Friedensriten im Missale von 1962

Im Missale von 1962 sind die Einheits- und Friedensriten im Kommunionteil der Messe dicht gedrängt und zum Teil ineinanderliegend. Der Embolismus des Vaterunsers lautet folgendermaßen:

Libera nos, quaesumus Domine, ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris: et intercedente beata et gloriosa semper Virgine Dei Genetrice Maria, cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo, atque Andrea, et omnibus Sanctis, da propitius pacem in diebus nostris: ut, ope misericordiae tuae adjuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi.

Per eundem Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum. Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus.

*Per omnia saecula saeculorum. Amen.*¹¹⁹

Zu den Worten *da propitius pacem in diebus nostris* bekreuzigt sich der Priester mit der Patene und küsst sie anschließend. Zu *Per eundem Dominum nostrum Jesum Christum ...* nimmt er die Patene mit der Hostie, hält sie über den Kelch, dem zuvor die Palla abgenommen wurde, macht eine Kniebeuge und bricht die konsekrierte Hostie. Zu *Qui tecum vivit ...* bricht er vom linken Teil der Hostie einen kleinen Teil ab, den er dann mit der rechten Hand über den Kelch hält und vernehmbar das *Per omnia saecula saeculorum. Amen* singt oder betet.

Dreimal macht der Priester mit dem Partikel der konsekrierten Hostie ein Kreuzzeichen über dem Kelch. Dazu singt oder spricht er (im Messbuch ist der Text mit Melodie angegeben, was das Singen nahelegt):

Pax Domini sit semper vobiscum. Et cum spiritu tuo.

¹¹⁹ MR (1962), 339f.

Beim Einsenken des Partikels in den Kelch betet der Zelebrant:

*Haec commixtio, et consecratio Corporis et Sanguinis Domini nostri Jesu Christi, fiat accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen.*¹²⁰

Danach wird der Kelch wieder bedeckt, eine Kniebeuge gemacht und unter dreimaligem Schlagen auf die Brust betet der Priester:

Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: miserere nobis.
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: miserere nobis.
*Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: dona nobis pacem.*¹²¹

In Messen für Verstorbene lautet das jeweilige Ende nicht *miserere nobis*, sondern *dona eis requiem* und bei der dritten Anrufung dann: *dona eis requiem sempiternam*.

Mit gefalteten Händen und verbeugt, betet der Priester dann leise als eines der Vorbereitungsgebete auf seine Kommunion:

Domine Iesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis: ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae; eamque secundum voluntatem tuam pacificare et coadunare digneris.
*Qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.*¹²²

Im feierlichen Hochamt wird auch der Friedensgruß gegeben. Der Priester küsst dann den Altar, wendet sich ohne Kniebeuge dem Diakon zu und gibt ohne Verbeugung den Frieden, „wobei er die Hände (Daumen und Zeigefinger immer geschlossen) an die Schultern des Diakons legt und, *sinistris genis sibus in vicem appropinquantibus*“¹²³ sagt: *Pax tecum*. Der Diakon antwortet: *Et cum spiritu tuo*. Danach verbeugen sich beide voreinander. Es folgt das nächste stille Vorbereitungsgebet auf die Kommunion: *Domine Iesu Christe*, ...

In Messen für Verstorbene wird der Friede nicht gegeben. Auch das Friedensgebet wird dann nicht gebetet. Das dürfte schon früh so gepflegt worden sein. Schon Amalar von Metz († um 850) ordnet an: „*Missa pro mortuis in hoc differt a consueta missa, quod sine Gloria et Alleluja et pacis osculo celebratur.*“¹²⁴

¹²⁰ Ebd., 340.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., 341.

¹²³ MÜLLER, Johann Baptist – FREI, Eugen, Riten- und Rubrikenbuch für Priester und Kandidaten des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien ²⁶1964, 79.

¹²⁴ AMALAR VON METZ, De ecclesiasticis officiis 3, 44, 1–2 (PL 105, 1161).

Es konnte in dieser frühen Zeit zwar ein Kuss zum Abschied gegeben werden, wie es biblisch von Josef bezeugt ist, der sich weinend über seinen verstorbenen Vater Jakob warf und ihn küsste (vgl. Gen 50,1), ein Friedenskuss während der Messfeier war aber nicht vorgesehen.¹²⁵

Ein „Handbuch der katholischen Liturgik“ aus dem Jahr 1912 erklärt den Wegfall der *Pax* in der Messe für Verstorbene damit, dass „in den Requiemsmissen nicht in erster Linie den anwesenden Gläubigen, sondern den armen Seelen im Fegfeuer die Gnade Christi, der Friede Christi, zugewendet werden soll.“¹²⁶

Das Gloria und das Halleluja werden auch im aktuellen Römischen Messbuch in Messen für Verstorbene nicht gebetet. Der Friedensgruß ist aber – wie in allen anderen Messen – als Option enthalten.

Der im nachkonziliaren Messbuch weggefallene Kuss der Patene und der im Hochamt vor Erteilung des Friedens vorgesehene Kuss des Altares könnte folgendermaßen gedeutet werden: Der Kuss der Patene, mit der sicher der Zelebrant zuvor selbst bekreuzigt, könnte ein Hinweis darauf sein, dass Christus den Frieden am Kreuz gestiftet hat: Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in Christus wohnen, „um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut“ (Kol 1,20).¹²⁷

Eine weitere Deutung wäre die, dass der Priester durch diesen Ritus symbolisch selbst den Friedenskuss von Christus erhält, bevor er ihn weitergibt. Ähnliches ließe sich auch für den im Hochamt vor der Erteilung des Friedenskusses vorgesehenen Kuss des Altares vermuten. Bevor der Friedenskuss weitergegeben wird, muss er von dem durch die Patene bzw. den Altar symbolisierten Christus, dessen friedensstiftendes Opfer am Altar begangen wird, empfangen werden. Der Altarkuss wurde oft als der Kuss zwischen Christus und der Kirche verstanden und gedeutet.¹²⁸

Sehr wahrscheinlich erscheint mir, dass dieser Ritus des Kusses der Patene mit der ab dem 13. Jahrhundert bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil üblichen Praxis, den Friedenskuss mittels einer sogenannten Paxtafel weiterzugeben, in Zusammenhang steht. Sicher ist jedenfalls, dass Patenen auch zur Weitergabe des Friedenskusses verwendet

¹²⁵ Vgl. GRABNER, Donald, Art. Funeral, in: Catholic Encyclopedia VI, 1967, 225f.

¹²⁶ THALHOFER, Valentin – EISENHOFER, Ludwig, Handbuch der katholischen Liturgik, Band 2, Berlin u. a. 1912, 212.

¹²⁷ Vgl. zu dieser Deutung: FIEDROWICZ, Überlieferte Messe, 108; dort ist Kol 1,19 genannt.

¹²⁸ Vgl. DÖLGER, Franz Joseph, Zu den Zeremonien der Messliturgie: II. Der Altarkuss, in: Antike und Christentum (Kultur- und religionsgeschichtliche Studien 2), Münster 1930, 190–221, bes. 205–209.

wurden. Dazu küsste der Priester die Patene und reichte sie anschließend zum Kuss dem Diakon und anderen Klerikern weiter. Später wurden auch Patenen zu Paxtafeln umgearbeitet.¹²⁹

In der neueren Form des Römischen Ritus sind die einzelnen Elemente der Einheits- und Friedensriten Embolismus, Friedensgebet, Friedensgruß, *Fractio panis* mit *Agnus Dei* und *Commixtio* deutlicher voneinander getrennt. Bis dahin – so wurde gesagt – war in diesem „Ritengemenge“ nicht mehr klar ersichtlich, was eigentlicher Sinn des Friedenskusses sein sollte, nämlich „Abschluss eines eigentlichen Gebetes, hier also: des Eucharistischen Hochgebetes“¹³⁰. Ein Autor meint, dass dieser Komplex „arg durcheinandergeraten“ war. Die Reform des Messbuches hat „wieder gute Ordnung geschaffen“¹³¹. Das Friedensgebet und der anschließende Friedensgruß sind jetzt vor dem *Agnus Dei*. In der älteren Form schien das still vom Priester gebetete *Domine, qui dixisti ...* eine Fortführung der letzten Bitte im *Agnus Dei* zu sein.¹³²

In der Liturgiereform hat man „die Tradition des liturgischen Kusses grundsätzlich beibehalten“¹³³. Man hat die „im Bereich des liturgischen Kusses untergegangenen Traditionen wiederbelebt“¹³⁴. Und, „wo es nottat, hat man auch auf diesem Sektor straffend und abschaffend eingegriffen“ und so – so ein Autor – „echten Fortschritt erreicht“¹³⁵.

3.2 Der Embolismus

3.2.1 Heutige Form des Embolismus

Mit dem Vaterunser beginnt der Kommunionteil der Messe. Dieses Gebet, das das Gebet des Herrn selbst ist, wurde und wird feierlich eingeleitet und in Erweiterungen (Embolismus – von ἐμβολισμός – Erweiterung, Einschub, Einlage) ausgeweitet. Hier finden wir die erste Erwähnung des Friedens im Kommunionteil der römischen Liturgie. Der Embo-

¹²⁹ Vgl. RICHTER, Thomas, Paxtafeln und Pacificalia. Studien zu Form, Ikonographie und liturgischem Gebrauch, Weimar 2003, 152–154.

¹³⁰ HÄUSSLING, Angelus, „Osculum pacis – ein Zeichen im Gottesdienst heute.“ Relecture eines Aufsatzes von Bruno Bürki, in: KLÖCKENER, Martin – JOIN-LAMBERT, Arnaud, Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz (FS Bruno BÜRKI), Freiburg/Schweiz 2001, 169–177, hier: 171.

¹³¹ EMMINGHAUS, Johannes, Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug, Klosterneuburg 1992, 274.

¹³² Zur neuen Ordnung vgl. LENGELING, Ordnung, 241f.

¹³³ FISCHER, Balthasar, Tradition und Fortschritt in der liturgischen Erneuerung. Dargestellt am Beispiel des liturgischen Kusses, in: Notitiae 19 (1983) 608–611, hier: 608.

¹³⁴ Ebd., 609.

¹³⁵ Ebd., 610.

lismus setzt die letzte Vaterunser-Bitte „... sondern erlöse uns von dem Bösen“ fort und erweitert sie, indem er noch einmal um Befreiung „von allem Bösen“ bittet und damit die Bitte um „Frieden in unseren Tagen“, das Zu-Hilfe-Kommen Gottes mit seinem Erbarmen, die Bitte um Bewahrung vor Verwirrung und Sünde und die Bitte um Zuversicht angesichts des Kommens Jesu Christi verbindet.

Die Version im aktuellen römischen Messbuch ist diese:

<p><i>Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, da propitius pacem in diebus nostris, ut, ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi: exspectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Jesu Christi.</i>¹³⁶</p>	<p>Erlöse uns, Herr, allmächtiger Vater, von allem Bösen und gib Frieden in unseren Tagen. Komm uns zu Hilfe mit deinem Erbarmen und bewahre uns vor Verwirrung und Sünde, damit wir voll Zuversicht das Kommen unseres Erlösers Jesus Christus erwarten.¹³⁷</p>
--	---

Die Gemeinde antwortet darauf mit dem schon in Did 8,2 („... denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“)¹³⁸ und in manchen Textzeugen zu Mt 6,13 bezugten Ruf: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“

Im Vergleich zum Gebet in der Version von 1962 sind einige Veränderungen vorgenommen worden. Die Bekreuzigung mit der Patene und das Küssen derselben danach wurden gestrichen. Nach „*malis*“ entfällt das „*praeteritis, praesentibus et futuris*“. Ebenso gestrichen wurde die Anrufung der Heiligen: „*et intercedente beata et gloriosa semper Virgine Dei Genetrice Maria, cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo, atque Andrea, et omnibus Sanctis*“. Dafür wurde der Text mit „*exspectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Jesu Christi*“ um einen hoffnungsvollen eschatologischen Ausblick erweitert. Dieser ist an Tit 2,13 angelehnt. Dort heißt es: „... während wir auf die selige Erfüllung unserer Hoffnung warten: auf das Erscheinen der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Retters Christus Jesus.“

3.2.2 Historische Aspekte des Embolismus

Schon in frühen Tagen wird mit dem Vaterunser die Bitte um Frieden verbunden.

In der ostsyrischen Apostelanaphora Addai und Mari wird schon in der Einleitung zum Vaterunser um Ruhe und Frieden gebetet: „Lass deine Ruhe, Herr, unter uns wohnen und

¹³⁶ MR, 598.

¹³⁷ Messbuch 2, 516.

¹³⁸ Didache 8,2 (FC 1, 121; Georg SCHÖLLGEN); vgl. Didache 10,5 (FC 1, 125; Georg SCHÖLLGEN).

deinen Frieden in unseren Herzen ...¹³⁹ Der Friedensgruß wird in dieser Tradition im Übrigen mit den Worten „Gebt einander den Frieden in der Liebe Christi“ vor der Anaphora ausgetauscht.¹⁴⁰

Im Embolismus der römischen Messe wird die Bitte um Frieden direkt an die Bitte um Befreiung von dem Bösen angehängt, und daran schließt sich die Bitte um Bewahrung vor Verwirrung und Sünde und ein Ausblick auf das Kommen Jesu Christi an.

Der Embolismus ist schon im Sacramentarium Veronense (Ve 483), also in der römischen Liturgie des fünften Jahrhunderts, bezeugt¹⁴¹ und ist in Variationen in fast allen Liturgien des Ostens und des Westens enthalten. Die byzantinische Liturgie kennt den Embolismus nicht.¹⁴² Im fünften Ordo Romanus heißt es, der Priester bete „*Oratio Dominica cum emboli*“ – also das Gebet des Herrn mit den Erweiterungen.¹⁴³

Der Embolismus wurde als Ort für das Gebet um Frieden im Diesseits verstanden. So bildeten sich nach dem Vaterunser und zum Teil auch schon davor Friedensgebete aus. An dieser Stelle wurde um Frieden für das Land, für den König oder auch während der Kreuzfahrerzeit für das Heilige Land gebetet. Papst Johannes XXII. († 1334) ordnete an, dass „in jeder Messe nach dem Pater noster Ps 121 – wohl wegen der Schlussverse: *Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem* usw. – von den Klerikern und sonstigen *literati* gesprochen werde ...“¹⁴⁴ In Frankreich war es an Kathedralkirchen noch bis ins 18. Jahrhundert hinein Brauch, nach dem Vaterunser um den Frieden und für den König zu beten.¹⁴⁵

Im Zisterzienserorden wurden noch eigene Gebete nach dem *Libera nos* angefügt. Es war also Brauch, den Embolismus auszuweiten und sozusagen einen Embolismus des Embolismus zu beten. Anliegen dieser Gebete war gewöhnlich der Friede. Gebetet wurde aber auch für die Wohlfahrt der Kirche oder der Völker und in Zeiten, in denen Kreuzzüge

¹³⁹ „Make thy tranquility, o my Lord, to dwell among us, and thy peace in our hearts ...“ (BRIGHTMAN, Frank Edward, *Liturgies. Eastern and Western*, Oxford 1896, 295 [eigene Übersetzung]); GELSTON, Anthony, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992, bringt nur die Anaphora nicht aber die Einleitung zum Vaterunser.

¹⁴⁰ HEINZ, Andreas, *Licht aus dem Osten. Die Eucharistiefeier der Thomas–Christen, der Assyrer und der Chaldäer mit der Anaphora von Addai und Mari* (Sophia 35), Trier 2008, 381; die ganze Anaphora: ebd., 381–386.

¹⁴¹ MOHLBERG, Leo Cunibert (Hg.), *Sacramentarium Veronense* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes 1), Rom 1966, Nr. 483, 63.

¹⁴² Zum fehlenden Embolismus in der byzantinischen Liturgie: vgl. TAFT, Robert, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Vol. 5: *The Precommunion Rites* (Orientalia Christiana Analecta 261), Rom 2000, 153f.

¹⁴³ ANDRIEU, Michel, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge II. Les textes* (Ordines I–XII) (Spicilegium Sacrum Lovaniense 23), Löwen 1960, 223.

¹⁴⁴ JUNGSMANN, Miss Soll 2, 362f.

¹⁴⁵ Ebd., 363, Anm. 93.

stattfanden, für deren Erfolg und für das Heilige Land. Zeitweise wurde vom Generalkapitel des Ordens angeordnet, ganze Psalmen an dieser Stelle zu beten. So zum Beispiel im Jahre 1261 „zur Abwendung der großen Gefahr, die Europa wegen des Einfalles der Tartaren drohte“¹⁴⁶. 1302 wurde „angeordnet, für den Frieden zwischen Papst Bonifaz VIII. und dem französischen König Philipp IV.“ zu beten. Es wurde der Psalm *Deus misereatur nostri* (Ps 66) und der Versikel „*Fiat pax in virtute tua*“ gebetet.¹⁴⁷ Diese Gebete wurden nach dem *securi* des Embolismus angefügt. Die Brechung der Hostie wurde dadurch nach hinten verschoben.¹⁴⁸

Ein besonders ausführliches Friedensgebet in Form eines erweiterten Embolismus finden wir in einigen Zisterzienser-Missalien des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. In den meisten Ausgaben folgt es dem Kanon.

Darin wurde Folgendes gebetet:

Pater noster bis *Et ne nos inducas in tentationem*.

Danach:

<i>Domine salvos fac reges.</i>	Herr, heile die Könige.
<i>Et exaudi nos in die qua invocaverimus te.</i>	Und erhöre uns am Tag, an dem wir zu dir gerufen haben. Heile dein Volk und gib Segen deinem Erbe.
<i>Salvum fac populum tuum domine et benedic hereditati tuae.</i>	
<i>Et rege eos et extolle illos usque in eternum.</i>	Und lenke sie und reiße sie heraus bis in Ewigkeit.
[sic!]	
<i>Fiat pax in virtute tua.</i>	Schaffe Frieden in deiner Macht.
<i>Et abundantia in turribus tuis.</i>	Und Überfluss in deinen Türmen.

<i>Domine exaudi ... Et clamor meus ... Dominus vobiscum ... Oremus. Ecclesiae tue [sic!] domine preces benignus admitte, ut destructis adversitatibus et erroribus universis: segura tibi serviat libertate.</i>	Herr erhöre ... Und mein Rufen ... Der Herr sei mit euch ... Lasset uns beten. Herr, nimm die Bitten deiner Kirche gnädig an, damit sie nach der Vernichtung aller Widrigkeiten und Irrtümer dir in sicherer Freiheit dienen kann.
<i>Hostium nostrorum quesumus [sic!] domine elide superbiam eorumque contumaciam dextere tue [sic!] virtute prosterne. Per christum dominum nostrum.</i> ¹⁴⁹	Wir bitten, Herr, vernichte den Hochmut unserer Feinde und wirf mit deiner Rechten darnieder, durch Christus unseren Herrn. ¹⁵⁰

¹⁴⁶ SCHNEIDER, Fulgentius, Vom alten Messritus des Cistercienser-Ordens, in: Cistercienser Chronik 39 (1927) 108–115, hier: 110.

¹⁴⁷ Ebd., 111.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 112.

¹⁴⁹ Ebd.; Fulgentius SCHNEIDER greift in seiner über mehrere Ausgaben der Cistercienser Chronik gehenden Abhandlung über den Cistercienser-Ritus auf eine Handschrift der Abtei Achel in Belgien des 14. Jahrhunderts sowie auf Ausgaben des Ordensmissale aus dem 16. Jahrhundert zurück [vgl. Cistercienser Chronik 37 (1925) 145]. Leider war es mir nicht möglich, diese Ausgaben einzusehen.

¹⁵⁰ Eigene Übersetzung.

Das Gebet bittet um Heil für den König und das Volk. In Gottes Macht soll Frieden hergestellt werden. Gott erscheint als der Friedens-Macher (*fiat pax*). Überfluss soll herrschen. Gebetet wird auch um Vernichtung der Widrigkeiten und Irrtümer, damit die Kirche in Freiheit dem Herrn dienen kann. Der Hochmut der Feinde der Kirche (oder des Volkes?) soll zerstört werden. Die Rechte Gottes soll niederwerfen, was gegen den Frieden und das Wohl der Beter steht. Frieden wird hier als ein Sieg über die Feinde verstanden.

Dieses besondere *Suffragium pro pace* im Zisterzienserorden war bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts üblich. Mit der Übernahme des Römischen Ritus im Orden, der sich fließend ab dem Trienter Konzil (1545–1563) ergab, wurde es aufgegeben.¹⁵¹

Im Zisterzienser-Missale von 1606 findet sich diese Erweiterung des Embolismus schon nicht mehr. Im *Te igitur* wird zwar immer neben dem Papst und dem Bischof auch der Kaiser genannt, sonst aber gibt es das *Suffragium pro pace* nicht mehr.

Interessant ist aber eine handschriftliche Ergänzung, die sich in einem dieser Missalen, das in der Bayerischen Staatsbibliothek aufbewahrt wird, befindet. Am Beginn des Messordinarium hat jemand notiert:

*In fine praeterea Missarum post ultimum ordinarium post communionem, semper ante illius conclusionem, etiam sequens addetur: Et famulos tuos N. Pappam [sic!], N. Imperatorem, N. Episcopo Nostros [sic!], cum omnibus sibi comissis, ab omni aversitati custodi: et pacem tuam nostris concede temporibus. Et ab Ecclesia tua omnem repelle nequitiam.*¹⁵²

Zusätzlich wird am Ende der Messen, nach dem letzten Ordinarium, nach der Kommunion vor dem Schluss noch das Folgende hinzugefügt: Und deine Diener, Papst N., Kaiser N., unseren Bischof N. mit allen, die ihnen anvertraut sind, bewahre vor jeder Widrigkeit und gewähre in unseren Zeiten deinen Frieden und vertreibe von deiner Kirche alle Übel.¹⁵³

Dieser Zusatz zeigt das vorhandene Bedürfnis, dass für den Frieden im Zusammenhang mit dem Wohl der politischen und kirchlichen Verantwortlichen in der Messe zu beten ist.

¹⁵¹ Vgl. dazu: Ebd., das ganze Kapitel „15. Das ‚Suffragium pro pace‘ nach dem Pater noster“, in: ebd., 108–114.

¹⁵² Missale Ad Usum Sacri Ordinis Cisterciensis: Iuxta Decreta Capituli Generalis dicti ordinis, Romano conformius redditum, primo accentibus ornatum et auctum, 1606, 189f., [Bayerische Staatsbibliothek Signatur: 2 Liturg. 206 a].

¹⁵³ Eigene Übersetzung.

Im altspanischen Ritus wurde in einem erweiterten Embolismus auch um den Frieden für die Verstorbenen gebetet. So im ‚*Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori*‘.¹⁵⁴ Im aktuellen *Missale Hispano-Mozarabicum* ist dieses Gedenken noch immer enthalten. Nach dem Vaterunser, das der Priester betet, während die Gemeinde nach jedem der acht Teile mit *Amen* antwortet, folgt dieser Embolismus:

<i>Liberati a malo, confirmati semper in bono, tibi servire mereamur Deo ac Domino nostro. Pone, Domine, finem peccatis nostris, da gaudium tribulatis, praebe redemptionem captivis, sanitatem infirmis, requiemque defunctis.</i>	Befreie uns vom Bösen und bestärke uns immer im Guten, damit wir verdienen dir zu dienen, Gott und unser Herr. Gib, Herr, ein Ende unserer Sünden, gib Freude den Trübsinnigen, gewähre Erlösung den Gefangenen, Gesundheit den Kranken und Ruhe den Toten.
---	---

<i>Concede pacem et securitatem in omnibus diebus nostris.</i>	Gestatte Frieden und Sicherheit in all unseren Tagen.
--	---

<i>Frange audaciam inimicorum nostrorum. Et exaudi, Deus orationes servorum tuorum, omnium fidelum christianorum, in hac die et in omni tempore. Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum.</i> ¹⁵⁵	Durchbreche die Kühnheit unserer Feinde. Und erhöre, Gott, die Gebete deiner Diener, von allen gläubigen Christen, an diesem Tag in jeder Zeit. Durch unseren Herrn Jesus Christus, deinen Sohn, der mit dir lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes, Gott, in alle Ewigkeit. ¹⁵⁶
---	--

Die Gemeinde antwortet mit *Amen*, worauf dann der Kelch und die Patene mit der konsekrierten Hostie erhoben werden und der Priester das *Sancta sanctis* spricht.

Neben der Befreiung von dem Bösen wird in diesem sehr erweiterten Embolismus auch um Bestärkung im Guten gebetet, damit die Beter würdig Gott dienen können. Das Sündigen möge ein Ende finden und es soll damit auch Freude, Befreiung und Gesundheit zu allen kommen, die dessen bedürfen. Auch an die Toten wird gedacht. Friede und Sicherheit soll in „unseren Tagen“ sein. Das Gebet richtet sich auch gegen die Feinde, deren Hochmut zerbrochen werden soll. Schließlich wird um die Erhörung der Gebete der gläubigen Christen gebetet.

¹⁵⁴ Vgl. *Missale Mixtum* (PL 85, hier: 559f.).

¹⁵⁵ *Missale Hispano-Mozarabico*, Toledo 1991, 78f.

¹⁵⁶ Die Übersetzung ist entnommen: KIESEWETTER, Stefan, *Der altspanische Ritus. Eine Darstellung von Geschichte und Gegenwart* [Diplomarbeit Universität Wien], 107; die Arbeit ist im Internet veröffentlicht: http://othes.univie.ac.at/30795/1/2013-10-21_0700728.pdf [Abruf: 07. September 2016].

Im *Messale Ambrosiano* ist der Embolismus identisch mit dem in der italienischen Übersetzung des aktuellen Missale.¹⁵⁷

3.2.3 Theologie des Embolismus

Der Embolismus ist „katholisch“ in jeder Hinsicht: „zeitlich, da die Kirche über mehr als 1600 Jahre diese Erweiterung des Vaterunser gesprochen hat, und räumlich, da es überall auf der Welt in der Messfeier der Kirche des Westens und des Ostens gebetet wird“¹⁵⁸. Gebetet wird darum, dass die Gläubigen von allem Bösen bewahrt bleiben mögen. Das „*sed libera nos a malo*“ des Vaterunser wurde schon von frühen Kirchenvätern mit der anschließenden Kommunion in Verbindung gebracht, da die Vergebung von Sünde und Schuld Voraussetzung für einen würdigen Empfang der Kommunion ist.¹⁵⁹ Augustinus (oder ein anderer Autor seiner Zeit¹⁶⁰) lässt uns wissen, dass es in den Gemeinden von Hippo üblich war, dass die Gläubigen sich bei den Worten „*sed libera nos a malo*“ an die Brust geschlagen haben, insofern das Vaterunser auch Bußcharakter hatte.¹⁶¹ Schon in dieser Zeit war es üblich, nach dem Vaterunser den Frieden zu wünschen: „*Post ipsam [dem Vaterunser] dicitur: Pax vobiscum. Et osculantur se Christiani in osculo sancto. Pacis signum est: sicut ostendunt labia, fiat in conscientia.*“¹⁶²

An das „*sed libera nos a malo*“ wird angefügt: „*Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis.*“ „Beim ‚Bösen‘ der letzten Vaterunserbitte war vielleicht offen geblieben, ob an *das* Böse oder an *den* Bösen zu denken war. Der Embolismus wendet sich der bösen, schädlichen, menschenfeindlichen Weltwirklichkeit zu.“¹⁶³ Durch den Embolismus wird klar, dass sich das Gebet der Kirche an Gott richtet mit der Bitte um Befreiung von „allem“ Bösen. Die häufig diskutierte Frage, ob das Vaterunser bei der Bitte „*sed libera nos a malo*“ das Böse oder den Bösen meint oder allgemeiner alle „Übel“, wird durch den Embolismus dahingehend geklärt, dass es um alles Böse und damit auch um

¹⁵⁷ Messale Ambrosiano, Mailand 1990, 860.

¹⁵⁸ LENGELING, Emil Joseph, Mehr als 1600 Jahre. Zum Embolismus nach dem Vaterunser, in: Gottesdienst 13 (1979) 169f.

¹⁵⁹ Vgl. DÜRIG, Walter, Die Bedeutung der Brotbitte des Vaterunser bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus, in: Liturgisches Jahrbuch 18 (1968) 72–86.

¹⁶⁰ Augustinus ist nicht sicher der Verfasser dieser Predigt: vgl. DROBNER, Hubertus, Augustinus von Hippo: Sermones ad Populum. Überlieferung und Bestand, Leiden – Boston – Köln 2000, 38.

¹⁶¹ AUGUSTINUS, Sermo 351,3,6 (PL 39, 1541f.).

¹⁶² DERS., Sermo 227 (PL 38, 1101).

¹⁶³ LOHFINK, Norbert, Wie wird in der Eucharistiefeier um den Frieden gebetet?, in: Geist und Leben 67 (1994) 451–456, hier: 452.

alle Übel geht, um deren Befreiung man Gott bittet. Der Embolismus ist, wie es ein Autor einmal ausdrückt, eine „wichtige Entfaltung des *sed libera nos a malo*“¹⁶⁴.

Der frühere Zusatz „*praeteritis, praesentibus et futuris*“ deutet nach Josef Andreas JUNGSMANN darauf hin, dass vor allem sittliches Übel gemeint ist.¹⁶⁵

Das *malum*, das „sind also die Kriege, der Streit, die Gewalt, der Hass in unserer Welt. Denn das sind die Gegenpole zum Frieden“¹⁶⁶.

Die Ordnung der irdischen Belange ist für das Gottesreich nicht gleichgültig. Wenn der rechte Friede innen und außen uns umfängt, dann wird daraus, so hoffen wir, leichter von selbst ein Doppeltes erwachsen: dass wir frei von Sünde bleiben und dass wir gegen alle Verwirrung und Verirrung gesichert sind. Das wird dann die rechte Verfassung sein, um in gedeihlicher Weise das himmlische Brot zu essen.¹⁶⁷

Es folgt die positive Bitte um Frieden in unseren Tagen. Man fühlt sich an die Friedensbitte im *Hanc igitur* des Römischen Kanons erinnert. Dort heißt es: „*diesque nostros in tua pace disponas*“. Es geht um das Heilsgut Frieden.

Es folgt die Bitte um die Hilfe der Barmherzigkeit Gottes und um Bewahrung vor Verwirrung und Sünde. Im Lateinischen ist zuerst die Sünde genannt, dann die Verwirrung. Im Deutschen ist die Reihenfolge umgekehrt. Das *malum*, um dessen Befreiung gebetet wird, sind von daher gesehen noch einmal tiefer verstanden die Sünden. Sünde und die damit einhergehende Verwirrung und das Durcheinander sind demnach die eigentlichen Gegenmächte zum Frieden. Diese Bitte um Bewahrung vor Sünde und Durcheinander bezieht sich jetzt nicht mehr nur auf „unsere Tage“, sondern *semper* – für immer wollen die Beter davon befreit bleiben. Hier schließen sich die Worte an: *Exspectantes beatam spem, et adventum Salvatoris nostri Iesu Christi*. Norbert LOHFINK übersetzt das so: „Wir, die Wartenden auf das erhoffte Glück und das Kommen unseres Retters Jesus Christus.“¹⁶⁸ Und er deutet: „Adventus“, das ‚Kommen‘, kann in der Antike den siegreichen Einzug eines Herrschers bezeichnen. Wir, die Betenden, sehen uns also am Straßenrand der Zukunft stehen, denn gleich wird der fürstliche Einzug geschehen, nach jenem Sieg, der alle Kriege beendet.“¹⁶⁹ Diese Deutung ist auch deshalb glaubwürdig, weil

¹⁶⁴ BECHER, Hans, Friedensgebet und Friedensgruß. Bemerkungen zu einer Gedankenlosigkeit, in: Gottesdienst 40 (2006) 96.

¹⁶⁵ Vgl. JUNGSMANN, Miss Soll 2, 352.

¹⁶⁶ LOHFINK, Frieden, 452.

¹⁶⁷ JUNGSMANN, Miss Soll 2, 353.

¹⁶⁸ LOHFINK, Frieden, 453.

¹⁶⁹ Ebd.

„Salvator“ ein antiker Titel für Gottheiten und auch für Herrscher ist. Schon in 1 Tim 4,10 ist er auf den Gott der Christen angewandt.¹⁷⁰

LOHFINK kritisiert auch die Übersetzung des Embolismus im deutschen Messbuch, da sie inhaltlich Unterschiedliches aussagt:

Nach dem lateinischen Text beten wir, dass Gott uns aus der Welt der Verwirrung befreie, damit eine friedliche Welt entstehe. Nach dem deutschen Text beten wir, dass Gott uns aus der Verwirrung befreie und in eine Welt des Friedens versetze, damit wir in dieser dann auf das Kommen Christi warten können.¹⁷¹

Der lateinische Text betet also in der Gegenwart um das Verschwinden des Bösen, der Sünde und der Verwirrung, um das Kommen Jesu und um das Kommen des Friedens. Nicht irgendwann einmal wird auf den Erlöser gewartet, sondern jetzt. Und mit ihm wird der Friede erwartet. Im deutschen Text scheint der Friede eine Bedingung dafür zu sein, dass dann – wenn der Friede erst einmal gekommen ist – auf das Kommen Jesu gewartet werden kann.

Es legt sich nahe, dass im Embolismus in seiner authentischen lateinischen Version „das Kommen Christi und der erhoffte Eintritt des Friedens der Welt eine einzige Sache sind, zumindest aber eng zusammenhängen“¹⁷².

Dem deutschen Text nach beten wir also um das Kommen des Friedens, damit wir dann auf das Kommen Christi warten können. Im lateinischen Text wird das Kommen Christi, des Retters (*Salvator*) als das Kommen des Friedens verstanden. Dieser Friede besteht im Frei-Sein von Sünde und Verwirrung.

Der authentische lateinische Text ist daher klarer auf Christus und sein Kommen hin ausgerichtet.

Er „rechnet mit einem Zusammenhang zwischen dem Kommen Jesu, verheißenem Glück, Abbau der Sünde und Sichdurchsetzen des Friedens in der Welt. Und zwar geht es um alles zusammen und auf einmal ‚in unseren Tagen‘. [...] Unser Warten auf den Frieden in der Welt und unser Warten auf das Kommen des Herrn sind zwei Seiten derselben Sache. Der Friede kommt, wenn der Herr kommt. Wenn der Friede kommt, kommt der Herr. Nur indem der Herr kommt und sein Reich sich durchsetzt, bekommt die Welt den Frieden. Das alles zusammen ist das, worum es jetzt geht“¹⁷³.

Im Zusammenhang der Eucharistiefeier kann man diese theologischen Gedanken klar auf Christus hin zentrieren, denn mit dem Frieden kann letztlich auch Christus selbst gemeint

¹⁷⁰ Vgl. ANDRESEN, Carl, Art. Erlösung, in: RAC VI, 54–219; zum Titel ‚Salvator‘ besonders: 182f.

¹⁷¹ LOHFINK, Frieden, 454.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd.

sein, denn „er ist unser Friede“ (Eph 2,14). Dieser unser Friede, der uns mit Gott versöhnt hat, ist mit seinem Versöhnungswerk am Altar gegenwärtig.

Die mancherorts geübte Praxis, den Embolismus ausfallen zu lassen, wurde von verschiedener Seite kritisiert. Manche neuere Vertonungen des Vaterunsers zwingen geradezu dazu, den Embolismus auszulassen. Das Argument, dass schon im Vaterunser um die Befreiung von Bösem gebetet wird und dann im darauf folgenden Friedensgebet um den Frieden und es sich daher beim Embolismus um eine unnötige Doppelung im Sinne von SC 50 handelt, greift nicht, da es im Embolismus um den Frieden in der Welt geht und im Friedensgebet danach um „Einheit und Frieden“ der Kirche. Daher sind auch die von manchen Priestern gemachten zusätzlichen Erwähnungen beim Friedensgebet wie „schenke ihr *und deiner ganzen Welt* nach deinem Willen Einheit und Frieden“ sachlich nicht gerechtfertigt. Bei dem Friedensgebet, das wir im Anschluss behandeln werden, geht es um Einheit und Frieden der christlichen Gemeinde, hier im Embolismus um den Frieden der Welt. Die Kirche ist durch den Auftrag des Auferstandenen verantwortungsvolle Trägerin „seines Friedens für die Welt“¹⁷⁴.

Der Ruf der Gemeinde „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“ kann als ökumenisches Zeichen gedeutet werden und somit deutlich machen, dass die Eucharistie Sakrament der Einheit und des Friedens in der Kirche ist.

Die evangelischen Christen schließen dieses Gebet immer an das Vaterunser an, seitdem es Martin Luther aufgrund der von ihm benutzten griechischen Vorlage des NT in seine Bibelübersetzung aufgenommen hat. Auch die östlichen Kirchen haben es in ihrer Eucharistiefeier, wenn auch in etwas abgewandelter Form. In dieser Doxologie drückt sich die starke Zuversicht der Urgemeinden auf den endgültigen Sieg des Gottesreiches aus, vergleichbar etwa den Huldigungsrufen der Offenbarung (z. B. Offb 7,13; 11,17).¹⁷⁵

Dieser ökumenische Aspekt bildet einen stimmigen Übergang zum Friedensgebet, das sich an den Ruf „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“ anschließt, denn darin wird um die Einheit und den Frieden innerhalb der Kirche gebetet.

¹⁷⁴ BECHER, Friedensgebet, 96.

¹⁷⁵ ADAM, Adolf – HAUNERMANN, Winfried, Grundriss Liturgie, Freiburg – Basel – Wien ¹¹2014, 242f.

3.3 Das Friedensgebet

3.3.1 Heutige Form des Friedensgebetes

In der Grundordnung des Römischen Messbuches (GORM) heißt es unter der Nummer 82:

Es folgt der Friedensritus, in dem die Kirche Frieden und Einheit für sich selbst und die ganze Menschheitsfamilie erfleht und die Gläubigen einander die kirchliche Gemeinschaft und die gegenseitige Liebe bezeugen, ehe sie das Sakrament empfangen.

Was das Friedenszeichen selbst betrifft, ist seine Form von den Bischofskonferenzen entsprechend der Eigenart und den Bräuchen der Völker zu bestimmen. Es ist aber angebracht, dass jeder nur mit den Nächststehenden auf schlichte Weise das Friedenszeichen austauscht.¹⁷⁶

An der entsprechenden Stelle in der AEM² heißt es knapper:

Es folgen Worte und Gesten, in denen die Gläubigen um Frieden und Einheit der Kirche und der gesamten Menschheitsfamilie bitten und einander ihre Liebe bezeugen, ehe sie von dem einen Brot essen.

Die Form des Friedensgrußes soll von den Bischofskonferenzen entsprechend der Eigenart und den Bräuchen der Völker bestimmt werden.¹⁷⁷

In der GORM ist statt von dem „einen Brot“ vom „Sakrament“ die Rede. Neu ist auch die Anweisung, dass der Friedensgruß sich auf die „Nächststehenden“ beschränken und „auf schlichte Weise“ ausgetauscht werden soll.

Die Einheit der Gläubigen wird in der GORM als eine der „Aufgaben des Volkes Gottes“¹⁷⁸ angesehen. So heißt es:

Sie sollen also alle Arten von Individualismus und Spaltung meiden und sich vor Augen halten, dass sie einen einzigen Vater im Himmel haben und deshalb untereinander Brüder sind.¹⁷⁹

¹⁷⁶ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Missale Romanum. Editio Typica Tertia* 2002. Grundordnung des Römischen Messbuches. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007, 57; der Text wird im weiteren Verlauf der Arbeit mit GORM abgekürzt und dazu die entsprechende Nummer im Text angegeben; die Zahlenangabe in der Fußnote bezieht sich auch die entsprechende Seitenzahl in der Vorabpublikation der Deutschen Bischofskonferenz.

¹⁷⁷ Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, Art. 56,b, in: *Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil 1, Das Meßbuch deutsch, für alle Tage des Jahres außer der Karwoche*, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich (Messbuch 1), Einsiedeln u. a. 1975, 34*, im weiteren Verlauf der Arbeit wird dieser Text mit AEM² abgekürzt und die entsprechende Nummer des Dokumentes dazu angegeben.

¹⁷⁸ So die Überschrift II. im 3. Kapitel der GORM.

¹⁷⁹ GORM, 65.

Und weiter in Nr. 96:

Sie sollen vielmehr einen Leib bilden, indem sie Gottes Wort hören und am Gebet und Gesang teilnehmen, besonders aber bei der gemeinsamen Darbringung des Opfers und der gemeinsamen Teilnahme am Tisch des Herrn. Diese Einheit zeigt sich schön in den von den Gläubigen gemeinsam vollzogenen Gebärden und Körperhaltungen.¹⁸⁰

In der von der Kongregation für die Liturgie und die Sakramentenordnung am 25. März 2004 herausgegebenen Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über „einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind“, heißt es in Artikel 73 in Bezug auf den Friedensritus:

Es ist angebracht, „dass jeder in schlichter Weise nur seinen Nachbarn den Friedensgruß gibt“. „Der Priester kann den Friedensgruß den Dienern geben, bleibt aber immer innerhalb des Presbyteriums, um die Feier nicht zu stören. Dies soll er auch beachten, wenn er aus einem vernünftigen Grund einigen wenigen Gläubigen den Friedensgruß entbieten will“. „Die Art des Friedensgrußes soll von den Bischofskonferenzen“, deren Beschluss vom Apostolischen Stuhl rekognosziert werden muss, „entsprechend der Eigenart und den Bräuchen der Völker bestimmt werden“¹⁸¹.

Die Zitate in diesem Text sind der AEM² 82 und 154 entnommen.

Das Friedensgebet wird im aktuellen Messbuch des ordentlichen Römischen Ritus so gebetet:

<i>Domine Iesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis: ne respicias peccata nostra, sed fidem Ecclesiae tuae; eamque secundum voluntatem tuam pacificare et coadunare digneris. Qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.</i> ¹⁸²	Der Herr hat zu seinen Aposteln gesagt: Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Deshalb bitten wir: Herr Jesus Christus, schau nicht auf unsere Sünden, sondern auf den Glauben deiner Kirche und schenke ihr nach deinem Willen Einheit und Frieden. ¹⁸³
---	--

Die lateinische Version des Gebetes ist in seiner Grundform aus dem vorkonziliaren Missale übernommen. Das Gebet ist seit dem 11. Jahrhundert bezeugt und ist ohne grobe Variationen in den meisten Missalien ab dieser Zeit zu finden.¹⁸⁴ Aus den *peccata mea* des Priesters wurde die *peccata nostra* aller Mitfeiernden. Das Gebet war wohl ursprünglich

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ *Redemptionis Sacramentum*, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164), Bonn 2004, 43f., (Art. 73).

¹⁸² MR, 599.

¹⁸³ Messbuch 2, 517.

¹⁸⁴ Corpus Orationum 10, 6739 (CCSL 160/I, 254).

ein priesterliches Privatgebet zur Vorbereitung auf die Kommunion, ist aber nun als offizielles „Präsidual- oder Amtsgebet“ zu verstehen und daher in den Plural gewandt.¹⁸⁵

Ein deutlicher Unterschied zwischen der lateinischen und der deutschen Version ist einerseits, dass im Lateinischen die Gemeinde mit „Amen“ antwortet, im Deutschen nicht – hier ist keine Antwort der Gemeinde vorgesehen – und dass im Lateinischen Christus, der am Altar anwesend ist, direkt angesprochen wird. Das lateinische Gebet ist eigentlich so zu übersetzen:

Herr Jesus Christus, der du zu den Aposteln gesagt hast: Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch: Schau nicht auf unsere Sünden zurück, sondern auf den Glauben deiner Kirche; und gewähre ihr entsprechend deinem Willen, ihr Frieden zu geben und sie zu einigen.¹⁸⁶

Ein Unterschied ist auch, dass das Gebet jetzt als Präsidualgebet mit vernehmbarer Stimme gebetet wird. Nach dem lateinischen Messbuch wird es mit ausgebreiteten Händen gebetet, im deutschen fehlte bislang dagegen eine klare Anweisung zur Haltung der Hände. So hieß es, dass nach dem Embolismus die Hände zu falten seien; vor dem Friedensgruß heißt es, dass dieser mit ausgebreiteten Händen zu geben ist. Daher musste man wohl davon ausgehen, dass das Friedensgebet vom zelebrierenden Priester mit geschlossenen Händen zu beten war. Die GORM bringt hier nun Klarheit. In Nummer 154 heißt es, dass das Friedensgebet „mit ausgebreiteten Händen“ und „laut“ zu beten ist.¹⁸⁷

Das deutsche Messbuch, das als Rubrik schon am Anfang des Gebetes angibt, der „Priester lädt nun mit folgenden oder ähnlichen Worten zum Friedensgebet ein“, bietet im Gegensatz zum lateinischen Missale fakultativ noch weitere Gebetseinladungen, in denen die Christusanrede je nach Zeit des Kirchenjahres oder dem Anlass entsprechend angepasst werden kann. Grundsätzlich steht es dem Priester aber scheinbar frei, auch mit eigenen Worten zum Friedensgebet und zum Friedensgruß einzuladen. Die vorgegebenen Texte beziehen sich jeweils auf die biblischen Erzählungen der gerade begangenen Zeit des Kirchenjahres.¹⁸⁸

¹⁸⁵ EMMINGHAUS, Messe, 276.

¹⁸⁶ Eigene Übersetzung.

¹⁸⁷ GORM, 85.

¹⁸⁸ Vgl. FREILINGER, Christoph – URBANZ, Werner – WEGSCHEIDER, Florian – ZUGMANN, Michael, Der Friedensgruß, in: JEGGLE-MERZ, Birgit – KIRCHSCHLÄGER, Walter – MÜLLER, Jörg (Hgg.), Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 3), Stuttgart 2016, 73–90.

Die Möglichkeit zur Weihnachtszeit lautet:

Als Christus geboren wurde, verkündeten Engel den Frieden auf Erden. Deshalb bitten wir: Herr Jesus Christus, Starker Gott, Friedensfürst, schau nicht auf unsere Sünden ...¹⁸⁹

In der Fastenzeit kann man Folgendes beten:

Christus ist unser Friede und unsere Versöhnung. Deshalb bitten wir: Herr Jesus Christus, schau nicht auf unsere Sünden ...¹⁹⁰

In der Osterzeit lautet der Beginn des Gebetes:

Am Ostertag trat Jesus in die Mitte seiner Jünger und sprach den Friedensgruß. Deshalb bitten wir: Herr Jesus Christus, du Sieger über Sünde und Tod, schau nicht auf unsere Sünden ...¹⁹¹

Am Pfingsttag schließlich betet man:

Unser Herr Jesus Christus hat den Heiligen Geist gesandt, damit er die Kirche aus allen Völkern in Einheit und Liebe zusammenfüge. Deshalb bitten wir: Herr Jesus Christus, schau nicht auf unsere Sünden ...¹⁹²

Die an die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres angepassten Teile des Friedensgebetes sind Eigengut des deutschen Messbuches und finden sich im lateinischen Missale nicht und haben auch in „keinem anderen Sprachgebiet Nachahmer gefunden“¹⁹³. Daher wurde vorgeschlagen, dass eine „Rückkehr zur Regelung des lateinischen Messbuches“ sinnvoll wäre.¹⁹⁴

3.3.2 Historische Aspekte des Friedensgebetes

Mit dem Friedensgebet wechselt die Anrede. Nun wird nicht mehr Gott-Vater angesprochen, sondern Jesus Christus, der in der Brotgestalt anwesend ist. „Es ist die erste förmliche Oration des Ordo missae, die sich an Christus wendet.“¹⁹⁵ Aus der ersten Person Plural wurde in der älteren Version des Gebetes jetzt auch in die erste Person Singular gewechselt. Die Änderung von den *peccata mea*, also den Sünden des Priesters, zu den

¹⁸⁹ Messbuch 2, 517.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd., 518.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ HEINZ, Andreas, Einheit – Frieden – Communio. Die „Grundordnung des Römischen Messbuchs“ (12), der Friedensritus und die Brotbrechung (GORM 82 und 83), in: Gottesdienst 44 (2010) 84f., hier: 84.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ JUNGSMANN, Miss Soll 2, 411.

peccata nostra – unseren Sünden –, ist erst eine Änderung der jüngsten Liturgiereform. Diese beiden Merkmale, Anrede Christi und die Ich-Form, gelten auch für andere Vorbereitungsgebete auf die Kommunion und sprechen für eine jüngere Entstehungszeit dieser Gebete. Möglicherweise waren es eher private Kommuniongebete, die Eingang in die Messe gefunden haben.¹⁹⁶

Das Friedensgebet, das wir jetzt kennen, lässt sich ab dem elften Jahrhundert zunächst in Missalen auf deutschem Gebiet nachweisen.¹⁹⁷

Ein sehr altes liturgisches Friedensgebet ist uns im Stowe Missal, einem wertvollen Sakramentar aus Irland aus dem achten Jahrhundert, überliefert. Dort heißt es:

<i>Pacem mandasti, pacem dedisti, pacem dereliquisti. Pacem tuam, domine, da nobis de coelo et pacificum hunc diem et ceteros dies, vitae nostrae in tua pace disponas.</i> ¹⁹⁸	[Gott,] Du hast [uns] den Frieden anvertraut, du hast den Frieden gegeben, den Frieden hast du zurückgelassen. Gib uns deinen Frieden vom Himmel, Herr, und du mögest diesen friedlichen Tag und die übrigen Tage unseres Lebens in deinem Frieden einrichten. ¹⁹⁹
--	---

Ein ebenfalls älteres überliefertes Friedensgebet, das bis in das zehnte Jahrhundert verbreitet war, findet sich im Sacramentarium Fuldense und ist mit *Oratio ante osculum* überschrieben. Es lautet:

<i>Qui es omnium Deus et dominator, fac nos pacificando digne operari in hora ista, amator humanitatis, ut emundatos ob omni dolo et simulatione suscipias nos invicem in osculo et dilectione sancta, in quo manet vera pacificatio et caritas et unitatis coniunctio.</i> ²⁰⁰	Der du Gott und Herr aller bist, gewähre, dass wir, indem wir Frieden schließen, in dieser Stunde würdig Gott dienen, Du Liebhaber der Menschheit, damit du uns von jeder List und Täuschung befreist, dorthin aufnimmst gegenseitig in Kuss und heiliger Fürsorge, wo die wahre Friedensstiftung, Barmherzigkeit und Verbindung zur Einheit ruht. ²⁰¹
--	---

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 428.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 411; Corpus Orationum 10, 6739 (CCSL 160/I, 254).

¹⁹⁸ The Stowe Missal, in: WARNER, George, The Stowe Missal. Printed Text with Introduction, Index of Liturgical Forms and nine plates of the Metal Cover and the Stowe St. John, London 1915, 1–39, hier:17; Corpus Orationum 10, 6738 (CCSL 160/I, 254).

¹⁹⁹ Eigene Übersetzung.

²⁰⁰ RICHTER, Georg (Hg.), Sacramentarium Fuldense Saeculi X. (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 9), Fulda 1912, 4.

²⁰¹ Eigene Übersetzung.

3.3.3 Theologie des Friedensgebetes

Das Subjekt des Friedensgebetes ist in seiner neueren Version nicht mehr der zelebrierende Priester, sondern das „Wir“ der versammelten Gemeinde. Die Konsequenzen dieser Änderung von der ersten Person Singular in die erste Person Plural hat Joseph RATZINGER so beschrieben: es hätte einen wohlbedachten Sinn gehabt, dass dem Glauben der Kirche die persönlichen Sünden des Einzelnen und besonders auch des zelebrierenden Priesters gegenübergestellt wurde. „Darin liegt ein Hinweis auf jene Notwendigkeit des persönlichen Eingeständnisses der eigenen Schuld, auf jene Unerlässlichkeit der persönlichen Bekehrung, die heute hingegen oft hinter der anonymen Masse des ‚Wir‘, der Gruppe, des ‚Systems‘, der Menschheit verschwindet, wo alle sündigen und folglich am Ende keiner gesündigt zu haben scheint.“²⁰² Auf diese Weise würde sich der Sinn für die persönliche Verantwortlichkeit des Einzelnen auflösen. Auch wenn die neue Version auch Richtiges zum Ausdruck bringt, dass nämlich „das Ich und das Wir ineinandergreifen“, so darf doch bei der Betonung des Wir das Ich nicht übersehen werden.²⁰³ Jedenfalls sieht das Gebet den Glauben der Kirche die Sünden der Menschen übertreffend.

Die Sünden werden als Gegenmacht gegen den Frieden gesehen. Um Frieden zu erhalten, müssen die Sünden vergeben werden.

Die Hoffnung dieses Gebetes stützt sich auf von Jesus selbst zurückgehende Verheißungen: Die Formulierung „*Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis*“ ist ein wortgetreues Zitat von Joh 14,27 aus der Vulgata. Der ganze Vers lautet: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt gebe ich euch. Euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht.“ Diese Sätze wurden im Abendmahlssaal gesprochen, haben also schon von ihrem Ursprung her einen Bezug zur Eucharistie. Sie sind Teil der sogenannten ‚Abschiedsreden‘ Jesu und sind somit mit dem Thema ‚Einheit‘ verbunden, das eine zentrale Bedeutung in diesen Reden hat (vgl. Joh 17,20-26) und auch Inhalt des Friedensgebetes ist („... nach deinem Willen Einheit und Frieden.“). Der Frieden wird noch einmal in Joh 17,33 erwähnt: „Dies habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt.“

²⁰² RATZINGER, Joseph, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, Freiburg – Basel – Wien 2007, 51.

²⁰³ Vgl. ebd., 50–53.

Jesus verabschiedet sich von den Jüngern also „mit der Gabe des Friedens“. Friede ist „eschatologisches Heil“ (vgl. Jes 52,7; Ez 37,26). Mit dem Kommen Jesu wird dieses Gut „den Menschen angeboten und geschenkt“ (vgl. Lk 2,14; 19,38.42; Apg 10,36). Bei der Verkündigung im Auftrag Jesu wird Friede verbreitet (vgl. Lk 10,5f.; Mt 10,13). Der Friede, den Jesus hier gibt, ist dann auch die betonte Gabe des Auferstandenen an die junge Kirche (vgl. Joh 20,19.21.26). „Jesus gibt den Jüngern seinen Frieden nicht speziell für die Zeit seiner Passion, sondern für die ganze folgende Zeit.“ Der Friede ist „sein bleibendes Geschenk“²⁰⁴.

Die doppelte Zusage des Friedens, einmal als Hinterlassenschaft des Herrn und einmal als Gabe, könnte man auch so deuten: einmal geht es um den hinterlassenen Frieden, der einmal der Kirche und der Welt gegeben worden ist. Und einmal geht es um den Frieden als je neue Gabe, nachdem der hinterlassene Friede von Menschen ge- oder gar zerstört worden ist.²⁰⁵

Auch die den unterschiedlichen Zeiten im Kirchenjahr angepassten Möglichkeiten im deutschen Messbuch beziehen sich auf biblische Stellen:

Die alternative Form zu Weihnachten bezieht sich auf die Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten durch die Engel (Lk 2,14). Jesus wird dann als „Starker Gott“ und als „Friedensfürst“ angesprochen. Diese beiden Formulierungen stammen aus Jes 9,5. Jes 9,1-6 ist ein prophetischer Text, der die Geburt eines göttlichen Kindes verheißt. Dieser Text wurde messianisch auf Christus gedeutet. Der Messias wird darin als Friedensbringer beschrieben: „Seine Herrschaft ist groß und der Friede hat kein Ende“ (Jes 9,6).

Die Anpassung des Friedensgebetes in der Fastenzeit ist Eph 2,14 entnommen: „Er (Christus) ist unser Friede.“ Jesus wird in diesem Gebet direkt als „unser Friede und unsere Versöhnung“ angesprochen.

Die Option der Osterzeit nimmt auf den dreimaligen Friedensgruß des Auferstandenen in Joh 20,19.21.26 (vgl. Lk 24,36) Bezug.

Das Friedensgebet am Pfingsttag schließlich nimmt inhaltlich die Pfingsterzählung in Apg 2,1-13 auf und beschreibt den Heiligen Geist als den, der Menschen aus allen Völkern in der Kirche zu „Einheit und Liebe“ zusammenfügt. Zu bedenken ist, dass die Gabe

²⁰⁴ SCHNACKENBURG, Rudolf, Das Johannesevangelium. Dritter Teil. Kommentar zu Kapitel 13–21 (HThK.NT 9), Freiburg i. Br. 2000, 96.

²⁰⁵ Eine theologische Deutung des Friedensgebetes auch in: ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.), „Der Friede sei mit dir!“ Eine geistliche Handreichung zum Friedensritus in der Feier der Heiligen Messe (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 19), Salzburg 2016, 18f.

des Heiligen Geistes im Johannesevangelium (Joh 20,22) im Kontext dieses Textes deutlich mit dem Frieden und mit der Vergebung der Sünden verbunden ist.

Die Sünde wird in dem Gebet als die Gegenmacht zu Frieden und Einheit gesehen. Der Herr möge nicht auf die Sünden der Beter schauen, da diese den Frieden immer wieder in Gefahr bringen und zerstören können. Vielmehr soll Jesus auf den Glauben seiner Kirche schauen.

Mit dem Gedanken an den Frieden wird die Bitte um Einheit verbunden. „Einheit und Frieden“ der Kirche entsprechen dem Willen Jesu. Wieder ein Gedanke, der den ‚Abschiedsreden‘ Jesu zugehört (vgl. Joh 17,20-26).

Das Gebet spricht davon, dass Jesus seiner Kirche „Einheit und Frieden“ geben möge. Und zwar „nach deinem Willen“, „*secundum voluntatem tuam*“. Diese Formulierung ist nicht so zu verstehen, als ob man sagen würde, der Herr möge seiner Kirche Einheit und Frieden gewähren, wenn es seinem Willen entspräche, sondern so, dass der Herr seiner Kirche Einheit und Frieden schenken möge, gemäß seinem Willen. Es ist der Wille Jesu, dass in seiner Kirche Einheit und Frieden besteht, wie wir aus den Abschiedsreden im Johannesevangelium wissen. Gemäß diesem seinem Willen soll er gegen alle spalterischen menschlichen Aktivitäten Frieden und Einheit gewähren.

Das lateinische Gebet spricht Christus direkt an, das deutsche hingegen spricht zur Gemeinde über Jesus. Daher ist die übersetzte Version von Thomas SCHNITZLER ein „deutsches Proprium“²⁰⁶ genannt worden. Das deutsche Gebet teile sich auf „in eine Ansage und in eine Bitte“.²⁰⁷ Diese Umdeutung sei deshalb gemacht worden, um Jesus eine „Belehrung“ darüber zu ersparen, was er einmal gesagt hat. SCHNITZLER hält dies für „gelingen“²⁰⁸.

Nun wird im deutschen Messbuch nicht mehr Christus belehrt, sondern die Gemeinde. Jedoch kann man in der lateinischen Version auch etwas anderes als „Belehrung“ sehen. Es ist weithin üblich, dass in liturgischen Gebeten der Heilstaten Gottes bzw. Jesu Christi anamnetisch gedacht wird. Das Gedächtnis, die Memoria, an die Heilstaten wird dadurch erneuert und die Gläubigen berufen sich erinnernd im Gebet darauf. Das, was im ersten

²⁰⁶ SCHNITZLER, Thomas, Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier, Freiburg – Basel – Wien 1976, 182.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Ebd., 183.

Teil des Friedensgebetes also geschieht, ist „Anamnese“. Die Zusage Jesu aus Joh 14,27 wird in Erinnerung gebracht. Die deutsche Übersetzung „nimmt dem Gebet den anamnethischen Teil“²⁰⁹.

Diese Unterschiede zwischen der Version des Friedensgebetes im lateinischen und im deutschen Messbuch sind aber auch so gedeutet worden: die „anamnetische Erweiterung der Christus-Anrede in der lateinischen Version ist [im deutschen Text] aufgelöst in eine Monition“.²¹⁰ Dieses „Auflösen der Oration“ sei auch der Grund, warum „im deutschen Messbuch auf die Orantenhaltung verzichtet wird“ und warum auch die „Mittlerformel und die das Gebet abschließende Amen-Akklamation der ganzen Versammlung“²¹¹ fehle. Im Friedensgebet kann man auch eine ökumenische Dimension erkennen. Es wird um den Frieden und die Einheit der Kirche gebetet. „Nirgendwo schmerzt die Tatsache einer getrennten Christenheit mehr.“²¹² Die innere Ausrichtung bleibt über die Kirche hinaus auf die ganze Welt hin in die die Kirche als Gemeinschaft des Friedens hinein gesandt ist. In dem Gebet um Einheit und Frieden der Kirche liegen auch die Bitte und die Hoffnung, dass die Spaltungen innerhalb der einen Christenheit überwunden werden und dass so das Zeugnis der Einheit dann umso deutlicher vor der Welt strahlt.

3.4 Friedenswunsch und Friedensgruß

3.4.1 Heutige Gestalt

Nach dem Friedensgebet wendet sich der Priester der Gemeinde zu und verkündet den Frieden. Die Rubrik sagt dazu Folgendes:

Sacerdos, ad populum conversus, extendens et iungens manus, subdit: Der Gemeinde zugewandt, breitet der Priester die Hände aus und singt oder spricht:

*Pax Domini sit semper vobiscum.*²¹³ Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch.²¹⁴

²⁰⁹ HEINZ, Andreas, Das Friedensgebet in der römischen Messe, in: NAGEL, Eduard u. a. (Hgg.), Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1, Freiburg – Basel – Wien 1996, 39–54, hier: 50.

²¹⁰ ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.), Friede sei mit dir, 16.

²¹¹ Ebd., Anm. 9.

²¹² DUFFRER, Günter, Kommunion und Entlassung, in: Gottesdienst 3 (1969) 174f., hier: 175.

²¹³ MR, 600.

²¹⁴ Messbuch 2, 518.

Bei diesen Worten „breitet er die Hände aus und faltet sie wieder“²¹⁵. Dieser Gestus kann als eine angedeutete Umarmung angesehen werden.²¹⁶

Die Gemeinde antwortet mit „*Et cum spiritu tuo.*“ bzw. mit „Und mit deinem Geiste.“ Diesem Friedenswunsch entspricht das „*Pax Domini sit semper vobiscum. Et cum spiritu tuo*“, das der Priester in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus beim Einsenken des kleinen Partikels der Hostie in den Kelch singt oder betet. Das *Pax Domini* war schon in frühester Zeit die Aufforderung an die Gläubigen, einander den Friedenskuss zu geben.²¹⁷

Pax Domini sit semper vobiscum ist eine konjunktivische Formulierung. Der Friede sei immer mit euch. Der Friedensgruß bezieht sich „stärker auf das Noch-Nicht des göttlichen Friedens, man kann auch sagen: auf die aktuelle Lebenswirklichkeit.“ Denn dem grundsätzlich schon geschenkten Frieden von Gott durch Jesus Christus steht noch die Erfahrung entgegen, dass dieser sich im Alltag der Menschen nicht immer so erfahren lässt. Auch „im engeren Umfeld“ erlebt man „Unfrieden, Zerwürfnis und Feindschaft“.²¹⁸ Der so im Konjunktiv formulierte Friedenswunsch lässt sich „in jede menschliche Situation hineinsagen“, gerade auch dort, „wo aufgrund der Defizienzerfahrung die Sehnsucht nach Frieden groß geworden ist“²¹⁹.

In der Allgemeinen Einführung des Römischen Messbuches (AEM²) Nr. 112 heißt es bei der Stelle, an der das Friedensgebet gesprochen und der Friedensgruß gegeben wird:

Der Priester spricht vernehmlich: „Der Herr hat zu seinen Aposteln gesagt“. Zum Friedensgruß: „Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch“ breitet er die Hände aus und faltet sie wieder. Die Gemeinde antwortet: „Und mit deinem Geiste.“ Der Priester kann dann zum Friedensgruß auffordern, worauf alle entsprechend den örtlichen Gewohnheiten in einem entsprechenden Zeichen einander Frieden und Bruderliebe bezeugen. Der Priester kann den Altardienern den Friedensgruß geben.²²⁰

Die entsprechenden Anweisungen in der GORM, Nr. 154 lauten:

Dann spricht der Priester mit ausgebreiteten Händen laut das Gebet: Herr Jesus Christus, du hast zu deinen Aposteln gesagt (Domine Iesu Christe, qui dixisti). Ist es beendet, verkündet er, dem Volk zugewandt, den Frieden, indem er spricht: Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch (*Pax Domini sit semper vobiscum*). Dabei breitet er die Hände aus und faltet sie wieder. Das Volk antwortet: Und mit deinem Geiste (*Et cum spiritu tuo*). Danach

²¹⁵ AEM², 112 (Messbuch 1, 42*).

²¹⁶ Vgl. BERGER, Rupert, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg i. Br. 1990, 153.

²¹⁷ Vgl. JUNGSMANN, Miss Soll 2, 399.

²¹⁸ ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.), Friede sei mit dir, 21f.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ AEM², 112 (Messbuch 1, 42*).

fügt der Priester gegebenenfalls hinzu: Gebt euch ein Zeichen des Friedens (*Offerte vobis pacem*).

Der Priester kann den liturgischen Diensten den Friedensgruß geben, wobei er jedoch immer innerhalb des Altarraumes bleibt, damit die Feier nicht gestört wird. So hat er es auch zu halten, wenn er aus einem vernünftigen Grund einigen wenigen Gläubigen den Friedensgruß geben will. Alle aber bezeugen einander Frieden, Gemeinschaft und Liebe entsprechend den von der Bischofskonferenz festgelegten Regelungen. Wenn man den Friedensgruß gibt, kann man sagen: Der Friede des Herrn sei immer mit dir (*Pax Domini sit semper tecum*), worauf mit Amen geantwortet wird.²²¹

Die GORM entwickelt die AEM² weiter. Noch deutlicher als bisher ist, dass das Messbuch von einer Zelebration ausgeht, in welcher der Priester nicht grundsätzlich dem Volk zugewandt ist. Denn nur dann macht die Anweisung, dass der Friedenswunsch „dem Volk zugewandt“ gegeben werden soll, Sinn. Mit der Hinwendung zum Volk soll wohl die besondere Bedeutung des Friedenswunsches unterstrichen werden.

Neu ist auch die Übersetzung von *Offerte vobis pacem*. Diese lautet nicht mehr „Gebt euch ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung“, sondern nur mehr „Gebt euch ein Zeichen des Friedens.“ Man darf wohl davon ausgehen, dass in der Neuauflage des deutschen Messbuches auch im *Ordo Missae* diese Übersetzung Verwendung finden wird. Das ist sprachlich sicher besser, ist doch in der lateinischen Form von ‚Versöhnung‘ keine Rede. Trotzdem wäre ein Verzicht auf das ‚Zeichen‘ wünschenswert gewesen. Die lateinische Aufforderung heißt wörtlich übersetzt: „Gebt einander Frieden.“ ‚Frieden‘ ist doch mehr, als nur ein ‚Zeichen des Friedens‘.

Neu ist in der GORM auch die klare Anweisung an den Priester bei einem eventuellen Friedensgruß innerhalb des Altarraumes zu bleiben. Ein Verlassen desselben würde zu einer Störung führen.

Genau geregelt ist nun auch der Ablauf innerhalb einer Messe mit Diakon unter GORM Nr. 181:

Nachdem der Priester das Friedensgebet gesprochen, Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch (*Pax Domini sit semper vobiscum*) gesagt hat und das Volk geantwortet hat: Und mit deinem Geiste (*Et cum spiritu tuo*), läßt der Diakon gegebenenfalls zum Friedensgruß ein, indem er mit gefalteten Händen und dem Volk zugewandt spricht: Gebt euch ein Zeichen des Friedens (*Offerte vobis pacem*). Er selbst empfängt vom Priester den Friedensgruß und kann ihn denen, die näher bei ihm stehen und einen liturgischen Dienst ausüben geben.²²²

²²¹ GORM, 85.

²²² Ebd., 93.

Die AEM² Nr. 136 war hier weniger klar:

Nach dem Friedensgebet des Priesters und den Worten „Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch“, auf welche die Gemeinde antwortet: „Und mit deinem Geiste“, spricht der Diakon gegebenenfalls die Einladung zum Friedensgruß: „Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung.“ Der Diakon empfängt vom Priester den Friedensgruß und kann ihn den in seiner Nähe stehenden Altardienern weitergeben.²²³

Neu ist die Anweisung an den Diakon, die Hände bei der Aufforderung zum Friedensgruß gefaltet zu lassen. Streng genommen gibt es sowohl nach der AEM² als auch nach der GORM nur einen Friedensgruß zwischen zelebrierendem Priester und Diakon, der dann seinerseits an die nahestehenden liturgischen Dienste weitergegeben werden kann.

In Messen, die in Konzelebration gefeiert werden, ist der Ablauf in der GORM Nr. 239 wie folgt beschrieben:

Nach der Aufforderung des Diakons oder, wenn kein Diakon anwesend ist, nach der Aufforderung eines Konzelebranten: Gebt euch ein Zeichen des Friedens (Offerte vobis pacem) geben alle einander den Friedensgruß. Die dem Hauptzelebranten näher Stehenden erhalten den Friedensgruß von ihm vor dem Diakon.²²⁴

Die entsprechende Stelle in der AEM² Nr. 194:

Der Diakon oder ein Konzelebrant spricht die Einladung „Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung.“ Dann geben alle einander den Friedensgruß. Die dem Hauptzelebranten am nächsten Stehenden erhalten den Friedensgruß vom Diakon.²²⁵

Geändert ist in der GORM, dass nunmehr die dem Hauptzelebranten näher Stehenden den Friedensgruß vor dem Diakon erhalten.

Der Gruß des Priesters erinnert an das dreimalige „*Pax vobis*“ des Auferstandenen in Joh 20. Der Gruß des Auferstandenen entspricht der Verheißung von Joh 14,27 (vgl. Joh 16,33). Zuvor wird Frieden verheißen, dann wird Frieden gegeben. Der liturgische Gruß bezieht sich insofern auch auf das zuvor gesprochene Friedensgebet, das ja Joh 14,27 zitiert hat. Vermutlich hat die Formel aber noch ältere profane Wurzeln, die auch in semitischen Sprachen weiterleben (vgl. das hebräische *shalom* und das arabische *salam alaikum*).²²⁶

²²³ AEM², 136 (Messbuch 1, 44*).

²²⁴ GORM, 109.

²²⁵ AEM², 194 (Messbuch 1, 49*).

²²⁶ Vgl. EMMINGHAUS, Messe, 276.

Dieser Friedensgruß ist mit dem *Orate fratres* und dem *Ecce agnus Dei* eine von nur drei Stellen in der Messe, in der der Zelebrant jedenfalls, also auch, wenn die Messe an einem sogenannten Hochaltar gefeiert wird, sich der mitfeiernden Gemeinde zuwendet. Besondere Feierlichkeit erhält dieser Friedensgruß dadurch, dass er in der Regel gesungen werden soll. Der Text ist im deutschen Messbuch nur mit einer Melodie angegeben. Somit ist dieser Akt der Liturgie besonders hervorgehoben und seine Bedeutung unterstrichen.

Nach diesem Teil der Messe kann der Priester oder der Diakon zu einem Friedensgruß auffordern:

Deinde, pro opportunitate, diaconus vel sacerdos, subiungit. Der Diakon oder der Priester kann dazu auffordern, in einer den örtlichen Gewohnheiten entsprechenden Weise einander die Bereitschaft zu Frieden und Versöhnung zu bekunden; etwa:

*Offerte vobis pacem.*²²⁷ Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung.²²⁸

Es handelt sich hier um eine ‚Kann-Bestimmung‘. Die Aufforderung zum Friedensgruß kann gegeben werden, muss aber nicht. Kommunion bedeutet nicht nur die Vereinigung jedes Einzelnen mit Christus, dem Haupt, sondern „auch die Vereinigung mit seinem Leib, den Brüdern und Schwestern in Christus“²²⁹.

Der lateinische Text ist wörtlich mit „Gebt Euch den Frieden!“ zu übersetzen. Das deutsche Messbuch erweitert durch „ein Zeichen des Friedens“ und durch „Versöhnung“ und setzt damit auch einen anderen theologischen Akzent. Im Lateinischen ist weder von einem „Zeichen“ noch von einer „Versöhnung“ die Rede. Auch muss man sich in der Praxis die Frage stellen, ob zwischen den mehr oder weniger zufällig nebeneinander sitzenden Personen in einer Kirchenbank überhaupt eine Versöhnung notwendig ist.

Die Frage nach der Versöhnung als einer Voraussetzung für die Eucharistiefeier (vgl. Mt 5,23f.) ist nicht nur wichtig für die Frage nach der Position des Friedensgrußes. Es geht hier darum, ob Versöhnung nicht schon vorher geschehen hätte müssen und es beim Frie-

²²⁷ MR, 600.

²²⁸ Messbuch 2, 519.

²²⁹ LENGELING, Emil Joseph, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier (Lebendiger Gottesdienst 17), Münster 1971, 241.

densgruß nicht vielmehr um die Weitergabe eines in der Eucharistiefeyer gegebenen Heilsgutes geht als um Versöhnung mit den Mitfeiernden.

Die lateinische Version scheint davon auszugehen, dass von dem am Altar gegenwärtigen Opfer Christi der Friede als gegenwärtiges Gut ausgeht und weitergegeben wird. Beim Frieden handelt es sich um ein von Gott gegebenes Gut, das geschenkt und weitergegeben wird. Die deutsche Version verkürzt diese Sicht. Nicht Frieden wird hier weitergegeben, sondern nur ein „Zeichen des Friedens“. Es scheint eher um eine zwischenmenschliche Gestik zu gehen. Der lateinische Text spricht eher von einer Friedensweitergabe, der deutsche eher von einem Friedensgruß. Es erhebt sich hier also die Frage, ob in der Eucharistiefeyer Frieden selbst weitergegeben wird oder ob die anwesenden Menschen nur ein Zeichen des Friedens einander entgegenbringen.

Interessant ist, dass in der ersten deutschsprachigen Übersetzung des Ordo Missae von 1969 die Aufforderung zum Friedensgruß nicht übersetzt war. Und auch in der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch lesen wir nichts von Versöhnung: „Es folgen Worte und Gesten, in denen die Gläubigen um Frieden und Einheit der Kirche und der gesamten Menschheitsfamilie bitten und einander ihre Liebe bezeugen, ehe sie von dem einen Brot essen.“²³⁰

Die ursprünglichen Übersetzungsvorschläge lauteten dann: „Grüßt (Wir grüßen) einander im Frieden Christi.“ und: „Entbietet (Wir entbieten) einander den Friedensgruß.“²³¹ Diese beiden Formeln überzeugten die Bischöfe des deutschen Sprachraums offenbar nicht. „Es ist nicht mehr festzustellen, auf wessen Vorschlag der Versöhnungszusatz in die Aufforderungsformel und die Deutung des Friedenszeichens hineinkam.“²³² Da es sich aber im Deutschen ja ohnehin nur um einen rubrikalen Vorschlag handelt, indem ja gesagt wird, dass „etwa“ so zum Friedensgruß aufgefordert werden „kann“, ist es ja möglich, auch ‚Gebt einander ein Zeichen des Friedens‘ oder überhaupt ‚Gebt einander den Frieden‘ als Aufforderung zum Friedensgruß zu sagen. Dies würde dem Sinn der lateinischen Aufforderung jedenfalls besser entsprechen.

Den Friedensgruß nur als eine „Gebärde des Respekts und des Zueinandergehörens“ zu verstehen, welche die „horizontale Dimension der eucharistischen Feier“ akzentuiere²³³, ist jedenfalls ein grobes Missverständnis.

²³⁰ AEM², 56b (Messbuch I, 34*).

²³¹ WAIBEL, Artur, Ein Zeichen der Versöhnung?, in: Gottesdienst 44 (2010) 54.

²³² Ebd.

²³³ FISCHER, Fortschritt, 609.

Interessant ist auch der Vergleich der Rubriken im lateinischen und im deutschen Missale im Zusammenhang mit dem Friedensgruß:

Deinde, pro opportunitate, diaconus, vel sacerdos, subiungit:

Der Diakon oder der Priester kann dazu auffordern, in einer den örtlichen Gewohnheiten entsprechenden Weise einander die Bereitschaft zu Frieden und Versöhnung zu bekunden; etwa:

Offerte vobis pacem.

Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung.

Danach:

*Et omnes, iuxta locorum consuetudinis, pacem, communionem et caritatem sibi invicem significat; sacerdos pacem dat diacono vel ministro.*²³⁴

Danach:

In diesem Fall entbietet der Priester selbst dem Diakon oder einem Ministranten (Akolythen) den Friedensgruß.²³⁵

Im Deutschen ist die Rubrik durch das „etwa“ vor der Aufforderung zum Friedensgruß ergänzt. Auch hier ist im lateinischen Text nicht von Versöhnung die Rede, sondern alle sollen einander, den örtlichen Gewohnheiten entsprechend, gegenseitig Frieden (*pax*), Gemeinschaft (*communio*) und Liebe (*caritas*) zeichenhaft zum Ausdruck bringen. Zu beachten ist die klare Anweisung, dass der Priester nur dem Diakon oder einem – sowohl im lateinischen als auch im deutschen Messbuch ist die Einzahl zu finden – Ministranten den Frieden bzw. im Deutschen den Friedensgruß gibt. Noch einmal kommt hier die unterschiedliche Akzentuierung zum Ausdruck: Im Lateinischen gibt der Priester den Frieden selbst weiter. Im Deutschen nur einen Friedensgruß.

Betont wurde, dass der Friede „einander“ (*invicem*) gegeben wird. Der Friedensgruß würde so die „horizontale Dimension der *communio* in Christus“ anzeigen.²³⁶ Daher würde sich eine Betonung darauf ableiten, dass „alle Getauften Friedensträger/innen sind und sie einander Frieden bekunden“. Daher müsse der Friede auch nicht „vom Altar aus zu den übrigen Gläubigen ‚gebracht‘ werden – weder vom Priester direkt noch vermittelt durch Ministrantinnen und Ministranten“²³⁷.

Die Allgemeine Einführung in das Messbuch bestimmt: „Der Diakon empfängt vom Priester den Friedensgruß und kann ihn an in seiner Nähe stehende Altardiener weitergeben.“²³⁸

²³⁴ MR, 600.

²³⁵ Messbuch 2, 519.

²³⁶ ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.), Friede sei mit dir, 23.

²³⁷ Ebd., 25.

²³⁸ AEM², 137 (Messbuch 1, 44*).

Im Falle einer in Konzelebration gefeierten Messe empfangen die dem Hauptzelebranten am nächsten Stehenden „den Friedensgruß von ihm vor dem Diakon“²³⁹.

Die Weitergabe des Friedensgrußes erfolgt durch ein ortsübliches Zeichen mit dem in den Singular gewandten Friedensgruß „*Pax tecum – Et cum spiritu tuo*“ bzw. „Der Friede sei mit dir – Und mit deinem Geiste.“

In der Allgemeinen Einführung zum Messbuch heißt es unter der Nummer 56. b):

Es folgen Worte und Gesten, in denen die Gläubigen um Frieden und Einheit der Kirche und der gesamten Menschheitsfamilie bitten und einander ihre Liebe bezeugen, ehe sie von dem einen Brot essen. Die Form des Friedensgrußes soll von den Bischofskonferenzen entsprechend den Eigenarten und den Bräuchen der Völker bestimmt werden.²⁴⁰

Im ‚Zeremoniale für die Bischöfe‘ wird der Friedenskuss unter den Nummern 99. bis 103. geregelt:

99. Nachdem der Diakon gesagt hat: „Gebt einander ein Zeichen des Friedens ...“, gibt der Bischof zumindest den beiden ihm zunächst stehenden Konzelebranten und dann einem Diakon den Friedensgruß.

100. Inzwischen geben sich die Konzelebranten und Diakone und alle anderen, die einen besonderen liturgischen Dienst ausüben, aber auch die eventuell anwesenden Bischöfe gegenseitig in gleicher Weise den Friedensgruß.

Wenn der Bischof den Vorsitz führt, ohne selbst zu zelebrieren, gibt er den Friedensgruß den ihm assistierenden Kanonikern, Priestern oder Diakonen.

101. Auch die anderen Gläubigen geben einander den Friedensgruß in der Form, die von der Bischofskonferenz festgelegt ist.

102. Wenn das Staatsoberhaupt von Amts wegen zum Gottesdienst gekommen ist, geht der Diakon oder einer der Konzelebranten zu ihm und gibt ihm den Friedensgruß nach der örtlichen Gewohnheit.

103. Wenn man sich gegenseitig den Friedensgruß gibt, kann man sprechen: „Der Friede sei mit dir“; worauf geantwortet wird: „Und mit deinem Geiste“. Man kann jedoch auch entsprechend den örtlichen Gewohnheiten andere Worte verwenden.²⁴¹

Eine „detaillierte Beschreibung der Weitergabe des Kusses an Altarassistenz und Chor“ fehlt hier und auch sonst.²⁴²

²³⁹ AEM², 194 (Messbuch 1, 49*).

²⁴⁰ AEM², 56b (Messbuch 1, 34*).

²⁴¹ Zeremoniale für die Bischöfe, Solothurn u. a. 1998, 43f.; vgl. Caeremoniale Episcoporum, Vatikanstadt 1984, 34.

²⁴² LENGELING, Ordnung, 294.

Die unterschiedlichen liturgischen Traditionen kennen verschiedene Formen der Weitergabe des Friedens. In der koptischen Tradition verbeugen sich die neben einander stehenden Gläubigen voreinander, um dann jeweils einander die Hände zu berühren. Bei den Maroniten legt man die Hände zusammen. Der Nachbar umschließt mit seinen Händen die gefalteten Hände des Nächsten und führt sie dann an die Lippen.²⁴³

In Europa ist meist ein Reichen der Hände („Händeschütteln“) üblich. „Der Handschlag ist in unserer Gesellschaft allgemein ein Ausdruck der Verbundenheit, der Anteilnahme, der Zustimmung und Bejahung, ein Zeichen auch der Verlässlichkeit und der Beteuerung.“ Das Reichen der Hände kann aber auch als ein „Zeichen der Versöhnung bzw. der Vergebungsbereitschaft“²⁴⁴ verstanden werden. „Das entspricht ganz der Bedeutung des Friedenszeichens und ist so eine sinnenfällige rituelle Verbindung und Verdichtung alltäglicher Zeichenvollzüge in der Liturgie.“²⁴⁵

Unter Klerikern wird auch weiter die angedeutete Umarmung praktiziert, mit der der Friedensgruß ausgetauscht wird. Möglich ist auch die Form, dass der Friede vom zelebrierenden Priester ausgehend an alle weitergegeben wird, wodurch gleichsam „kaskadenartig“²⁴⁶ eine Kette vom Altar weg zu allen Anwesenden entsteht.

Die erste Bischofskonferenz, die um eine Anpassung des Friedenskusses an die landesüblichen Kulturformen bat, war die Bischofskonferenz Thailands. Schon 1967 wurde dort der „Thai“-Gestus als Friedensgruß eingeführt. Dieser Gestus besteht darin, „dass man den Altar oder das Evangelienbuch mit den vor der Stirne gefalteten Händen berührt“²⁴⁷. In zahlreichen asiatischen Ländern sind ähnliche Gesten verbreitet. In Indien verbeugen sich Priester und Gemeinde mit gefalteten Händen voreinander und dann jeweils vor dem rechten und dem linken Nachbarn, was den indischen Gruß-Sitten entspricht.

Kein Friedensgruß ist – wie auch schon früher²⁴⁸ – am Karfreitag vorgesehen, obwohl eine Kommunionfeier mit Spendung der Eucharistie stattfindet. Der Grund liegt vermutlich darin, dass hier die Erinnerung an den Judaskuss im Vordergrund steht.

²⁴³ Vgl. BÜRKI, Bruno, *Osculum pacis – ein Zeichen im Gottesdienst heute*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 31 (1987/88) 84–88, hier: 85f.

²⁴⁴ ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.), *Friede sei mit dir*, 22.

²⁴⁵ Ebd., 23.

²⁴⁶ SCHUHMACHER, Thomas, *Friede – nicht wie die Welt ihn gibt. Der tiefe Sinn des Friedensritus*, in: *Gottesdienst* 43 (2009) 185–187, hier: 187.

²⁴⁷ BUGNINI, Annibale, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1988, 290.

²⁴⁸ MR (1962), 161–181.

3.4.2 Historische Aspekte zum *osculum pacis*

3.4.2.1 Zum Kuss in den Religionen

Der Kuss ist eine anthropologische Urkomponente. Ganz geklärt ist seine Herkunft nicht. Vorformen des Kusses finden sich aber schon bei Primaten. Der menschliche Lippenkuss ist vermutlich „eine ritualisierte Mund-zu-Mund-Fütterung“²⁴⁹.

Kuss ist aber nicht gleich Kuss. „Schon im Lateinischen finden wir eine feine verbale Differenzierung von Küssen. So wurde *osculum* der zeremonielle, mit *basium* der ‚normale‘ und mit *suavium* der vulgäre Kuss benannt.“²⁵⁰

Etymologisch hängen die Wörter für Kuss und Gebet bzw. küssen und beten in den alten Sprachen zusammen. Demnach heißt „der griechische Terminus für ‚anbeten‘ (*προσκυνεῖν*) ursprünglich ‚küssen““. Und der lateinische Terminus ‚adorare‘ – ‚anbeten‘ hätte seine sprachliche Wurzel in ‚ad os manum movere‘, also ‚den Mund über der Hand bewegen‘, was auf den Handkuss verweisen würde.²⁵¹ Ad-orare scheint also sprachlich mit ‚ad os movere‘ – ‚zum Mund bewegen‘, also ‚küssen‘, in der Wurzel zusammenzuhängen.

Mit dem Kuss in den Religionen dürfte in der Frühzeit die Vorstellung von einer Kraftübertragung der geküssten Person oder des geküssten heiligen Gegenstandes auf den Küssenden eine große Rolle gespielt haben. Der Mensch nimmt durch einen Kuss die Kraft bzw. die göttliche Macht des Geküssten in sich auf.²⁵² Solche Vorstellungen mögen in dem in Gen 50,1 beschriebenen Kuss Josefs an seinen verstorbenen Vater Jakob, oder noch deutlicher bei der Erweckung eines toten Kindes durch Samuel in 2 Kön 4,34 (vgl. 1 Kön 17,21f.) durch Auflegen des Mundes auf den Mund des Toten, eine Rolle gespielt haben. Auch später werden Heilungswunder durch den Empfang eines Kusses eines Heiligen oder durch das Küssen einer heiligen Person oder eines heiligen Gegenstandes beschrieben.²⁵³

In den Religionen der Welt hat der Kuss in unterschiedlicher Weise sehr oft eine wichtige Bedeutung. Es gibt den Nasenkuss, den Lippenkuss, den Handkuss, den Fußkuss, das Küssen der Erde und den Sachkuss, also den Kuss von Gegenständen. Der Kuss kann im reli-

²⁴⁹ EIBL-EIBESFELDT, Irenäus, Liebe und Hass – Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München 1970, 209; vgl. DERS., Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie, Vierkirchen – Posenbach 2004, 194–201.

²⁵⁰ HARST, Sylva, Der Kuss in den Religionen der Alten Welt. Ca. 3000 v. Chr. – 381 n. Chr. (Religionswissenschaft 7), Münster 2004, 14; vgl. THRAEDE, Klaus, Art. Kuss, in: RAC XXII, 545–576, hier: 545–547; vgl. auch: HOFMANN, Karl-Martin, Philema hagion (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2/38), Gütersloh 1938, 1–4.

²⁵¹ HARST, Kuss, 104.

²⁵² Vgl. HOFMANN, Philema, 53.

²⁵³ Vgl. ebd., 143f.

giösen Bereich Verehrung, Liebe oder Verbindung zum Geküssten ausdrücken. Er kann aber auch Ausdruck der Huldigung, der Verehrung oder der Anbetung sein. Der Kuss soll die Verbindung mit dem Heiligen herstellen und zum Ausdruck bringen, damit die Kraft des Heiligen dem verehrenden Menschen zukommt. Der Geist des Geküssten soll auf den Küssenden übergehen.²⁵⁴

3.4.2.2 Der Kuss im Neuen Testament

Im Neuen Testament begegnet der Kuss in unterschiedlichen Zusammenhängen. „Er bedeutete nicht nur Seelenverschmelzung und Austausch des Lebensodems, sondern Symbol jenes Geistes, der die Körper der Gemeindemitglieder heiligte.“²⁵⁵ Dass er von Anfang an eine „rituelle Bedeutung“ hatte, darf man bezweifeln.²⁵⁶ Anfangs dürfte der Kuss vor allem ein Erkennungszeichen der Christen untereinander gewesen sein, danach wurde er vor allem als Friedenskuss in die Liturgie aufgenommen.

Mehrmals ist im Neuen Testament vom Kuss die Rede: In Lk 7,45 küsst eine Sünderin Jesus die Füße. Der Vater fällt dem heimkehrenden Sohn, der verloren war, um den Hals und küsst ihn (Lk 15,20). Lk 22,48 überliefert uns den Judaskuss, den Kuss des Verrates²⁵⁷ (vgl. Mt 26,48; Mk 14,44). Apg 20,37 berichtet von Abschiedsküssen und Umarmungen an Paulus, als dieser Milet verlässt.

Von besonderer Bedeutung sind die Aufforderungen zu ‚heiligem Kuss‘ in fünf neutestamentlichen Briefschlüssen. „Grüßt einander mit dem heiligen Kuss (φιλήμα ἅγιος)“ in Röm 16,16; 1 Kor 16,20 und 2 Kor 13,12. Bei der Stelle 2 Kor 13,12 ist erwähnenswert, dass es direkt davor in V. 11 heißt: „Im Übrigen, liebe Brüder, freut euch und kehrt zur Ordnung zurück, lasst euch ermahnen, seid eines Sinnes und sucht den Frieden! Dann wird der Gott der Liebe und des Friedens mit euch sein.“ Es wird also direkt vor der Aufforderung zum ‚heiligen Kuss‘ auf den Frieden hingewiesen. Die Gemeinde soll Frieden untereinander halten. Gott wird als Gott der Liebe und des Friedens näher beschrieben. Der ‚heilige Kuss‘ ist Zeichen des Friedens, den die Christen kraft ihrer Gemeinschaft mit Gott halten.

²⁵⁴ Vgl. HEILER, Friedrich, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1921, 103f.

²⁵⁵ HARST, Kuss, 257.

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Zum „Kuss des Verrates“ vgl. ebd., 481–486.

„Grüßt alle Brüder mit dem heiligen Kuss“ heißt es in 1 Thess 5,26. Auch hier wird unmittelbar davor Gott als „Gott des Friedens“ bezeichnet. An die Adressaten des Briefes gerichtet heißt es, dieser Gott des Friedens „heilige euch ganz und gar und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, damit ihr ohne Tadel seid, wenn Jesus Christus, unser Herr, kommt“ (1 Thess 5,23). Es besteht hier eine „Abhängigkeit von liturgischer Tradition“²⁵⁸. Dass der Kuss durch die nähere Beschreibung als ‚heilig‘ liturgischen Charakter innerhalb der Eucharistiefier hat, ist zumindest nicht ausgeschlossen.²⁵⁹ „Grüßt einander mit dem Kuss der Liebe (φιλήματι ἀγάπης)! Friede sei mit euch allen, die ihr in (der Gemeinschaft mit) Christus seid“, heißt es in 1 Petr 5,14. Auch hier wird der Kuss mit dem Friedensthema zusammen genannt. Der Kuss ist Ausdruck der Gemeinschaft mit Christus und untereinander und wohl auch hier im Zusammenhang mit einer liturgischen Gemeindeversammlung zu sehen.²⁶⁰

Die Bezeichnung Gottes als „Gott des Friedens“ findet sich außer in den genannten Stellen noch in Röm 15,33, 1 Kor 14,33, Phil 4,9 und Hebr 13,20.²⁶¹ (vgl. o. 1.2)

Die Aufforderungen zum heiligen Kuss sind eng mit dem Friedensthema verbunden und stehen am Beginn der Entwicklung des Friedenskusses in der christlichen Liturgie.

Die liturgische Praxis zu neutestamentlicher Zeit ist schwer zu rekonstruieren. An Thesen fehlt es aber nicht: Zu diesen Aufforderungen zum gegenseitigen Kuss – mehrmals ist von einem „φίλημα ἅγιος“, einem „heiligen Kuss“ die Rede – wurde die Deutung gegeben, dass es sich hier um Anweisungen an die versammelte Gemeinde gehandelt haben könnte: Die Brieftexte wurden in der Liturgie – gleichsam im Wortgottesdienst – gelesen. Nach der Beendigung des Lesegottesdienstes folgt – damals wie heute – die Bereitung der Gaben. An dieser Stelle erfolgte ein Versöhnungs- und Friedensritus in Form des gegenseitigen Kusses. Demnach wären die Aufforderungen zum Friedenskuss gleichsam eine liturgische Anweisung.²⁶² Besonders vertreten wurde diese These von Klaus-Martin HOFMANN. In den

²⁵⁸ HOLTZ, Traugott, Der Erste Brief an die Thessalonicher (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 13), Neukirchen – Vluyn 1990, 263.

²⁵⁹ Vgl. ebd., 273.

²⁶⁰ Vgl. BROX, Norbert, Der erste Petrusbrief (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 21), Neukirchen – Vluyn 1979, 248.

²⁶¹ Vgl. DELLING, Gerhard, Die Bezeichnung „Gott des Friedens“ und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen, in: ELLIS, Edward Earle – GRÄSSER, Erich (Hgg.), Jesus und Paulus (FS Werner Georg KÜMMEL), Göttingen 1975, 76–84.

²⁶² Vgl. WINDISCH, Hans, Art. ἀσπάζομαι, † ἀπασπάζομαι, ἀσπάσμος, in: ThWNT I, 494–500, hier: 499, mit Verweis aus den liturgischen Brauch gemäß Just Apol 1,65,2; kritischer zu dieser Deutung: SCHRAGE, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1-16,24) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII/4), Neukirchen – Vluyn 2001, 468–470; vgl. auch: THRAEDE, Friedenskuss, 508f.

Briefschlüssen fänden sich demnach „starke Anklänge an den liturgischen Sprachgebrauch“²⁶³. Vor allem das „ἅγιος“ mache das deutlich. Heilig ist, was zu Gott gehört und den „Heiligen“ zu eigen ist. Der ‚heilige Kuss‘ ist durch die Bezeichnung ‚heilig‘ „aus dem profanen Gebiet ins spezifisch Christliche übertragen worden und innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen vom alltäglichen Vorgang des Begrüßens streng geschieden“²⁶⁴. Die von Gott geheiligte Gemeinde soll selbst geheiligt sein und sich deshalb deutlich von der heidnischen Umgebung unterscheiden. Außerdem: „Die Aufforderung [zum heiligen Kuss] kann nur dann befolgt werden, wenn die Gemeinde beisammen ist und den Brief zu hören bekommt. Das aber kann allein in den Gemeindeversammlungen, im Gottesdienst geschehen.“²⁶⁵ In der Tat macht die Aufforderung zu ‚heiligem Kuss‘ nur dann Sinn, wenn mehrere Personen anwesend sind, die dieser Aufforderung auch nachkommen können.

Gegen diese These von einem ‚liturgischen Kuss‘ in den neutestamentlichen Briefen sprach sich Klaus THRAEDE aus: „Da die paulinische Aufforderung zum ‚heiligen Kuss‘, und das ist ein Gruß-Kuss unter Christen, fest im brieflichen Postskript verankert ist, fehlt der heute verbreiteten Annahme, Paulus beziehe sich auf einen liturgischen Kuss, der nötige Rückhalt.“²⁶⁶ Für ihn scheint es sich eher um eine profane Grußgeste zu handeln, die durch die neutestamentliche Briefliteratur durch Beifügung des ἅγιος (heilig) christianisiert wurde, aber nicht eine spezifisch liturgische Anweisung oder Handlung sei. „Es will, solange triftige Gegen Gründe ausbleiben, nicht recht einleuchten, weshalb ein Schreiben des Apostels unter wesentlich anderen als den damals üblichen Bedingungen überbracht, verbreitet und befolgt worden sein soll.“²⁶⁷ „Mehr als die Möglichkeit eines Gruß-Kusses im Verkehr zwischen hellenistischen Christen lässt sich den paulinischen Briefschlüssen nicht entnehmen.“²⁶⁸

In der antiken, auch in der christlichen Briefliteratur ist am Briefschluss die Formulierung „*salutate invicem in osculo sancto*“ öfters belegt.²⁶⁹

Wenn es so steht, dass diese Kuss-Aufforderungen am Ende der neutestamentlichen Briefe keinen direkten Bezug zur Liturgie haben, dann ist der Weg des Kusses in die Liturgie sehr schwer zu rekonstruieren. Trotzdem sieht THRAEDE in der Kuss-Aufforderung von

²⁶³ HOFMANN, Philema, 20.

²⁶⁴ Ebd., 21.

²⁶⁵ Ebd., 21f.

²⁶⁶ THRAEDE, Klaus, Ursprünge und Formen des ‚Heiligen Kusses‘ im frühen Christentum, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 11/12 (1968/1969) 124–180, hier: 143; vgl. den ganzen Abschnitt: Ebd., 125–143, in dem der Autor „der liturgischen Deutung zu Leibe“ rückt (129).

²⁶⁷ Ebd., 130.

²⁶⁸ DERS., Friedenskuss, 509.

²⁶⁹ DERS., Ursprünge und Formen, 174.

1 Kor 16,20 eine gewisse innere Verbindung zur Liturgie, da diese in „ausgesprochen sakral gefärbter sprachlicher Umgebung vorkommt“²⁷⁰. Möglicherweise ist 1 Kor 16,20-22 ein Textabschnitt wiedergegeben, der in der Liturgie vor der Eucharistiefeier gesprochen wurde, wie auch ein Vergleich mit Didache 10,6 nahelegt.²⁷¹ Nach Klaus THRAEDE geht die Entwicklung vom profanen Gruß-Kuss über einen „vor-eucharistischen, gebetsschließenden“ Kuss hin zu dem eigentlich eucharistischen Friedenskuss.

3.4.2.3 Der Kuss in der Liturgie

Jedenfalls ist der Kuss zu einem festen Bestandteil in unterschiedlichen Bereichen der Liturgie geworden. In der Liturgie sind uns verschiedene Formen des Küssens bekannt: Der Altar wird geküsst. Auch in den antiken heidnischen Religionen gab es den Brauch des Altarkusses. Der Altarkuss kann Ausdruck des Friedens sein. Ambrosius († 397) schreibt: *Certatim hoc nuntiare milites, irruentes in altaria, osculis significare pacis insigne.*²⁷² Soldaten stürmten zum Altar, um mit dem Kuss ein Zeichen des Friedens zu geben.²⁷³

Das Evangelium wird vom Diakon, Priester oder Bischof, der das Evangelium verkündet hat, nach dessen Verkündigung geküsst. Das Küssen von Kelch oder Hostie, von Ikonen, Reliquien oder dem Ring des Bischofs ist in liturgischen Traditionen zum Teil bis heute üblich. In der Liturgie des Karfreitags wird das Kreuz durch einen Kuss verehrt. In Äthiopien ist es üblich, die Mauer und den Eingang von Kirchen zu küssen. Ein Brauch, den im Übrigen auch Johannes Chrysostomus († 407) zu kennen scheint:

Wir sind Tempel Christi, deshalb küssen wir die Türen des Eingangs zum Tempel, indem wir einander beim Eintritt selbst küssen ... Sehet ihr nicht, wie viele selbst die Türen des Eingangs zu dieser Kirche küssen. Einige sich hinneigend, andere mit der Hand haltend und dann die Hand zum Munde führend.²⁷⁴

Solche Küsse von Gegenständen sind nach THRAEDE übrigens nur „Ersatz-Küsse“.²⁷⁵

²⁷⁰ Ebd., 136; trotzdem lässt THRAEDE auch diesen Kuss nicht als liturgisch im eigentlichen Sinne gelten.

²⁷¹ Vgl. ebd., 137.

²⁷² AMBROSIUS, ep. 76 (20), 26 (CCEL 82/10, 124; Philip SCHAFF).

²⁷³ Zum Altarkuss: vgl. DÖLGER, Franz Joseph, Zu den Zeremonien der Messliturgie: II. Der Altarkuss, in: Antike und Christentum (Kultur- und religionsgeschichtliche Studien 2), Münster 1930, 190–221.

²⁷⁴ CHRYSOSTOMOS, Homilia XXX in Epistolam secundam ad Corinthios (PG 61, 606-610, hier: 606f.) [eigene Übersetzung].

²⁷⁵ THRAEDE, Art. Kuss, 549.

Besondere Bedeutung hat freilich der Friedenskuss – der *osculum pacis*. Woher die Bezeichnung ‚Friedenskuss‘ (*osculum pacis* bzw. φίλημα ειρήνης) stammt, ist nicht sicher geklärt. Jedenfalls scheint dieser Begriff schon vorchristlich zu sein und findet sich erstmals bei Philo von Alexandrien.²⁷⁶ Dort ist er freilich keine Bezeichnung für eine liturgische Handlung. Der Ausdruck ‚Friedenskuss‘ war anfangs nicht spezifisch christlich und hatte auch keine bestimmte gesellschaftliche oder gar liturgische Bedeutung. Klarerweise setzte er aber Eintracht, Frieden und Versöhnung voraus und symbolisierte diese Dinge auch.²⁷⁷ „Wer den Friedenskuss austauschte, vollzog die Gemeinschaft des Glaubens (pax). Dieser Aspekt trat im Laufe der Zeit so stark hervor, dass schließlich pax allein ‚Kuss‘ bedeuten konnte. [...] Im Osten heißt dementsprechend der Friedenskuss seit dem 4. Jahrhundert ειρήνη.“²⁷⁸

Vermutet wurde, dass der Gruß ‚Friede mit dir‘ eine Ableitung des älteren ‚der Herr mit dir‘ (vgl. z. B.: Ri 6,12; Lk 1,28 u. ö.) ist und davon abhängig ist.²⁷⁹ Die Formeln ‚*Pax vobis*‘, ‚*Pax Domini sit semper vobiscum*‘ und ‚*Dominus vobiscum*‘ sind sprachlich jedenfalls ähnlich aufgebaut. Auf beides wird mit ‚*Et cum spiritu tuo*‘ geantwortet.

Klaus THRAEDE empfiehlt, streng zwischen außerliturgischem und liturgischem Kuss zu unterscheiden. Seine These: Aus einem profanen Gruß-Kuss wurde ein liturgisch-christlicher Bruderkuß. Wann und wo der Übergang vom einen zum anderen stattfand, ließe sich nicht mehr sicher feststellen.²⁸⁰ Innerhalb des liturgischen Kusses sieht er folgende drei Untergruppen:

1. der allgemeine Friedenskuss am Schluss des gemeinsamen Gebetes.
2. der eucharistische Kuss im engeren Sinne, der in den unterschiedlichen Liturgietypen unterschiedliche Formen und Orte hat.
3. der gelegentlich erwähnte Kuss bei der Taufe, den er aber in einer anderen Entwicklungslinie sieht und der mit den vorgenannten Formen seiner Meinung nach „nichts zu tun“ hat.²⁸¹

²⁷⁶ PHILO VON ALEXANDRIEN, *Libri duo in exodum* 2, 118 [AUCHER, Johannes Baptist (Hg.), *Philonis Judaei. Paralipomena Armena*, Venedig 1827, 468–548, hier: 545].

²⁷⁷ THRAEDE, *Friedenskuss*, 506.

²⁷⁸ Ebd.

²⁷⁹ PASCHER, Joseph, *Der Friedensgruß in der Liturgie*, in: *MThZ* 9 (1958) 34–38, hier: 34f.

²⁸⁰ Vgl. THRAEDE, *Ursprünge und Formen*, 144.

²⁸¹ DERS., *Friedenskuss*, 507; anders sieht es DÖLGER, Franz Joseph, *Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom*, in: *JAC1* (1968) 186–196.

Zu erwähnen wäre noch der Aufnahmekuss, der bei Weihen, Aufnahmen oder Professfeiern geübt und zum Teil auch mit der Formel ‚*Pax tecum*‘ gegeben wird. Möglicherweise steht dieser Aufnahmekuss auch an der Wurzel des Taufkusses.

3.4.2.4 Das *osculum pacis* in der frühen christlichen Literatur

Im Folgenden suchen wir nach Zeugnissen in der frühchristlichen Literatur für diese vier Formen des liturgischen Kusses. Wir werden das in folgender Reihenfolge und unter folgenden Überschriften tun:

- a. Der Friedenskuss als Zeichen der Aufnahme in eine Gemeinschaft
- b. Der Friedenskuss als Zeichen der Aufnahme eines Neu-Getauften in die Gemeinschaft der Christen (Taufkuss)
- c. Der eucharistische Friedenskuss
 - α. als Versöhnungszeichen vor der Gabenbereitung
 - β. als Friedensaustausch vor der Kommunion

a. Der Friedenskuss als Zeichen der Aufnahme in eine Gemeinschaft

Ein (Friedens-)Kuss kann das formale Zeichen der Aufnahme und Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft sein.²⁸²

Die *Traditio Apostolica* spricht von einem Friedenskuss im Rahmen der Ordination von Bischöfen.

Nachdem nun jemand zum Bischof eingesetzt worden ist, sollen ihm alle den Friedenskuss geben (*omnes os offerant pacis*) und ihn begrüßen, denn er hat die Würde erlangt. Die Diakone sollen ihm die Opfergabe reichen.²⁸³

Hier ist der Friedenskuss, der dem neu geweihten Bischof gegeben wird gleichzeitig Übergang zur anschließenden Darbringung der Opfergaben für die Eucharistiefeyer.

Auch Pseudo-Dionysius Areopagita, der gegen Ende des fünften Jahrhunderts schreibt, kennt einen Aufnahmekuss am Ende der Priester- bzw. Mönchsweihe. Er kennzeichnet diesen Aufnahmekuss ganz klar als Friedenszeichen und deutet ihn mystisch.

²⁸² Vgl. HARST, Kuss in den Religionen, 255–270.

²⁸³ *Traditio Apostolica*, 4 (FC 1, 221; Wilhelm GEERLINGS).

Die mystische Bedeutung des Friedenskusses, den alle anwesenden Kleriker und der Hierarch dem Neugeweihten geben, enthält die Lehre, dass der Geweihte eine gottähnliche Würde und Schönheit erlangt hat, welche ihn zum Gegenstand freudiger Liebe seitens seiner Standesgenossen machen und die Grundlage von Frieden und Eintracht des Klerus bilden.

Der Friedenskuss am Ende der priesterlichen Weihe hat eine heilige Bedeutung. Alle Anwesenden aus den priesterlichen Ständen und auch der Weihende Hierarch selbst geben dem Geweihten den Friedenskuss. Wenn nämlich durch priesterliche Eigenschaften und Fähigkeiten sowie durch göttliche Berufung und Heiligung ein Mann frommen Sinnes zur priesterlichen Weihe gelangt, so ist er den gleichgestellten und heiligsten Ständen ein Gegenstand der Liebe, weil zur gottähnlichsten Schönheit erhoben, voll Liebe zu den gleichgearteten Geistern und von ihnen mit einer heiligen Gegenliebe geliebt. Dies ist der Grund für die Zeremonie des gegenseitigen priesterlichen Kusses, der die heilige Gemeinschaft der gleichgearteten Seelen offenbart, sowie die gegenseitige liebevolle Freude, welche ja dem priesterlichen Charakter unversehrt die gottähnlichste Schönheit bewahrt.²⁸⁴

Das Geben eines Friedenszeichens als Zeichen der Aufnahme im Rahmen einer Weihe oder einer Profess ist auch heute noch üblich. Nach einer feierlichen Profess in einem Ordensinstitut ist ein *osculum pacis*, der zwischen Neuprofessen und den Mitgliedern der Gemeinschaft ausgetauscht wird, üblich.²⁸⁵ Ebenso ist ein Kuss des Friedens im Rahmen einer Diakonen-²⁸⁶, Priester-²⁸⁷ oder Bischofsweihe²⁸⁸ üblich. Und zwar jeweils zwischen dem Neugeweihten und den Mitgliedern des Weihestandes, an dem er durch die Weihe Anteil erhielt.

Einem liturgischen Aufnahme-Kuss begegnen wir auch in der Regel des heiligen Benedikt, die im frühen sechsten Jahrhundert entstanden ist. Im Kapitel über die Aufnahme der Gäste wird von einem Kuss gesprochen: „Zuerst sollen sie miteinander beten und dann als Zeichen der Gemeinschaft den Friedenskuss austauschen (*sic sibi socientur in pace*). Diesen Friedenskuss (*pacis osculum*) darf man wegen den Täuschungen des Teufels erst nach dem Gebet geben.“²⁸⁹

²⁸⁴ Vgl. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, 5, 3, §6 (HEIL – RITTER 106); Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Übers. v. Josef STIGLMAYR (Bibliothek der Kirchenväter 1/2), München 1911, 92 – 209, 177 [deutsch].

²⁸⁵ Vgl. *Ordo Professionis Religiosae*, Vatikanstadt 1970, 33.

²⁸⁶ Vgl. *Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II. cura redognitum. De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, Vatikanstadt 1990, 139.

²⁸⁷ Vgl. ebd., 95.

²⁸⁸ Vgl. ebd., 27.

²⁸⁹ *Regula Benedicti* 53, 4–5, in: SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (Hg.), *Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch*, Beuron 1992, 193.195; weitere Erwähnungen von Frieden, möglicherweise in Verbindung mit einem Kuss: *Regula Benedicti* 4,25, in: ebd., 88.89; *Regula Benedicti* 4,72–73, in: ebd., 92.93.

Dieser Kuss, von dem Benedikt spricht, ist ein das Gebet abschließender Kuss, wie er zum Beispiel auch bei Justin (apol. 1, 65, 2) als φίληματι ασπάζεσθαι oder bei Tertullian (de orat. 18) als *signaculum orationis* bezeugt ist. Dort ist jeweils ein das Gebet vor der Eucharistiefeier abschließender Kuss gemeint. Der Friedenskuss drückt die Einheit im Gebet aus und besiegelt sie. Wenn im Glauben und im Gebet Einheit ist, dann wird diese Einheit durch einen Kuss besiegelt. Wir können hier mehrere Deutungen geben: Einerseits geht es im gemeinsamen Gebet um die Klärung der Einheit im Glauben. Mit Häretikern will man den Friedenskuss nicht austauschen, da keine Einheit im Glauben vorhanden ist. Den Friedenskuss zu verweigern, würde bedeuten, dass man die Einheit im Glauben nicht hat.²⁹⁰ Bei Benedikt geht es um einen Kuss nach dem Gebet in der Kirche vor dem gemeinsamen Mahl mit der Klostersgemeinde bzw. mit dem Abt im Gästespeisesaal. Auch das gemeinsame Mahl drückt Einheit aus. Das gemeinsame Gebet vor dem Austausch des Kusses soll davor bewahren, sich vom Teufel täuschen zu lassen und die Einheit mit Häretikern einzugehen.

Andererseits handelt es sich hier aber auch um einen Aufnahmekuss. Der Gast wird durch den Friedenskuss in die Gemeinschaft des Klosters aufgenommen. Die Klostersgemeinschaft, als eine Gemeinschaft des Friedens²⁹¹, nimmt den Gast in ihrer Mitte auf.

Kuss drückt Gemeinschaft aus. Einen Sklaven, der in die Freiheit entlassen wurde, küssten die Freien, um ihn so in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Davon gibt ein Text des Petronius – freilich ein satirischer – Zeugnis, indem ein solches Freilassungsritual beschrieben wird.²⁹² Der Kuss, den der freigelassene Sklave erhält, drückt die Aufnahme in die Gemeinschaft der Freien und die Einheit untereinander aus.

Diese Thematik der Freilassung von Sklaven hat auch in der frühkirchlichen Tauftheologie eine Rolle gespielt. Durch die Taufe wurden die Sklaven zu Brüdern, wie schon der Philemonbrief andeutet. Daher fand die christliche Botschaft unter den Sklaven offene Herzen und in den frühen christlichen Gemeinden fanden sich viele aus dem Sklavenstand.²⁹³

²⁹⁰ Vgl. PUZICHA, Michaela, Kommentar zur Benediktusregel, St. Ottilien 2002, 448.

²⁹¹ Vgl. DIES., Zur Grundlegung des Friedens in der Benediktusregel, in: DIES., Der Regel als Lehrmeisterin folgen. Aufsätze und Vorträge zur Benediktusregel (Regula Benedicti Studia Traditio et Recepta 24), St. Ottilien 2013, 11–29.

²⁹² Vgl. PETRONIUS, Saturae 41, 1–6 [BÜCHELER, Franz (Hg.), Saturae, Berlin – Zürich 1963, 27].

²⁹³ Vgl. GNILKA, Joachim, Der Philemonbrief (HThK.NT 10/4), Freiburg – Basel – Wien 1982, bes. der Exkurs: Die Sklaven in der Antike und im frühen Christentum, ebd.: 54–81; ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2009, 205–230.

Ein Kommentar von Aristides von Athen († 134) bestätigt das:

Die Sklaven aber und Sklavinnen, oder die Kinder, die deren Einzelne haben mögen, bere-den sie aus Liebe zu ihnen, Christen zu werden; und sind sie es geworden, so nennen sie dieselben ohne Unterschied Brüder.²⁹⁴

Es dürften in vielen Bereichen der frühen Kirche sehr viele Sklaven um die Taufe gebeten habe, was der Kirche auch den Vorwurf der Zerstörung des hergebrachten sozialen Gefü-ges eingebracht haben dürfte.²⁹⁵

Von daher gibt es eine innere Verbindung zwischen dem „Aufnahmekuss“ und dem „Taufkuss“. Der „Taufkuss“ drückte die Aufnahme des Getauften in die Gemeinschaft der Christen aus.²⁹⁶

Franz Joseph DÖLGER sieht aus Texten der Antike folgenden Ablauf einer Aufnahme eines neuen Mitglieds in eine Gemeinschaft: Eintritt in das Kollegium, darauf folgt die Übergabe einen neuen Kleides des Kollegiums, danach der Bruderkuss als Zeichen der Gemein-schaft, der Einheit und des Friedens. Danach folgt ein gemeinsames Mahl.²⁹⁷ Diesen Ab-lauf kann man in der christlichen Taufe wiederfinden: Taufe, Bekleidung mit dem Tauf-kleid, Friedenskuss als Zeichen der Aufnahme, Eucharistiefeier. THRAEDE hält diese Deu-tung für „wenig plausibel“²⁹⁸. Von daher sieht er auch den „Ordinationskuss“ nicht in die-sem Zusammenhang. Für ihn ist dieser nur eine „Abart des gebetschließenden Philema [...] weder Aufnahmehandlung noch eucharistisch“²⁹⁹. Franz Joseph DÖLGER geht von einer Verbindung zwischen Taufkuss und Friedenskuss aus. Klaus THRAEDE will zwischen diesen beiden Formen des liturgischen Kusses streng unterscheiden und geht nicht davon aus, dass diese beiden Formen miteinander etwas zu tun haben.

Der in manchen Texten erwähnte „Taufkuss“ kann aber durchaus einerseits als Aufnahme-Ritus, andererseits auch als Initiationsritus verstanden werden. Er ist zwar vom eucharisti-schen Friedenskuss abzugrenzen³⁰⁰, trotzdem gibt es Verbindungen, wie wir noch sehen werden.

²⁹⁴ ARISTIDES VON ATHEN, *Apologie*, 15, 6, *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten übers. u. eingel. v. Kaspar JULIUS* (Bibliothek der Kirchenväter 12), München 1913, 25–54, hier: 50 [deutsch].

²⁹⁵ Vgl. *Traditio Apostolica*, 15 (FC 1, 244f.; Wilhelm GEERLINGS); vgl. auch: GEERLINGS, Wilhelm, *Einlei-tung zur Traditio Apostolica*, in: ebd., 143–208, hier: 179f.

²⁹⁶ Zum Taufkuss: DÖLGER, *Kuss im Tauf- und Firmungsritual*, 186–196.

²⁹⁷ Vgl. DÖLGER, *Kuss im Tauf- und Firmungsritual*, 195.

²⁹⁸ THRAEDE, *Friedenskuss*, 512.

²⁹⁹ Ebd., 513.

³⁰⁰ Ebd., 518f.

b. Der Friedenskuss als Zeichen der Aufnahme eines Neu-Getauften in die Gemeinschaft der Christen (Taufkuss)

Der Kuss als Zeichen der Aufnahme im Rahmen der Taufe ist mehrfach bezeugt. Vermutlich liegt ihm die Vorstellung zugrunde, dass der Getaufte aus dem Zustand der ‚Feindschaft mit Gott‘ durch die Taufe mit Gott versöhnt wird und so mit ihm in einen Zustand des Friedens tritt (vgl. Röm 5,10). Dieser versöhnte Friede, an dem die Getauften Anteil haben, findet seinen Ausdruck im gegenseitigen Kuss.

Dass die Taufe als ein Eintreten in den Frieden mit Gott verstanden werden konnte, zeigt uns ein Text von Tertullian († 220), der sich vor allem der Taube als eines Symbols für den Frieden bedient:

In diesem Augenblick [der Handauflegung] kommt jener hochheilige Geist auf den gereinigten und gesegneten Leib gern vom Vater herab; und über dem Taufwasser, da er es gleichsam als seinen früheren Sitz wiedererkennt (vgl. Gen 1,2), ruht er, er, der in Gestalt einer Taube auf den Herrn herabkam (vgl. Mt 3,16; Mk 1,10; Lk 3,22; Joh 1,32). So wurde die Natur des Heiligen Geistes durch ein Lebewesen von so einfältiger und unschuldiger Art offenbar, weil die Taube sogar in körperlicher Hinsicht gerade Börsartigkeit nicht kennt. Deswegen sagt er: „Seid einfältig wie die Tauben“ (Mt 10,16), und nicht einmal dies ohne das Argument eines vorausgehenden Vorausbildes: Denn nach den Wassern der Sintflut, durch die die alte Bosheit getilgt wurde – nach der Taufe der Welt, wie ich sagen möchte –, verkündete eine Taube der Erde als Bote den Frieden nach dem himmlischen Zorn, nachdem sie aus der Arche fortgeschickt und mit einem Ölzweig zurückgekehrt war (vgl. Gen 8,10f.; 1 Petr 3,20f.) – dieses Zeichen wird als Zeichen des Friedens auch für die Heiden angeführt. Und so fliegt nach derselben Bestimmung, deren Wirkung (jedoch) geistig ist, die Taube des Heiligen Geistes zur Erde, das heißt, sie eilt herab auf unser Fleisch, das nach den alten Sünden dem Taufbad entsteigt, und bringt den Frieden Gottes, vom Himmel ausgesandt, wo die Kirche das Vorbild der Arche ist.³⁰¹

Tertullians Text verbindet die biblische Erzählung von der Sintflut (Gen 7-8) mit dem Taufgeschehen. Die Sintflut wird als „Taufe der Welt“ – „*baptismum mundi*“ – bezeichnet. Wie die Sintflut Überwindung der Sünde war, so ist es auch die Taufe. Die Taube aus dieser Erzählung (Gen 8,8-12) setzt er in eine Verbindung mit der Taube, in deren Gestalt der Heilige Geist bei der Taufe Jesu auf diesen herabkam (Lk 3,22). Die Taube steht da wie dort für den Frieden zwischen Gott und den Menschen, der durch die Tilgung der Sün-

³⁰¹ TERTULLIAN, De baptismo 8,3-4 (FC 76, 160–217, hier: 181.183; Dietrich SCHLEYER).

de entsteht. Der Täufling – bislang ein Sünder – erhält durch die Taufe Anteil an Gottes Frieden, der im Bild der Taube dargestellt ist.

Auch die Vorstellung des Kusses als ‚Kraftübertragung‘ konnte beim Taufkuss eine Rolle spielen. Die Kraft Gottes würde durch den Kuss auf den Getauften übertragen werden.

So wird der Bischof oder Priester, wenn er den Täufling küsst, nicht nur dessen Aufnahme in die Gemeinschaft der Christen vollzogen haben, sondern gleichzeitig wird dabei auch der Gedanke vertreten sein, dass der Kleriker, der kraft seiner Weihe über ein höheres Maß göttlicher Macht verfügt, dem Geküssten von solcher Stärke teilt. Bei der Weihe zum Bischof, Priester oder Mönch wird es nicht anders gewesen sein. Die göttliche Dynamis, die bei der Taufe durch den Kuss auf den Neophyten übertragen ist, wirkt sich in diesem am stärksten aus.³⁰²

Möglicherweise soll durch den Kuss aber nicht nur Kraft auf die Neugetauften übergehen, sondern man glaubte umgekehrt, durch den Kuss der Neugetauften Kraft von diesen zu empfangen.

Dass also „[...]“, die, welche eben von der Kraft des Friedens erfüllt worden sind, den anderen an dieser Stärke durch den Kuss Anteil geben. [...], so glaubt man, dass durch den Friedenskuss, den die Täuflinge zum ersten Male darbringen, der Friede Gottes und die Gnade der Versöhnung auf die übrigen Gläubigen überströmen.“³⁰³

Die *Traditio Apostolica* lässt uns am kirchlichen Gemeindeleben des dritten Jahrhunderts teilnehmen. Hier ist der Kuss bereits fester Teil der Liturgie geworden:

Wenn der Lehrer seinen Unterricht beendet hat, sollen die Katechumenen für sich – getrennt von den Gläubigen – beten. Die Frauen sollen beim Gebet an einem eigenen Platz getrennt von der übrigen Gemeinde stehen, gleichgültig, ob es getaufte Frauen oder weibliche Katechumenen sind. Haben sie [die Katechumenen] ihr Gebet beendet, sollen sie nicht den Friedenskuss geben, weil ihr Kuss nämlich noch nicht heilig ist (vgl. Röm 16,16; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26). Die Gläubigen aber sollen einander den Friedenskuss geben, die Männer den Männern, die Frauen den Frauen, nicht aber die Männer den Frauen³⁰⁴

Der Friedenskuss wird hier für die Katechumenen wegen ‚Unheiligkeit‘ noch ausgeschlossen. Nur die bereits Getauften geben einander das Friedenszeichen. Voraussetzung für den Friedenskuss ist hier der gemeinsame Glaube und das gemeinsame Gebet, das in der Eucharistiefeyer Ausdruck und ihren Höhepunkt findet. Der eucharistische Friedenskuss und die Teilnahme an der eucharistischen Feier gehören zusammen. Ohne Friedenskuss keine Eucharistie und umgekehrt. Das zeigt sich auch im Kapitel 21 der Kirchenordnung. Hier

³⁰² HOFMANN, *Philema*, 133.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ *Traditio Apostolica*, 18 (FC 1, 212f., hier: 251, Wilhelm GEERLINGS).

wird der Friedenskuss, der ein anderer Kuss ist, als der Aufnahmekuss zur Taufe den Neugetauften gegeben, die dann erstmals an der Eucharistiefeyer teilnehmen.

Es wird von einem Taufkuss und einem eucharistischen Kuss nebeneinander berichtet:

Dann gießt er [der Bischof] Öl der Danksagung in seine Hand, legt sie dem Täufling auf Haupt und spricht: Ich salbe dich mit dem heiligen Öl in Gott, dem allmächtigen Vater, in Christus Jesus und im Heiligen Geist. Nachdem er die Täuflinge auf der Stirn bekreuzigt hat, soll er ihnen einen Kuss geben und sagen: Der Herr sei mit dir. Und der Bezeichnete soll sagen: Und mit deinem Geist. So soll er mit jedem Einzelnen verfahren. Danach beten sie zusammen mit dem Volk. Denn sie dürfen erst dann zusammen mit den Gläubigen beten, wenn sie dies alles erhalten haben. Nach dem Gebet sollen sie einander den Friedenskuss geben (*de ore pacem offerant*). Dann soll dem Bischof von den Diakonen die Opfergabe gereicht werden. Er soll danksagen: über das Brot als Abbild des Leibes Christi; über den Kelch mit dem gemischten Wein als Abbild des Blutes, das für alle vergossen wurde, die an ihn glauben; [...].³⁰⁵

An dieser Stelle lesen wir von zwei Küssen. Einmal geht es um den Aufnahme- und das Zeichen der Gemeinschaft zwischen dem Neugetauften und der christlichen Gemeinde. Der Kuss scheint zur Salbung dazuzugehören. Die Salbung wurde als Besiegelung (*consignans in frontem – σφραγίζειν*) verstanden. Der Kuss scheint Teil dieses Besiegelungsritus gewesen zu sein und als ein Ausdruck der neu erworbenen Gemeinschaft mit Gott: „Der Herr sei mit dir“. Die Vorstellung vom Friedenskuss als Besiegelung des Gebetes, wie sie Tertullian (s. u.) versteht, darf mitgedacht werden. Erst nach der Konsignation und dem Friedenskuss stand dem Neugetauften „die Gemeinschaft des Gebetes mit der Gemeinde“³⁰⁶ offen. Der erste Kuss mündet in das Gebet mit der Gemeinde, das dann wiederum mit einem Kuss abgeschlossen wird. Es handelt sich also bei diesem mit einer Salbung verbundenen Kuss um ein „Zeichen der Aufnahme“³⁰⁷.

Beim zweiten Kuss geht es um den der Gabenbereitung vorausgehenden Versöhnungs- und Friedensritus. Hintergrund ist, dass die Neugetauften ja erstmals an der Eucharistiefeyer teilnahmen, also jetzt erstmals „mit den Gläubigen beten“. Die Katechumenen erhalten den Friedenskuss noch nicht und nehmen auch an der Eucharistiefeyer nicht teil. Nach der Taufe erhalten die Neugetauften erstmals *pax* und empfangen nach der erstmaligen Mitfeier bei der Eucharistie den Leib und das Blut des Herrn. Bei beiden Küssen, die an dieser Stelle der *Traditio Apostolica* erwähnt werden, kommt die ekklesiale Dimension des Taufgot-

³⁰⁵ Traditio Apostolica, 21 (FC 1, 265.267; Wilhelm GEERLINGS).

³⁰⁶ JILEK, August, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian) (Europäische Hochschulschriften 23/130), Frankfurt a. M. – Bern – Cirencester 1979, 119.

³⁰⁷ Ebd., 120.

tesdienstes zum Ausdruck. Erst jetzt stehen die Neugetauften in der vollen Gemeinschaft der Kirche.³⁰⁸ Es handelt sich also um Zeichen der Aufnahmen in die Gemeinschaft.

Bei einem Text von Justin dem Märtyrer († 165) scheinen der Taufkuss und der voreucharistische Kuss zusammengefallen zu sein. Es handelt sich um den frühesten Beleg für den liturgischen Friedenskuss am Übergang vom Wortgottesdienst zur Eucharistiefeier. Die Stelle zeigt, wie früh der Kuss bereits Eingang in das liturgische Leben gefunden hat:

Wir aber führen nach diesem Bade [gemeint ist die Taufe] den, der gläubig geworden und uns beigetreten ist, zu denen, die wir Brüder nennen, dorthin, wo sie versammelt sind, um gemeinschaftlich für uns, für den, der erleuchtet worden ist [getauft worden ist], und für alle andern auf der ganzen Welt inbrünstig zu beten, damit wir, nachdem wir die Wahrheit erkannt haben, gewürdigt werden, auch in Werken als tüchtige Mitglieder der Gemeinde und als Beobachter der Gebote erfunden zu werden und so die ewige Seligkeit zu erlangen. Haben wir das Gebet beendet, so begrüßen wir einander mit dem Kusse. Darauf werden dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Wein gebracht; der nimmt es und sendet Lob und Preis dem Allvater durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes empor und spricht eine lange Danksagung dafür, dass wir dieser Gaben von ihm gewürdigt worden sind. Ist er mit den Gebeten und mit der Danksagung zu Ende, so gibt das ganze Volk seine Zustimmung mit dem Worte ‚Amen‘.³⁰⁹

THRAEDE ordnet diesen hier berichteten Kuss als „Begrüßungskuss unter Christen“ ein und meint, er sei „keineswegs liturgisch“³¹⁰. Das leuchtet nicht ganz ein. Ist doch unmittelbar davor ausdrücklich von einer Taufe und im Anschluss klar von der Eucharistiefeier die Rede. Der Kuss wird hier wieder als Aufnahme des Neugetauften in die Gemeinschaft der Glaubenden unmittelbar vor der Bereitung der Gaben erwähnt. Der Neugetaufte wird „Bruder“ genannt und dorthin geführt, wo die Mitglieder der Gemeinde versammelt sind. Dort wird „inbrünstig“ gebetet und danach der Kuss ausgetauscht. Direkt anschließend werden die Gaben für die Eucharistiefeier gebracht. Interessant ist bei Justin, dass in der Beschreibung der Eucharistiefeier selbst ein Friedenskuss nicht erwähnt wird. Möglicherweise wurde der Kuss also nur dann ausgetauscht, wenn vorher eine Taufe gespendet wurde.³¹¹

Einen Friedenskuss zur Taufe finden wir auch in einem Text von Cyprian von Karthago († 258) bestätigt. Der Ritus war ihm so wichtig, dass er ihn verteidigt, da offensichtlich

³⁰⁸ Vgl. ebd.

³⁰⁹ JUSTINUS, Apologie 1,65 (MARCOVICH 125); deutsch, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten 1, übers. v. Gerhard RAUSCHEN (Bibliothek der Kirchenväter 12), München 1913, 11–101, hier: 80.

³¹⁰ THRAEDE, Friedenskuss, 512.

³¹¹ Vgl. JUSTINUS, Apologie, c.67 (MARKOVICH 126); deutsch: RAUSCHEN, 81; zur Taufe auch noch: vgl. ebd., c.61, in: ebd., 74–76.

einige Bischöfe – der Brief ist an Bischof Fidus gerichtet – aus hygienischen Gründen oder aufgrund ritueller Reinheitsvorstellungen diesen Ritus nicht vollziehen wollten:

Denn wenn du dich darauf berufst, das Kind sei in den ersten Tagen nach seiner Geburt noch nicht rein und es ekle jeden von uns, es zu küssen, so darf ihm unseres Erachtens auch dies nicht hinderlich sein, die himmlische Gnade zu erlangen. Denn es steht geschrieben: ‚Dem Reinen ist alles rein‘ (Tit 1,15). Auch darf niemand von uns vor dem Ekel zeigen, was Gott zu schaffen geruht hat. Denn wenn auch das Kind eben erst neugeboren ist, so darf man sich doch nicht davor ekeln, es bei der Erteilung der Gnade [gemeint ist die Taufe] und bei der Gewährung des Friedens zu küssen; denn jeder von uns muss beim Küssen des Kindes als frommer Christ an die eben noch tätigen Hände Gottes denken, die wir gewissermaßen in dem frisch gestalteten und neugeborenen Menschenkind mit Küssen bedecken, wenn wir das umarmen, was Gott geschaffen hat.³¹²

Die Rede ist hier wieder von zwei Küssen: Einer bei der „Gewährung der (Tauf-)Gnade“ und dann einer bei der „Gewährung des Friedens“, also bei bzw. vor der Eucharistiefeier. Ein Aufnahmekuss und ein (vor-)eucharistischer Kuss scheinen üblich gewesen zu sein.

Johannes Chrysostomus († 407) erwähnt, dass nach der Taufe die neuen Glieder der Gemeinde mit Küssen aufgenommen werden und danach an der Eucharistiefeier teilnehmen:

Auch die Handlungen, die folgen, können uns lehren, wovon jene, die dieses geistlichen Vollzugs gewürdigt wurden, befreit wurden und was sie erlangten. Sobald sie nämlich aus jenen heiligen Fluten heraufkommen, umarmen alle Anwesenden sie, begrüßen sie, küssen sie, freuen sich mit ihnen, dass sie, die vorher Sklaven und Gefangene waren, plötzlich Freie und Söhne und an königlichen Tisch gerufen sind. Tatsächlich werden sie sogleich, nachdem sie aus dem Wasser gestiegen sind, an den ehrfurchtgebietenden, mit unzähligen Gaben gedeckten Tisch geführt, kosten vom Leib und Blut des Herrn und werden eine Wohnstätte des Geistes. Seit sie Christus selbst als Gewand angelegt haben, gleichen sie überall, wo sie gehen, Engeln auf Erden, die an Glanz mit den Sonnenstrahlen wetteifern.³¹³

Das Thema der Befreiung aus Gefangenschaft und Sklaverei und der Eintritt in die Gemeinschaft der Freien durch die Taufe, dem wir schon begegnet sind, ist hier wieder aufgenommen. Die Gemeinschaft der Freien nimmt die, die durch die Taufe ebenfalls die Freiheit erlangen, durch das Zeichen des Kusses in ihre Reihen auf.

Johannes Chrysostomus deutet den „heiligen Kuss“ folgendermaßen: „Lasst das Heil allen gemeinsam sein; denn ihr könnt euch freimütig an den Herrn wenden, und er wird euch mit einem Kuss aufnehmen.“³¹⁴ Der Prediger wird bei dieser Stelle wohl an Lk 15,20, wo der

³¹² CYPRIAN VON KARTHAGO, Epistula 64,4 (CCSL, 3, C, 421–423); deutsch: Gerhard RAUSCHEN, Des heiligen Caecilius Cyprianus Briefe II (Bibliothek der Kirchenväter 60), München 1928, 271–276, hier: 274.

³¹³ CHRYSOTOMUS, Taufkatechese, 3/2, 27 (FC 6/2, 333–357, hier: 355).

³¹⁴ DERS., Taufkatechese 2/3,9 (FC 6/1, 229–254, hier: 251).

Vater dem verlorenen, aber wieder heimgekehrten Sohn um den Hals fällt und ihn küsst, gedacht haben.

Chrysostomus fährt fort:

Da ich eben den Kuss erwähnte, will ich euch jetzt auch über ihn etwas sagen. Bevor wir zum heiligen Tisch gehen, werden wir aufgefordert, einander zu lieben und uns den heiligen Kuss zu geben. Warum? Weil wir körperlich voneinander geschieden sind, verbinden wir in diesem Augenblick durch den Kuss die Seelen miteinander, damit unsere Gemeinschaft jener zur Zeit der Apostel gleiche, als alle Gläubigen ein Herz und eine Seele waren (vgl. Apg 4,32). Auf diese Weise verbunden, müssen wir zur Eucharistiefeyer hinzutreten. Hört, was Christus sagt: ‚Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, dann geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann opfere deine Gabe‘ (Mt 5,23f.). Es sagte nicht ‚opfere zuerst‘, sondern ‚versöhne dich zuerst, dann opfere‘. Daher versöhnen auch wir uns zuerst miteinander, wenn die Gabe bereitliegt, und dann treten wir zum Opfer hinzu.

Es gibt auch eine andere geistliche Erklärung für diesen Kuss. Der Heilige Geist hat uns zum Tempel Christi gemacht. Wenn wir also einander den Mund küssen, dann küssen wir den Eingang zum Tempel. Niemand soll das mit schlechtem Gewissen und mit Hintergedanken tun. Denn der Kuss ist heilig. Paulus sagt: ‚Grüßt einander mit dem heiligen Kuss‘ (1 Kor 16,20).

All dessen wollen wir immer eingedenk sein und es das ganze Leben hindurch beachten: die Bindung an Christus, die Absage an den Satan, die Zuversicht, die uns der Herr schenkt. Und wir wollen all das unbefleckt und unversehrt bewahren, damit wir mit hohem Ansehen dem König des Himmels begegnen und gewürdigt werden, auf den Wolken entückt und in das Himmelreich aufgenommen zu werden. [...] ³¹⁵

In einer anderen Taufkatechese sagt Chrysostomus:

Nirgends gibt es da (bei der Taufe) ein Jammern, nirgends Tränen, sondern Grüße und Küsse und Umarmungen der Brüder, die ihr eigenes Mitglied erkennen und wie von weiter Reise (heimkehrend) empfangen. Da er vor der Erleuchtung (gemeint ist die Taufe) ein Feind war, nach der Erleuchtung aber ein Freund des gemeinsamen Herrn von uns allen wurde, deshalb freuen wir uns mit. Deshalb wird auch der Kuss Friede genannt, damit wir erkennen, dass Gott den Krieg geendigt hat und (den Feind) in seine Verwandtschaft aufgenommen hat. Diese Verwandtschaft lasst uns bewahren, diesen Frieden lasst uns hüten [...]. ³¹⁶

In der älteren Form des Römischen Ritus, die heute als „außerordentliche Form“ desselben bezeichnet wird, ist zwar ein Taufkuss im eigentlichen Sinne nicht üblich. Wohl aber findet sich in der ab 1950 herausgegebenen Taufordnung für die deutschen und österreichi-

³¹⁵ Ebd., 10, 251.253.

³¹⁶ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Homilia: Quod utilis sit lectio sacrarum Scripturarum, 6 [zit. in: DÖLGER, Franz Joseph, Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom (Jahrbuch für Antike und Christentum 1 [1958]), 186–196, hier: 193].

schen Diözesen³¹⁷ ein ‚Anhauchen‘ des Täuflings durch den Priester zusammen mit einer exorzistischen Formel: *„Exi ab eo (ea), immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto Paraclito.“*³¹⁸ Der Gruß des Priesters an die Taufgesellschaft an der Schwelle der Kirche lautet *„Pax vobis“*³¹⁹ und sowohl nach der Salzgabe wie auch nach der Salbung mit Chrisam sagt der taufende Priester auch *„Pax tibi“*³²⁰, um die Gemeinschaft des Friedens in der Kirche, in die der Getaufte nun eingetreten ist, auszudrücken.

Der Durchgang durch diese Belege eines Kusses im Rahmen der Tauffeier zeigte, dass der Taufkuss nicht so klar vom Kuss vor der Gabenbereitung der Eucharistiefeier zu trennen ist, ja bei Justin sogar zusammenzufallen scheint. Die Taufe wurde innerhalb einer größeren liturgischen Feier gespendet und die Neu-getauften nahmen am Tag ihrer Taufe auch an der Eucharistiefeier teil. Ein Kuss im Rahmen der Taufe war also in gewisser Hinsicht immer auch eine Form der Vorbereitung für die Teilnahme an der Eucharistie. Wenden wir uns nun Zeugnissen für den eucharistischen Friedenskuss zu.

c. Der eucharistische Friedenskuss

α. Der eucharistische Friedenskuss vor der Gabenbereitung

Der „Friedensgruß ist liturgisches Urgestein“³²¹. Die liturgiegeschichtliche Entwicklung lief vom „gebetsabschließenden (voreucharistischen) zum eucharistischen Friedenskuss.“³²² Bereits die Didache fordert die Versöhnung vor der Teilnahme am eucharistischen Opfermahl. Allgemein wird eingemahnt: „Verursache keine Spaltung, stifte vielmehr unter den Streitenden Frieden.“³²³ „In der Gemeinde bekenne deine Übertretungen, und komme nicht mit schlechtem Gewissen zu deinem Gebet. Das ist der Weg des Lebens.“³²⁴ Im Rahmen der Eucharistiefeier waren ein Bekenntnis der Schuld und die vorausgehende Versöhnung gefordert. ‚Rein‘ ist das Opfer dann, wenn die, die sie darbringen, im Frieden miteinander sind. Unfrieden macht demnach das Opfer unrein. Die Position dieses Versöhnungsritus ist vor der ‚Brotbrechung‘ und der ‚Danksagung‘:

³¹⁷ Vgl. KLEINHEYER, Bruno, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (Gottesdienst der Kirche 7,1), Regensburg 1989, 165.

³¹⁸ Collectio Rituum ad instar appendicis Romani, Regensburg 1957, 22.

³¹⁹ Ebd., 16.

³²⁰ Ebd., 25.

³²¹ KUNZLER, Liturgie, 371.

³²² THRAEDE, Friedenskuss, 508.

³²³ Didache 4,3 (FC 1, 111; Georg SCHÖLLGEN).

³²⁴ Didache 4,14 (ebd., 115).

Wenn ihr am Herrentag zusammenkommt, brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr zuvor eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Keiner, der einen Streit mit seinem Nächsten hat, komme mit euch zusammen, bis sie sich wieder ausgesöhnt haben, damit euer Opfer nicht unrein wird. Über dieses ist vom Herrn gesagt worden: ‚An jedem Ort und zu jeder Zeit [ist] mir ein reines Opfer darzubringen, denn ich bin ein großer König, spricht der Herr, und mein Name wird bei den Heiden bewundert.‘³²⁵

Im Hintergrund dieser Anweisung steht die für unser Thema sehr wichtige und oft zitierte Stelle Mt 5,23-25:

Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe. Schließ ohne Zögern Frieden mit deinem Gegner, solange du mit ihm noch auf dem Weg zum Gericht bist. Sonst wird dich dein Gegner vor den Richter bringen und der Richter wird dich dem Gerichtsdienner übergeben und du wirst ins Gefängnis geworfen.

Die Reinheit des Opfers ist abhängig von der vorausgehenden Versöhnung mit dem Mitchristen.

Eine schöne Beschreibung des Friedenskusses finden wir in einer der mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem († 386). Der Friedensritus findet vor dem Eucharistischen Hochgebet, jedoch – wie es scheint – nach der Bereitung der Gaben und jedenfalls nach der Händewaschung des Bischofs statt:

Dann ruft der Diakon: ‚Nehmt einander an, und lasst uns einander den Friedenskuss geben!‘ Denke nicht, dieser Kuss sei der gleiche wie der, den sich gewöhnliche Freunde auf dem Markt geben! So ist es nicht! Dieser Kuss verbindet die Seelen miteinander und versichert ihnen, dass nichts nachgetragen wird. So ist der Kuss ein Zeichen für das Verbundenwerden der Seelen und das Verbannen allen Nachtragens. Deswegen sagte Christus: ‚Wenn du deine Gabe zum Altar bringst und dir dort einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar (liegen); geh und versöhne dich mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe‘ (Mt 5,23f.). Der Kuss ist also Versöhnung und deshalb heilig. So sagte irgendwo der selige Paulus: ‚Grüßt einander mit heiligem Kuss‘ (Röm 16,16; 1 Kor 16,20). Und Petrus: ‚Grüßt einander mit dem Kuss der Liebe‘ (1 Petr 5,14).³²⁶

Die Bitte um Frieden ist dann eines der zentralen Anliegen des Hochgebetes:

Nachdem wir das geistliche Opfer, den unblutigen Dienst vollendet haben, bitten wir Gott über jenem Opfer der Versöhnung (*θυσιας τοῦ ἰλασμοῦ*) für den allgemeinen Frieden der Kirchen, für den Wohlstand der Welt, für Kaiser, Heere und Verbündete, für die Kranken

³²⁵ Didache 14,1-3 (ebd., 133.135).

³²⁶ CYRILL VON JERUSALEM, *Myst. Cat.* 5,3 (FC 7, 147.149; Georg RÖWEKAMP).

und Leidenden. Überhaupt für alle, die Hilfe brauchen, bitten wir alle und bringen dieses Opfer dar.³²⁷

Bei Tertullian († 220) finden wir keine genaue Beschreibung, wann der Friedenskuss gegeben wurde; es heißt nur „nach dem Gebet“. Vermutlich ist damit das ‚Vaterunser‘ gemeint, das in der afrikanischen Kirche nach dem Wortgottesdienst gebetet wurde. Es folgte darauf die Entlassung der Katechumenen und dann die Bereitung der Gaben.³²⁸ Für Tertullian ist der Kuss also ein Ausdruck der Beendigung des gemeinsamen Gebetes. Er bezeichnet den Friedenskuss zum Teil einfach nur mit *pax* und wirft den Häretikern vor, den Friedenskuss mit der Welt – das heißt auch mit Nicht-Glaubenden – auszutauschen, wo doch der gemeinsame Glaube die Voraussetzung für den Friedenskuss wäre:

„*Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae cuius penes nos curam lenocinium vocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent.*“³²⁹

„Die Zerstörung von Zucht und Ordnung heißt nach ihnen Schlichtheit; die Sorge, die man bei uns um jene trägt, nennen sie gekünstelte Geziertheit. Auch den ‚Frieden‘ teilen sie unterschiedslos gemeinsam mit allen.“³³⁰

In *De oratione* widmet Tertullian einen Abschnitt dem Friedenskuss.

Nun hat noch eine andere Gewohnheit überhandgenommen. Diejenigen, die fasten, entziehen, nachdem sie mit den Brüdern das Gebet gesprochen haben, ihnen den Friedenskuss, der die Besiegelung des Gebetes ist. Wann aber ist mit den Brüdern eher der Friedenskuss auszutauschen als dann, wenn das Gebet, das durch unser Werk wohlgefälliger geworden ist, zum Himmel aufsteigt? Gerade sie sollen so an unserem Werk teilhaben, zu dem sie sich mit ihrem Friedenskuss überwinden, wenn sie es für den Bruder vollbrächten. Welches Gebet ist noch vollständig, wenn es vom heiligen Kuss geschieden wird? Welchen Gläubigen, der für den Herrn seinen Fastendienst verrichtet, hindert daran ein Friedenskuss? Was ist das für ein Opfer, von dem man sich ohne Friedenskuss vor dem Ende entfernt? Was auch immer der Grund dafür sein mag, er wird nicht Vorrang vor der Erfüllung des Gebotes haben, das uns befiehlt, unser Fasten zu verbergen. In der Tat erkennt man schon an der Unterlassung des heiligen Kusses, dass wir fasten. Aber auch, wenn es irgendeinen Grund gibt, ihn zu unterlassen, kannst du, um nicht im mindesten an diesem Gebot schuldig zu werden, den Friedenskuss bei deinen Hausangehörigen verschieben, unter denen dein Fasten überhaupt nicht verborgen bleiben kann. Überall da aber, wo du sonst dein Werk verbergen kannst, sollst du dieses Gebot beherzigen: So wirst du sowohl außer Haus der christlichen Lebensordnung wie zu Hause der Gewohnheit Genüge tun. So unterlassen wir mit Recht den heiligen Kuss am Pascha-Tag, an dem das Fasten allgemein und

³²⁷ DERS., *Myst. Cat.* 5,8 (Ebd., 153).

³²⁸ Vgl. TERTULLIAN, *De oratione* (FC 76, 249; Dietrich SCHLEYER).

³²⁹ TERTULLIAN, *Praescriptione Haereticorum*, 41,3 (FC 42, 316; Dietrich SCHLEYER).

³³⁰ Ebd., 317.

gleichsam öffentlich gewissenhaft befolgt wird, da wir uns keineswegs darum kümmern, etwas zu verbergen, was wir mit allen zusammen tun.³³¹

Tertullian kritisiert den Brauch, dass einige, die fasten, den Friedenskuss, der am Ende des Gebetes gegeben wurde, nicht geben und begründet seine Haltung mit dem Gebot, das Fasten nicht öffentlich zu machen, wie es in Mt 6,16-18 enthalten ist. Das Gebot des Herrn steht über dem Brauch, den Friedenskuss zu unterlassen, wenn man fastet. Mit dem Fasten am Pascha-Tag muss wohl das Fasten an Karfreitag und Karsamstag gemeint sein.³³²

Die Bezeichnungen für den Friedenskuss sind in diesem Text unterschiedlich. So kann Tertullian von *osculum pacis* sprechen, von einem *osculum sanctum* oder auch nur von einem *osculum*. Oder aber er nennt einfach nur den *pax*, der weiterzugeben ist. „*Pax*“ konnte die Gemeinschaft der Christen schlechthin meinen. Wer in diesem Sinne den *pax*, das heißt den Friedenskuss, austauschte, brachte zum Ausdruck, dass er in Gemeinschaft mit den Christen stand. „Dieser Aspekt trat im Laufe der Zeit so stark hervor, dass schließlich *pax* allein Kuss bedeuten konnte.“³³³

Es geht hier – um es nach der Einteilung von THRAEDE zu sagen – um einen voreucharistischen, gebetsabschließenden Ritus. Diesen versteht Tertullian als ‚*signaculum orationis*‘ – als „Siegel des Gebetes“. Ein Gebet ohne diese Besiegelung scheint für Tertullian unvollständig und daher unvorstellbar zu sein. „Was wäre das für ein Gebet, ... für ein Fasten, ... für ein Opfer“ ohne den besiegelnden Friedenskuss? Das gemeinsame Gebet ist Ausdruck der Einheit untereinander. Diese Einheit wird durch den gegenseitigen Kuss besiegelt.

Interessant scheint, dass der Friedenskuss zwischen den Fastenden und den Nicht-Fastenden die Einheit zwischen allen ausdrückt und dass die Nicht-Fastenden durch den ausgetauschten Friedenskuss gewissermaßen Anteil erhalten an den Werken der Fastenden. Der Nicht-Fastende soll durch den ausgetauschten Friedenskuss am Fasten teilnehmen: „*ut ipsi de nostra operatione participant qui maduerint, de sua pace fratri transferendo?*“

Wenn man von der Vorstellung des Kusses als ‚Kraftübertragung‘, wie sie Karl-Martin HOFMANN darstellt, ausgeht, kann hinter dem Text auch der Gedanke stehen, dass die, welche fasten, denen, die nicht gefastet haben etwas von ihrer durch das Fasten gewonnenen ‚geistlichen Kraft‘ vorenthalten.

³³¹ Ebd., 249.251.

³³² TERTULLIAN, *De oratione*, 18 (FC 76, 250, Anm. 151; Dietrich SCHLEYER).

³³³ THRAEDE, *Friedenskuss*, 506.

Mit Verweis auf Mt 5,23f. erinnert Tertullian auch daran, sich nicht zum Altare Gottes aufzumachen, bevor man bei den Brüdern, bei denen man „einen Streit oder eine Kränkung verursacht“ habe, nicht die Ursache beseitigt hatte. „Denn was bedeutet es, zu kommen, um Frieden mit Gott zu schließen, ohne Frieden? Um Nachlass der Schuld zu erlangen, ohne sie zu erlassen? Wie wird wohl jemand, der seinem Bruder zürnt, den Vater besänftigen, da doch jeder Zorn von Anfang an untersagt ist?“³³⁴ (vgl. Mt 5,21f.)

Auch für Origenes († um 254) ist der Friedenskuss ein Teil des Abschlusses des Gebetes. Im Anschluss an Röm 16,16 „Grüßt einander mit dem heiligen Kuss!“ schreibt er von einem gebetsabschließenden Kuss:

Aufgrund dieses Wortes und einiger anderer ähnlicher Stellen ist den Gemeinden die Sitte überliefert worden, dass die Brüder sich nach den Gebeten mit einem Kuss gegenseitig annehmen (*post orationes osculo se invicem suscipiant fratres*). Diesen Kuss bezeichnet der Apostel als heilig. Damit lehrt er zunächst, dass der Kuss, der in der Kirche gegeben wird, keusch sein muss, dann auch, dass er nicht heuchlerisch sein darf wie der Kuss des Judas, der den Kuss mit den Lippen darbot und im Herzen den Verrat erwog. Der Kuss des Gläubenden sei zunächst keusch, wie wir gesagt haben, dann soll er auch den Frieden und die Einfachheit in sich tragen in ungeheuchelter Liebe.³³⁵

Diese Deutung des Origenes sagt natürlich nichts über die Praxis eines eventuell liturgischen Kusses in neutestamentlicher Zeit aus, wohl aber über das Vorhandensein eines liturgischen Kusses zu seiner Zeit, also im dritten Jahrhundert. Über die Position des Kusses innerhalb der liturgischen Feier erfahren wir nichts Genaues, nur, dass der Kuss „nach den Gebeten“ gegeben werden, also das Gebet abschließen soll.

Origenes gibt in seiner ersten Predigt zum Hohelied eine Deutung des Kusses. Ausgehend von Hld 1,2 („Mit Küssen seines Mundes bedecke er mich“) und vor dem Hintergrund seiner Deutung, dass der Bräutigam Christus, die Braut aber die Kirche ist, schreibt er, dass der Kuss, der im biblischen Text erwähnt ist, den Kuss zwischen Christus und seiner Kirche darstellt. Christus, der Gesalbte, küsst die um diese Küsse bittende Braut. Der Gestank „der Sünden und Laster“ wird dadurch vertrieben und durch diesen Kuss nehme „auch ich Wohlgeruch“ an, „auch ich werde gesalbt mit den Salben und bis zu mir dringen

³³⁴ TERTULLIAN, *De oratione*, 11 (FC 76, 239; Dietrich SCHLEYER).

³³⁵ ORIGENES, *Commentarii in epistulam ad Romanos*, 10,33 (FC 2/5, 22–291, hier: 259; Theresia HEITHER).

seine Salben, sodass ich mit dem Apostel sagen kann: ‚Christi Wohlgeruch sind wir an jenem Ort‘ (2 Kor 2,15).³³⁶

Es handelt sich bei dieser Deutung um eine Spiritualisierung des Kusses. Ob Origenes bei dieser Deutung auch an den Kuss dachte, der in der liturgischen Feier gegeben wurde, oder hier eine rein bibelexegetische Deutung geben wollte, lässt sich nicht sicher sagen. Ganz von der Hand zu weisen ist es aber nicht, dass es hier um den liturgischen Kuss geht, steht doch im Hintergrund seiner beiden Hohelied-Predigten die Vorstellung von der Braut als Kirche wie auch als „kirchliche Seele“ (*anima ecclesiastica*)³³⁷ in ihrem Gegenüber zum Bräutigam Christus. Dieses Gegenüber von Kirche bzw. Seele zu Christus ist in der liturgischen Feier gegeben.

Die griechische Jakobusliturgie kennt ein schönes und ausführliches Gebet zur Erteilung des Friedenskusses. Es wird nach dem Beten des Symbolum und der Handwaschung und vor dem Inklinations-Gebet, auf das dann die Bereitung der Gaben folgt, gebetet, um die Erteilung des Friedenskusses vorzubereiten:

Das Gebet zum Friedenskuss

Und der Priester sagt das Gebet vor dem Austausch des Friedensgrußes:

O Gott, der du der Herr des Alls bist,
du hast uns, die wir nicht würdig waren,
würdig gemacht in deiner gütigen Menschenliebe,
damit, wenn wir einander küssen, uns mit dem Kuss
göttlicher Heiligkeit küssen.

Mögen wir von allen geistigen und leiblichen Verfehlungen gereinigt
auch in die Reihe deiner Heiligen eingegliedert werden,
durch die Gnade und das Mitgefühl und die Menschenliebe
deines Eingeborenen Sohnes, unseres Herrn und Heilandes,
Jesus Christus, mit dem dir, dem Vater und dem Heiligen Geist die Verherrlichung
und Ehre gebührt, jetzt und ...

Das Volk: Amen.³³⁸

Es folgt der Segen:

Der Priester: Der Friede [sei] mit euch!

Das Volk: Und mit deinem Geist!³³⁹

³³⁶ DERS., *Homilia in Canticum Canticorum* 1,2 [(Christliche Meister 29), Einsiedeln 1987, 37–56, hier: 42f.].

³³⁷ Ebd., 10 (ebd., 55).

³³⁸ WINKLER, Gabriele, *Die Jakobus-Liturgie in ihren Überlieferungssträngen. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Liturgievergleich (Anaphorae Orientales 4 Anaphorae Armeniacae 4)*, Rom 2013, 57.

³³⁹ Ebd., 59.

Und dann der eigentliche Friedenskuss:

Der Diakon: Den Gruß gebt einander im Kuss der Heiligkeit! (1 Kor 16,20)

Das Volk: Mach' uns würdig, Herr, unser Gott!

Der Diakon: Vor dir, o Herr!³⁴⁰

In den Apostolischen Konstitutionen (8,11) – entstanden um 380 – ist der Friedenskuss nach dem ‚Allgemeinen Gebet‘ (Fürbitten) vorgeschrieben:

Hierauf sage der Diakon:

Lasset uns aufmerken!

Und es begrüße der Bischof die Gemeinde und spreche:

Der Friede Gottes sei mit euch allen!

Und das Volk antworte:

Und mit deinem Geiste.

Und der Diakon sage zu allen:

Grüßet einander in heiligem Kusse.

Und es küssen die Kleriker den Bischof, die männlichen Laien die Laien, die Frauen die Frauen.³⁴¹

In der griechischen Markusliturgie, die vom sechsten bis zum zwölften Jahrhundert vor allem in Ägypten gefeiert wurde, ist der Friedenskuss vor einem Weihrauchgebet, an das sich dann das Symbolum und das Offertorium anschließt, positioniert. Ein ausführliches Gebet begleitet den Friedenskuss. Es wird Gott als Geber des Friedens angesprochen. Der Friede wird als Gabe des Heiligen Geistes erbeten und diese Gabe wiederum eng mit der Einheit in thematischen Zusammenhang gebracht.

Der Diakon:

Küsst einander (mit heiligem Kusse)!

Gebietet, Herr, Allmächtiger! Blicke vom Himmel herab auf deine Kirche, auf dein ganzes Volk und auf deine ganze Herde, und rette insgesamt uns, deine unwürdigen Knechte, die Pflinglinge deiner Herde. Schenke uns deinen Frieden, deine Liebe und deine Hilfe und sende auf uns die Gabe deines allheiligen Geistes herab, damit wir mit reinem Herzen und gutem Gewissen einander mit heiligem Kusse grüßen, nicht in Voreingenommenheit für das Fremde, sondern unschuldig und unbefleckt, in einem Geiste, in dem gemeinschaftlichen Bande des Friedens und der Liebe, ein Leib und ein Geist, in einem Glauben, wie wir berufen wurden, und in einer Hoffnung unserer Berufung, damit wir alle zur göttlichen und unbegrenzten Liebe gelangen in Christus Jesus, unserm Herrn, mit dem du gepriesen bist samt dem allheiligen, guten und lebendigmachenden Geiste, jetzt und allezeit und in alle Ewigkeit.³⁴²

³⁴⁰ Ebd; vgl. zum Ganzen: Ebd., 159–168.

³⁴¹ Constitutiones Apostolorum 8,11 (SC 336, 174); deutsch: Das achte Buch der apostolischen Konstitutionen, in: Griechische Liturgien, übers. v. Remigius STORF mit Einl. versehen v. Theodor SCHERMANN (Bibliothek der Kirchenväter 1/5), München 1912, 17–79, hier: 41f.

³⁴² The Liturgy of St Mark (CUMING 17); Deutscher Text: Griechische Liturgien (Bibliothek der Kirchenväter, 1/5), München 1912, 158–189, hier: 170f.; Remigius STORF.

β. Der eucharistische Friedenskuss im Zusammenhang mit der Kommunion

Bei den bisherigen Zeugen fanden wir – wenn ein Ort für den Kuss angegeben wurde – diesen immer vor der Gabenbereitung, nach dem Wortgottesdienst bzw. nach dem ‚Allgemeinen Gebet‘ als dessen besiegelnden Abschluss. Es gibt aber auch schon frühe – wenn auch jüngere – Zeugen, die den Friedenskuss nach dem Vaterunser und als Vorbereitung auf die Kommunion oder wenigstens in deren Nähe sehen.

So zum Beispiel in ‚*De sacramentis*‘ des Ambrosius († 397), der darin dem Friedenskuss – ähnlich wie Origenes – die Deutung gibt, dass es sich um einen Kuss zwischen Christus und der ‚Seele‘ bzw. der ‚Kirche‘ oder der ‚menschlichen Natur‘ handle. Auch hier wird der Friedensgestus mit Hld 1,2 in Zusammenhang gebracht. Der Friedenskuss ist hier sehr eng mit dem Empfang der Eucharistie verbunden, fast könnte man sagen, dass der liturgische Kuss sichtbare Darstellung der Kommunion ist:

Du bist zum Altar gekommen. Der Herr Jesus ruft dich oder deine Seele oder die Kirche und spricht: ‚Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes‘ (Hld 1,2). Willst du das auf Christus beziehen? Nichts ist willkommener. Willst du das auf deine Seele (beziehen)? Nichts ist erfreulicher. ‚Er küsse mich.‘ Er sieht, dass du von allen Sünden rein bist, weil deine Vergehen abgewaschen worden sind. Deshalb erachtet er dich der himmlischen Sakramente für würdig und lädt dich zum himmlischen Mahl ein: ‚Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes.‘ Doch wegen des Folgenden sieht sich deine Seele oder die menschliche Natur oder die Kirche von allen Sünden gereinigt und gewürdigt, zum Altar Christi hintreten zu können. Was ist nämlich der Altar Christi anderes als ein Bild für den Leib Christi? Sie (deine Seele oder die menschliche Natur oder die Kirche) sieht die wunderbaren Sakramente und spricht: ‚Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes.‘ Das bedeutet: Christus drücke mir einen Kuss auf.³⁴³

Einen eindeutigen Beleg für die Praxis des Friedenskusses am Ende des Paternoster vor der Kommunion finden wir bei Augustinus († 430):

*Ecce ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam, quam accepistis et reddidistis. Post ipsam dicitur: pax vobiscum et osculantur christiani in osculo sancto. Pacis signum est: sicut ostendunt labia, fiat in conscientia, id est quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde eius non recedat.*³⁴⁴

Wenn die Heiligung [der Gaben] vollzogen ist, sprechen wir das Gebet des Herrn, das ihr empfangen und wiedergegeben habt. Danach wird gesagt: Der Friede sei mit euch: und die Christen küssen sich mit dem heiligem Kuss. Dieser ist ein Zeichen des Friedens: Was die Lippen anzeigen, sei in eurem Gewissen. Das ist, wie deine Lippen sich zu den Lippen dei-

³⁴³ AMBROSIUS, *De sacramentis* 5,2,5-7 (FC 3, 159.161; Josef SCHMITZ).

³⁴⁴ AUGUSTINUS, *Sermo* 227 (PL 38, 1099–1101, hier: 1101).

nes Bruders bewegen, so soll dein Herz sich
von seinem Herzen nicht zurückziehen.³⁴⁵

Im Gegensatz zu Tertullian ist hier das Vaterunser bereits hinter die „Heiligung der Gaben“ gerückt, so wie es auch heute im Römischen Ritus üblich ist. Der Friedensritus wird daran anschließend geübt.

Papst Innozenz I. († 417) will den Friedenskuss ausdrücklich am Ende der Opferhandlung positioniert haben. In einem Brief an Decentius, den Bischof von Gubbio, schreibt er:

Du sagst, dass einige den Gemeinden vor Vollendung der Geheimnisse den Friedenskuss (*pax*) befahlen, beziehungsweise dass Priester sich ihn wechselseitig geben, wo doch notwendigerweise erst nach allem, worauf ich nicht eingehen darf, der Friedenskuss angekündigt werden darf. Durch ihn soll doch offenbar werden, dass das Volk zu allem, was in den Geheimnissen (*mysteriis*) geschieht und in der Kirche gefeiert wird, seine Zustimmung gegeben hat, durch das Zeichen des abschließenden Friedenskusses soll das Ende von all dem deutlich angezeigt werden.³⁴⁶

Der Friedenskuss, den Innozenz einfach mit *pax* bezeichnet, soll also – ähnlich wie wir das bei Tertullian gesehen haben – das Gebet besiegeln und abschließen. Für ihn liegt darin auch ein Ausdruck der Zustimmung zu dem, was gebetet und gefeiert wurde.

Die Aussage, dass der Friedenskuss Ausdruck der Zustimmung zu den gefeierten Geheimnissen ist, legt die Vermutung nahe, dass Innozenz den auszutauschenden Frieden als ein Zeichen der inneren Zustimmung mit dem Gefeierten und so als Ausdruck der Einheit mit der Kirche versteht.

Liturgische Texte und Rubriken aus der Zeit des siebten Jahrhunderts belegen bei einem päpstlichen Stationsgottesdienst einen Friedensgruß mit Umarmung am Beginn der Messe.³⁴⁷ In dieser Quelle ist auch von einem Friedensgruß ‚*Pax vobis*‘ des Papstes an die Gemeinde nach dem Gloria die Rede.³⁴⁸

Bei der Positionierung des Friedensritus herrschte aber lange Zeit recht große Freiheit. Seit der Zeit Gregors des Großen († 604) wird der Friedenskuss im Westen aber mehr und mehr als Vorbereitung auf die Kommunion verstanden.

³⁴⁵ Eigene Übersetzung.

³⁴⁶ INNOZENZ, Epistola 21, 4 (FC 58/2, 489–503, hier: 491.493; Hermann-Josef SIEBEN).

³⁴⁷ Ordo Romanus 1,49 (ANDRIEU II, 83).

³⁴⁸ Ordo Romanus 1,53 (ANDRIEU II, 84).

Ein Zeugnis dafür, dass der Friedenskuss nahe an den Empfang der Kommunion gerückt ist, finden wir in dieser Notiz:

„Heftig bedrängt, feierte daraufhin dieser [Bischof Cassius von Narnia] im Oratorium der bischöflichen Wohnung die Messe und reichte eigenhändig allen den Leib des Herrn und den Friedensgruß.“ – „*Tunc ille compulsus in episcopi oratorio missas fecit, et manu sua corpus dominicum pacemque omnibus tribuit.*“³⁴⁹

Diese Verbindung von Friedenskuss und Kommunionempfang bestätigt auch ein anderer Text von Gregor dem Großen. Ein Schiff mit Maximian, dem Bischof von Syrakus, an Bord ist in Seenot geraten. Im Angesicht des Todes feiert die Besatzung die Eucharistie, der der Bischof vorsteht: „... Sie gaben sich einander den Friedenskuss und empfingen den Leib und das Blut des Erlösers; alle empfahlen sich Gott und baten, er möge ihre Seelen gnädig aufnehmen, nachdem er ihre Leiber einem so schrecklichen Tod überantwortete.“ Ein Wunder Gottes errettet die Besatzung dann doch.³⁵⁰

Hier sei auch noch einmal die Regel des heiligen Benedikt erwähnt, die ebenfalls belegt, dass der Friedensgruß in deren Entstehungszeit, also im sechsten Jahrhundert, unmittelbar vor dem Empfang der Kommunion gespendet wurde. Die Stelle RB 63,4 sagt über den Friedenskuss: Der Abt soll die Reihenfolge festlegen, „in der die Brüder zum Friedenskuss und zur Kommunion gehen [*sic accedat ad pacem, ad communionem*]“³⁵¹.

³⁴⁹ GREGOR DER GROSSE, In Evangelia Homiliae 2,37,9 (FC 28/2, 740–765, hier: 760f.; Michael FIEDROWICZ).

³⁵⁰ DERS., Dialoge 3, 36; Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen vier Bücher Dialoge übers. u. eingel. v. Joseph FUNK (Bibliothek der Kirchenväter 2/3), München 1933, 1–272, 174 [deutsch].

³⁵¹ Regula Benedicti 63,4 [ÄBTEKONFERENZ (Hg.), Benediktusregel, 218f.].

Amalar von Metz († 850)³⁵² sieht den Empfang der Eucharistie eng mit dem Friedenskuss verbunden:

*Eucharistia sumenda est post osculum pacis. Sicut unus panis sumus in Christo, sicut unum cor debemus habere. Ipsa unitas ut teneatur, ad monetur per oscula pacis.*³⁵³ Die Eucharistie ist nach dem Friedenskuss zu empfangen. Wie wir ein Brot sind in Christus, so mögen wir auch ein Herz haben. Diese Einheit wird uns gegeben durch den Friedenskuss.³⁵⁴

In der Römischen Liturgie wurden der Friedenskuss und der Empfang der Eucharistie immer enger in Verbindung miteinander gesehen. So sehr, dass nur die Personen, die an der Kommunion teilnahmen, auch den *pax* erhielten. Die *pax* galt als „Vorbedingung auf die Kommunion“³⁵⁵. In manchen Klöstern ist dieser Brauch bis heute erhalten geblieben. Der Friedenskuss wurde so auch als Ausdruck der Einheit mit der Kirche verstanden, die sich im Empfang der Kommunion ausdrückt.

Klaus THRAEDE meint zu dieser Verschiebung des Friedenskusses kritisch:

Im Zuge dieser Zentralisierung auf Opfer und Kommunion kam es auf die Dauer zwangsläufig dahin, dass der Friedenskuss nunmehr vom Zelebranten ausging. Hier ist der weiteste Abstand vom Ursprung erreicht: war der Friedenskuss seiner Herkunft nach ‚Bruder‘-Kuss, Ausdruck von Liebe und Gemeinschaft, der im Kreise der feiernden Gemeinde von Glied zu Glied ausgetauscht wurde, so beginnt jetzt die Kette am Altar, das heißt der ehemals überkirchliche Ursprung des rundum gegenseitig erteilten Friedenskusses wird jetzt als Beginn eines linearen Verlaufs im Sakrament lokalisiert. An den Anfang der Kette rückte folgerichtig der Altarkuss.³⁵⁶

3.4.2.4 Aspekte der Praxis des Friedenskusses im Mittelalter

Eine besonders interessante Auslegung zum Friedenskuss findet sich bei Aelred von Rievaulx († 1167). Der Kuss wird gedeutet als ein Kuss, den Christus gibt, um so die Menschen zu einem Geist zu machen. Im Kuss begegnen sich „zwei Seelen und werden gleichsam eins“. Das gilt sowohl für den Kuss zwischen der Seele und Christus wie auch für den

³⁵² Zu Amalar: vgl. STECK, Wolfgang, Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit (Münchener Theologische Studien I/35), St. Ottilien 2000; DIÓSI, Dávid, Amalarius Fortunatas in der Trierer Tradition. Eine quellenkritische Untersuchung der trierischen Zeugnisse über einen Liturgiker der Karolingerzeit (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 94), Münster 2006.

³⁵³ AMALAR VON METZ, De ecclesiasticis officiis, 3,34 (PL 105, 1153).

³⁵⁴ Eigene Übersetzung.

³⁵⁵ JUNGSMANN, Miss Soll 2, 403.

³⁵⁶ THRAEDE, Friedenskuss, 517.

Kuss der „Freunde“ untereinander.³⁵⁷ Dieser Kuss „weckt und stärkt die Liebe“. Im geistigen Kuss vereinigen sich die Herzen und im „seelischen teilt der Geist Gottes seine Gnade mit“³⁵⁸. Der Kuss kann „Zeichen der Versöhnung“ sein, aber auch „Zeichen des Friedens, wenn man in der Kirche, bevor man kommuniziert, mit dem äußeren Kuss den inneren Frieden bezeugen will“. Er kann aber auch „Zeichen katholischer Einheit“³⁵⁹ sein. Der Friedenskuss ist ein Kuss, den Christus gibt „wenn auch durch fremden, nicht durch eigenen Mund“³⁶⁰. Es ist ein Kuss, bei dem sich nicht die Lippen, sondern die Seelen vereinigen. Eindringlich warnt Aelred vor sinnlichen Küssen. Diese dienen nämlich „nur mehr zum Ehebruche“³⁶¹ und bilden deshalb eine Gefahr.

Ein Text der Prager Synode von 1355 bestätigt, dass man den Friedenskuss, der offensichtlich vernachlässigt wurde, wieder fördern wollte und einen Ablass gewährte, wenn man ihn empfing bzw. weitergab. Interessant ist, dass hier auch auf eine Paxtafel hingewiesen wird. Deren Gebrauch dürfte eher durchzusetzen gewesen sein als der Friedenskuss ohne entsprechende Tafel. Der Friedenskuss wurde nach dem Agnus Dei erteilt.

*Monemus quoque omnes Plebes, Plebanos, et Rectores Ecclesiarum, ut plebes suas informant, et inducant, ut osculum pacis post Agnus Dei per Clericum ipsis porrectum solum propter XI. dierum indulgentias per Nos dudum datas, et concessas mutuo inter se recipiant, alter alteri porrigendo: et si eos ad hoc inducere non possent, indulgemus, ut tabula cum Crucifixo in signum pacis ad osculandum deferatur.*³⁶²

Wir mahnen auch alle Gemeinden, Gemeindeangehörigen und Leiter der Kirchen, dass sie ihre Gemeinden informieren und anleiten, dass sie den Friedenskuss nach dem „Agnus Dei“, der durch den Kleriker ihnen angeboten wurde, alleine wegen der Nachlässe der 11 Tage, die durch uns schon früher gegeben und gestattet wurden, wechselseitig untereinander empfangen sollen, indem ihn einer dem anderen anbietet; und wenn sie diese dazu nicht hinbringen können, erlauben wir, dass eine Tafel mit dem Kruzifix zum Zeichen des Friedens zum Küssen hingebraht wird.³⁶³

Diese Auffassung der sündenvergebenden Wirkung des Friedenswunsches teilt auch noch Martin Luther († 1546). Er spricht von einer „Absolution“. Neben vielen vereinfachenden Weglassungen nach dem Vaterunser lässt er den Friedensgruß weiter sprechen und deutet

³⁵⁷ AELRED VON RIEVAULX, *De spiritualia amicitia*, 2, 23 (NYSSSEN 37).

³⁵⁸ Ebd., 2, 24 (NYSSSEN 37).

³⁵⁹ Ebd.

³⁶⁰ Ebd., 2, 26 (NYSSSEN 37).

³⁶¹ Ebd., 2, 25 (NYSSSEN 37).

³⁶² SCHANNAT, Johann Friedrich – HARTZHEIM, Joseph (Hgg.), *Concilia Germaniae. Tomus IV. Köln 1761* [Nachdruck: Aalen 1970], 406.

³⁶³ Eigene Übersetzung.

ihn als ein Wort des Evangeliums, ja ein Wort Christi selber aus, das die Sünden vergibt und auf den Empfang der geheiligten Gaben vorbereitet:

Post haec legatur oratio dominica. Sic: ‚Oremus. Preceptis salutaribus moniti etc.‘ Omissa oratione sequenti: ‚Libera nos quaesumus‘, cum omnibus signis, quae fieri solent super hostiam et cum hostia super calicem, nec fragantur hostia nec in calicem misceatur. Sed statim post orationem dominicam dicatur: ‚Pax domini etc.‘ Quae est publica quaedam absolutio a peccatis communicantium, vox plane Evangelica, annuncians remissionem peccatorum, unica illa et dignissima ad mensam domini preparatio, si fide apprehendatur, non secus atque ex ore Christi prolata.³⁶⁴

Danach soll man das Gebet des Herrn lesen. So: ‚Lasst uns beten. Durch heilsame Anweisung erinnert usw.‘ Und nach Auslassung des darauffolgenden Gebetes lässt man aus: ‚Befreie uns Herr, wir bitten‘, mit allen Zeichen, die man über der Hostie und mit der Hostie über dem Kelch macht. Auch soll man die Hostie weder brechen noch in den Kelch mischen. Sondern gleich nach dem Gebet des Herrn sagt man: ‚Der Friede des Herrn usw.‘ und das ist eine öffentliche Absolution von den Sünden der Kommunizierenden, die reine Stimme des Evangeliums verkündend die Vergebung der Sünden, jene einzige und würdigste Vorbereitung auf den Tisch des Herrn, falls sie im Glauben aufgenommen wird, nicht anders, als wenn sie durch den Mund Christi verkündet würde.³⁶⁵

Auch im Formular der „Wormser Deutschen Messe“ von 1524 heißt es nach „Der frid des herren sei allwegen mit euch“ deutend: „Das ist die rechte Evangelische absolucio: so den glaubigen der sünd ablas verkündet die eynige und würdigste bereitung zu der entpfengnis des leibs und bluts Christi Möchte wol vom prister gegen dem volck gekört gesprochen werdenn.“³⁶⁶

Schwierigkeiten mit dem Friedenskuss in der Praxis haben zu Stilisierungen geführt. Das bewahrte davor, dass er zu exzessiv und damit Unruhe stiftend weitergegeben wurde. Mit der Zeit wurde er nur mehr von den in der Liturgie involvierten Klerikern geübt und hier nur mehr als angedeutete Umarmung und Annäherung der Wangen. Eine besondere Form der Stilisierung ist die Weitergabe des *pax* mit sogenannten Paxtafeln bzw. *instrumenta pacis*. Solche Paxtafeln sind ab dem 13. Jahrhundert in englischen Pfarrkirchen belegt. Ab dem 15. Jahrhundert verbreiteten sie sich stark in ganz Europa, auch in Rom und werden auch von offizieller Seite sehr gefördert. Eine frühe bildliche Darstellung von der Verwen-

³⁶⁴ LUTHER, Martin, Formula Missae et Communionis, in: WA 12, 205–220, hier: 213.

³⁶⁵ Eigene Übersetzung.

³⁶⁶ PAHL, Irmgard, Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert (Spicilegium Friburgense 29), Freiburg/Schweiz 1983, 25–47, hier: 19; vgl. ebd., 35.

derung einer Paxtafel zur Weitergabe des Friedenskusses finden wir im ‚Rothschild-Gebetbuch‘, das um 1510 entstanden ist.³⁶⁷

Die ältesten Stücke sind aus Holz, auf dem die Kreuzigungsszene dargestellt ist. Als sekundäre *instrumenta pacis*, also Gegenstände, die nicht als Paxtafeln erzeugt, aber als solche verwendet wurden, sind Buchdeckel, kleine Tragaltäre, Patenen, Chormantelschließen und Pyxiden belegt.³⁶⁸ Es wurden Paxtafeln eigens als solche hergestellt und von wohlhabenden Personen häufig an Kirchen gestiftet. Wertvolle Arbeiten aus Gold, Silber und anderen Edelmetallen, verziert mit Korallen, Edelsteinen, Perlmutter etc., finden sich in zahlreichen Kirchenschätzen. Häufig sind auch Reliquien eingearbeitet. Sie fungieren auch als Bildträger für verschiedene Darstellungen der biblischen Heilsgeschichte und später auch für Darstellungen von Heiligen. Meist wurden sie in doppelter Ausführung angeschafft, je eine für die Männer und eine für die Frauen. Solche Paxtafeln waren bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Gebrauch. Bis dahin wurden auch vereinzelt noch welche hergestellt.³⁶⁹ Belegt ist auch, dass solche liturgischen Gegenstände als Zeichen und Symbole des Friedens nach kriegerischen Auseinandersetzungen ausgetauscht wurden.³⁷⁰

Die Paxtafeln wurden vor der Kommunion vom zelebrierenden Priester geküsst und dann zunächst den anwesenden Klerikern und teilweise auch den Gläubigen zum Kuss weitergereicht.

Wird er [der Friedenskuss] mittels einer Kusstafel gespendet, so küsst der Zelebrant nach dem Friedensgebet zuerst den Altar und hierauf die vom Ministranten gereichte Kusstafel. Dann geht er zur Epistelseite und reicht hier die Tafel mit den Worten *Pax tecum* dem auf der Stufe des Altares knienden Ministranten, der, nachdem er den Friedensgruß mit *Et cum spiritu tuo* beantwortet hat, die Tafel unter Beifügung des *Pax tecum* demjenigen zum Küssen überbringt, dem der Friedensgruß gespendet werden soll.³⁷¹

In dieser Praxis sah man eine Chance zu einer „spirituellen Konzentration auf den theologischen Kern der Messfeier“³⁷². „Im Kuss eines Bildwerks verbindet sich das *osculum pa-*

³⁶⁷ UNTERKIRCHER, Franz, Das Rothschild-Gebetbuch. Die schönsten Miniaturen eines flämischen Stundenbuches, Graz 1984, 77.

³⁶⁸ Vgl. RICHTER, Paxtafeln, 151–164; vgl. BRAUN, Joseph, Das christliche Altargerät. In seinem Sein und in seiner Entwicklung, München 1932, 557–572.

³⁶⁹ Vgl. RICHTER, Paxtafeln, 48f.

³⁷⁰ Vgl. ebd., 40.

³⁷¹ BRAUN, Altargerät, 558.

³⁷² RICHTER, Paxtafeln, 19.

cis mit der alten Tradition des *osculu reverentiae* von Bildern und geweihten sakralen Gegenständen.³⁷³

Der Kuss der Paxtafel hatte zeitweise eine so große Bedeutung, dass er sogar als ein Ersatz für die Kommunion, die man ja immer seltener empfing, angesehen wurde und als solcher auch von Predigern empfohlen wurde.³⁷⁴

3.4.2.5 Der *osculum pacis* als Zeichen der Versöhnung

In einem Brief an seine Schwester Marcellina schreibt Ambrosius († 397) über kriegerische Auseinandersetzungen rund um seine Basilika. Als den Soldaten befohlen wird, dass sie sich zurückziehen sollen, da gaben sie denen in der Basilika „zum Zeichen der Versöhnung den Friedenskuss“.

Hinzuweisen ist auch noch auf Beispiele, in denen der *osculum pacis* Ausdruck der Gemeinschaft unter Christen ist:

Pax mit der Kirche heißt Einheit mit ihr. Als Beispiel diene eine Stelle aus der *Passio Perpetuae et Felicitatis*. Der Text stammt aus dem beginnenden dritten Jahrhundert. Berichtet wird vom Martyrium des Saturus:

*Et cum populus illos in medio postulet, ut gladio penetranti in eorum corpore oculos suos comites homicidii adiungerent, ultro surrexerunt et se quo volebat populus transtulerunt, ante iam osculati invicem, ut martyrium per sollemnia pacis consummarent.*³⁷⁵

Und als das Volk verlangte, dass sie in die Mitte gebracht würde, damit sie ihre Augen dem in den Körper eindringenden Schwert als Zeugen der Ermordung anfügten, erhoben sie sich von selbst und bewegten sich dorthin, wohin das Volk es wollte. Davor küssten sie einander, damit das Martyrium durch den gewohnten feierlichen Friedenskuss sich vollenden würde.³⁷⁶

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Vgl. ebd., 82.

³⁷⁵ *Passio Perpetuae et Felicitatis* 21, 7 (HEFFERNAN 123).

³⁷⁶ Eigene Übersetzung.

Zu vergleichen ist im selben Text eine andere Stelle, in der von der Ankunft der Perpetua und der Felicitas im himmlischen Jerusalem Folgendes gesagt ist:

*Et ceteri seniores dixerunt nobis: Stemus; et stetimus et pacem fecimus. et dixerunt nobis seniores: Ite et ludite.*³⁷⁷ Die übrigen Ältesten sagten uns: Stehen wir auf! Wir stellten uns auf und gaben uns den Frieden(skuss). Dann sagten uns die Ältesten: Geht und freut euch!³⁷⁸

Jerusalem, die eschatologische Friedensstadt, wird betreten und die Neuankömmlinge werden mit einem Friedenskuss bzw. mit dem Frieden selbst begrüßt. Hier sei auf den Abschnitt über das himmlische Jerusalem als eschatologische Stadt des Friedens am Ende dieser Arbeit verwiesen (6.4).

Im Anschluss an diesen Bericht über die Ankunft in der Himmelsstadt und dem dortigen Friedenskuss erscheint Perpetua als Friedensstifterin zwischen dem Bischof Optatus und dem Presbyter Aspasius.³⁷⁹

Wer am himmlischen Frieden teilhat, kann friedensstiftend in der Welt wirken. Der hier beschriebene Kuss dürfte aber wenig Bezug zur Liturgie haben. Es scheint sich eher um einen Gruß-Kuss zwischen Christen – hier zur Verabschiedung vor dem gewaltsamen Tod – zu handeln.

Ein weiteres Beispiel für den Friedenskuss als Zeichen der Gemeinschaft unter Christen finden wir bei Eusebius von Cäsarea († 339 oder 340). Er berichtet vom Martyrium des Jakobus, der Bruders des Johannes. Derjenige, der Jakobus verraten hat, bat ihn um Verzeihung. Der Bericht sagt, dass Jakobus ein wenig gezögert haben soll. Doch dann sagte er: „Friede sei mit dir!“ und küsste ihn.³⁸⁰

3.4.2.6 Der Friedenskuss in der jüngsten Liturgiereform

Im Missale von 1962 blieb vom eigentlichen Friedenskuss nur das „*Pax Domini sit semper vobiscum*“ vor dem Einsenken des Hostienpartikels in den Kelch, das der zelebrierende Priester aber leise sprach, sowie der bereits beschriebene Friedensritus zwischen den Kle-

³⁷⁷ Passio Perpetuae et Felicitate 12, 6 (HEFFERNAN 115).

³⁷⁸ Eigene Übersetzung.

³⁷⁹ Passio Perpetuae et Felicitate 13 (HEFFERNAN 115f.).

³⁸⁰ EUSEBIUS VON CAESAREA, Kirchengeschichte 2,9,3, in: DERS., Kirchengeschichte, hg. u. eingel. v. Heinrich KRAFT, München³1989, 126.

rikern beim Hochamt. Die Praxis der Paxtafeln war nicht einheitlich. Auch hier fand der Ritus wohl vielerorts nur unter den Klerikern statt.

Das Anliegen der Liturgiereform im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil war es, dass die Riten „den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen“ (SC 34) sein mögen.³⁸¹

Bei den Beratungen über die Erneuerung des Ordo Missae wurde über die Friedensriten ausgiebig nachgedacht und verhandelt. In einem ersten Entwurf wurde schon daran gedacht, den Friedensgruß sowie den gegenseitigen Friedenswunsch vor die Brotbrechung und den Gesang des „Agnus Dei“ zu verlegen.³⁸² Es gab aber auch noch radikalere Pläne: „Um die Riten zur Vorbereitung auf die Kommunion nicht zu überlasten“, wurden für einen ersten Entwurf die beiden still gebeteten Vorbereitungsgebete des Priesters auf die Kommunion – „das für den Frieden und die Einheit der Kirche und das andere Vorbereitungsgebet“³⁸³ – gestrichen. Es gab also durchaus Vorschläge, die dahin gingen, das Friedensgebet *Domine, Iesu Christe, qui dixisti ...* aus dem Ordo Missae ganz entfallen zu lassen. Hinter diesen Plänen stand möglicherweise auch die Tendenz, die direkt an Christus gerichteten Gebete aus der Eucharistiefeier zu nehmen.³⁸⁴ Ob die deutsche Übersetzung des Friedensgebetes, die sich ja nicht direkt an Christus wendet, sondern die Gemeinde darüber aufklärt, was Christus gesagt hat, ebenfalls dieser Tendenz der Befreiung der Liturgie von an Christus gerichteten Gebeten entspricht, sei hier nur als Frage in den Raum gestellt.

Bereits früh äußerte Papst PAUL VI. († 1978) den Wunsch, das Friedensgebet vor der Kommunion beizubehalten.³⁸⁵ Eine Abstimmung unter den Mitgliedern des mit der Umsetzung der Liturgiereform beauftragten ‚*Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*‘ ergab ein klares Votum für die Beibehaltung des Friedensgebetes.³⁸⁶

Die Messe nach dem ersten erarbeiteten Schema der „Missa Normativa“ wurde während der ersten ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode³⁸⁷ am 24. Oktober 1967 in der Sixtinischen Kapelle gefeiert. Danach wurde der klare Wunsch geäußert, dass „das

³⁸¹ DEL 1,34.

³⁸² Vgl. BUGNINI, Liturgiereform, 369.

³⁸³ Ebd., 370, Anm. 6.

³⁸⁴ Vgl. dazu HEINZ, Friedensgebet, 49.

³⁸⁵ Vgl. BUGNINI, Liturgiereform, 201.

³⁸⁶ Ebd., Anm. 77 (26 Ja-Stimmen, 3 Nein-Stimmen, 2 „iuxta modum“ unter der Bedingung, dass das andere Vorbereitungsgebet vor der Kommunion wegfällt).

³⁸⁷ Das Thema dieser Versammlung war: „Die Bewahrung und Stärkung des katholischen Glaubens: seine Integrität, seine Kraft, seine Entwicklung, seine doktrinäre und geschichtliche Kohärenz.“

augenblickliche Gebet vor dem Friedenskuss“ (gemeint ist das *Domine Iesu Christe, qui dixisti ...*) erhalten bleiben soll.³⁸⁸

Bei weiteren probeweisen Feiern der nach weiteren Anregungen und Diskussionen weiterentwickelten „Missa Normativa“ im Jänner 1968 wurde erstmals vom Zelebranten auch die Aufforderung „Gebt einander ein Zeichen des Friedens“ gegeben, worauf alle Anwesenden den Friedensgruß austauschten.³⁸⁹

Weiter herrschte aber Uneinigkeit über diesen Teil der Messe.

Einer drückte es so aus: „Eine kleine Schwierigkeit sehe ich im Nebeneinander der *fractio panis* und des Friedensgrußes: Es sind zwei Handlungen oder Gesten, die genauer durchdacht werden müssen. Man soll um die *fractio* nicht so viel Getue machen. Sie bedeutet, als Symbol, keinen großen Gewinn für den modernen Menschen, der sich mehr dem Wert, auch dem menschlichen, des Friedens verpflichtet fühlt. Es wäre angebracht, letzteren mehr hervorzuheben.“³⁹⁰

Daher wurde entschieden: „Die Riten um den Friedensgruß herum sollen besser geordnet werden.“³⁹¹

Die meisten Voten der beteiligten Personen gingen dahin, das Gebet „*Domine Iesu Christe, qui dixisti ...*“ nicht zu streichen, wie es ja ohnehin der ausdrückliche Wunsch des Papstes und auch des ‚Consilium‘ war.

Die Aufforderung zum Austausch des Friedenskusses mit „*Offerte vobis pacem*“ wurde gutgeheißen. Sie sei auch in der ambrosianischen Liturgie bezeugt und habe damit eine längere Geschichte. Wichtig schien es, eine genaue Form anzugeben, wie die „Bekundung der Friedensbereitschaft unter den Gläubigen zu geschehen hat“³⁹². Besonders bei einer sehr großen Anzahl von Gläubigen wurden praktische Schwierigkeiten befürchtet.

Papst PAUL VI. wurde die überarbeitete Version der „Missa Normativa“ vorgelegt und ergab in Bezug auf die Friedensriten klare Anweisungen: „Man möge an dieser Stelle (nach dem Embolismus des ‚Pater noster‘) das Gebet an Christus ‚*Domine Iesu Christe, qui dixisti ...*‘ für den Frieden und die Einheit der Kirche (und der Welt) belassen.“³⁹³ Annibale BUGNINI sagt dazu: „Der Hinweis war klar und deutlich und wurde sofort angenommen.“³⁹⁴ Bei der Aufforderung, einander den Frieden zu geben, sagte die Rubrik, dass man dies „*pro opportunitate*“ tun könne. Der Papst bemerkte zu dieser Stelle: „Soll man nicht

³⁸⁸ BUGNINI, Liturgiereform, 380.

³⁸⁹ Ebd., 387, Anm. 23.

³⁹⁰ Ebd., 393.

³⁹¹ Ebd., 397.

³⁹² Ebd., 403.

³⁹³ Zit. in: Ebd., 407.

³⁹⁴ Ebd.

das ‚pro opportunitate‘ streichen?³⁹⁵ Der Zusatz hat aber Eingang in das Messbuch gefunden, da – so BUGNINI – es Fälle gäbe, „bei denen es nicht angebracht ist, dieses Zeichen des Friedens zu geben. Es wäre dann formelhaft und unecht“³⁹⁶.

Der „Händedruck beim Friedensgruß“ war bei den ersten nach der erneuerten Liturgie gefeierten Messen ein besonderes Element, das „die Dynamik und Lebendigkeit der Feier“ empfinden ließ.³⁹⁷ Annibale BUGNINI nannte die neue Position des Friedensgebetes und vor allem den Friedensgruß, der ausgetauscht wird, einen „Edelstein im neuen Ritus der Messe“³⁹⁸.

Die Möglichkeit, den Friedensgruß in jeder Messe und unter allen Anwesenden zu geben, ist eine Neuerung. In manchen Teilen der Welt setzte er sich aus verschiedenen Gründen nur langsam durch. So gaben Pfarrer bei einer Umfrage in Deutschland 1979 noch zu 29% an, in ihrer Gemeinde sei noch nie der Friedensgruß gegeben worden. Die anderen Gemeinden verwendeten ein Friedenszeichen „regelmäßig“ bis „wenigstens manchmal“³⁹⁹.

3.4.3 Zur Frage nach der Position des Friedensritus

3.4.3.1 Beispiele für den Friedensgruß nach dem Wortgottesdienst in der westlichen Tradition

Schon die Zeugnisse aus der frühen Zeit der Kirche haben uns gezeigt, dass die Position des Friedensritus innerhalb der Eucharistiefeyer nicht einheitlich war. Der Brauch, den Friedenskuss nach dem Wortgottesdienst vor der Bereitung der Gaben auszutauschen ist gegenüber dem Brauch, den Friedenskuss nach dem Vaterunser bzw. vor dem Empfang der Kommunion zu geben, früher bezeugt und damit älter.

Bis auf den heutigen Tag gibt es beide Orte für die Erteilung des Friedenskusses. In den Liturgien der östlichen Kirchen ist der Ort für den Friedensgruß nach wie vor zwischen dem Wortgottesdienst und der Gabenbereitung. Im Römischen Ritus ist der Ort nach dem Eucharistischen Hochgebet und dem Vaterunser, vor der Kommunion. Jedoch gibt es auch in der westlichen Tradition Riten, die den Friedensgruß vor der Gabenbereitung kennen.

³⁹⁵ Zit. in: Ebd.

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Ebd., 459.

³⁹⁸ Ebd., 403, Anm. 41.

³⁹⁹ SCHIERBAUM, Hans Otto, *Offerte vobis pacem. Eine regionale Umfrage zur Praxis des Friedensgrüßes*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 30 (1980) 120–123.

Der gegenwärtige Ambrosianische Ritus in Mailand hat den Friedensgruß vor bzw. zu Beginn der Gabenbereitung. Zu Beginn der Eucharistiefeier im eigentlichen Sinn, also nach dem Wortgottesdienst, sagt der Diakon oder der Priester: „Sia pace tra voi.“⁴⁰⁰ Oder: „Secondo l’ammonimento del Signore, prima di presentare i nostri doni all’altare, scambiamoci un segno di pace.“⁴⁰¹ Mit dieser Formulierung wird deutlich auf Mt 5,23f. angespielt. Allerdings wird die biblische Stelle auch eher weit gedeutet, wird doch darin von Versöhnung mit dem Bruder, nicht aber von einem „segno di pace“ gesprochen. Nach dieser kurzen Hinführung spricht oder singt der Diakon bzw. der Priester: „Scambiatevi un segno di pace.“⁴⁰² Die Rubrik sagt an dieser Stelle aber, dass der Friedensritus (rito della pace) aber auch, wenn ein rechtes Motiv (giusto motivo) vorliegt, vor der Kommunion seinen Platz haben kann.⁴⁰³ Es besteht also eine Wahlmöglichkeit, den Frieden entweder schon vor der Gabenbereitung oder später, vor der Kommunion, auszutauschen. Jedenfalls vorgesehen ist nach dem Embolismus des Vaterunsers und der anschließenden Akklamation ein Friedensgebet, das dem des Römischen Messbuches entspricht. Es wird mit ausgebreiteten Armen gebetet:

Signore Gesù Cristo
che hai detto ai tuoi apostoli:
„Vi lascio la pace, vi do la mia pace“,
non guarda ai nostri peccati,
ma alla fede della tua Chiesa,
e donale unità e pasce secondo la tua volontà.
Te che vivi e regni nei secoli die secoli.
Amen.⁴⁰⁴

Danach sagt oder singt der Priester:

La pace e la comunione del Signore nostro Gesù Cristo siano sempre von voi.

Die Gemeinde antwortet:

E con il tuo spiritu.⁴⁰⁵

Wenn der Friedensgruß nicht schon vor der Gabenbereitung ausgetauscht wurde, kann an dieser Stelle dazu aufgefordert werden. Friedensgebet und Friedensgruß stehen hier also nicht notwendig nebeneinander.

⁴⁰⁰ Messale Ambrosiano, Mailand 1990, 807.

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Vgl. ebd.

⁴⁰⁴ Ebd., 861.

⁴⁰⁵ Ebd.

Interessant ist, dass nicht nur der Friede zugesagt und gewünscht wird, sondern mit ihm zusammen die Gemeinschaft, die Kommunion mit Jesus Christus: „Der Friede und die Kommunion mit unserem Herrn Jesus Christus sei immer mit euch.“ Kommunion mit Christus ist demnach das, was hier unter Frieden verstanden wird.

Besonders ausgestaltet ist der Friedensritus im Missale Hispano-Mozarabicum. Nach dem Evangelium und der Homilie wird ein Loblied (*Laudes*) gesungen. Daran schließen sich die Bereitung der Gaben (*Praeparatio oblationum*) und das „*Sacrificium*“ an. Darauf folgen dann feierliche Fürbitten (*Intercessiones sollemnes*) an die sich schließlich eine „*Oratio post nomina*“ und dann das „*Signum pacis*“ anschließen.

Dieser Teil beginnt mit einer eigenen „*Oratio ad pacem*“. Jeder Tag im Kirchenjahr hat ein solch eigenes Friedensgebet als Teil des Propriums. Eine genauere Untersuchung dieser Gebete wäre sicher lohnend, würde den Rahmen dieser Arbeit aber sprengen. Nach dem Gebet zum Frieden(skuss), auf das die Gemeinde mit „Amen“ antwortet folgt ein weiteres Gebet, das eher den Charakter einer gebetsabschließenden Formel hat:

*Quia tu es vera pax nostra
et caritas indisrupta,
vivas tecum et regnas,
cum Spiritu Sancto, unus Deus,
in saecula saeculorum. Amen.*⁴⁰⁶

Weil du unser wahrer Friede und die unbegrenzte Liebe bist, lebst du mit dir und herrschest mit dem Heiligen Geist, ein Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.⁴⁰⁷

Eine andere Version lautet:

*Praesta, per auctorem pacis et caritatis
Dominum nostrum Iesum Christum
cum quo tibi est una et coequalis essentia,
in unitate Spiritus Sancti regnantis,
Deus, in saecula saeculorum. Amen.*⁴⁰⁸

Gewähre dies durch den Urheber des Friedens und der Liebe, unseren Herrn Jesus Christus, mit dem du eins und wesensgleich bist, in der Einheit des herrschenden Heiligen Geistes, Gott, für die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.⁴⁰⁹

Daran schließt sich der Friedenswunsch an. Dazu sagt der Priester mit über dem Volk ausgebreiteten Händen:

*Gratia Dei Patris omnipotentis, pax ac dilectio
Domini nostri Iesu Christi, et communicatio
Spiritus Sancti sit semper cum omnibus vo-
bis.*⁴¹⁰

Die Gnade des allmächtigen Vaters, der Friede und die Liebe unseres Herrn Jesus Christus und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei immer mit euch allen.⁴¹¹

⁴⁰⁶ Missale Hispano-Mozarabicum, Toledo 1991, 70.

⁴⁰⁷ Eigene Übersetzung.

⁴⁰⁸ Missale Hispano-Mozarabicum, 70.

⁴⁰⁹ Eigene Übersetzung.

⁴¹⁰ Missale Hispano-Mozarabicum, 70.

Darauf antworten alle:

*Et cum hominibus bonae voluntatis.*⁴¹²

Und mit allen Menschen guten Willens.⁴¹³

Der Diakon fordert daraufhin alle auf:

*Quomodo astat, pacem facite.*⁴¹⁴

So wie ihr dasteht, gebt den Frieden.⁴¹⁵

Priester, liturgische Assistenz und Gläubige drücken durch ein sichtbares Zeichen (*signo visibili*) einander Frieden und Liebe (*pacem et caritatem*) aus. Dieser Austausch wird von einem eigenen *Cantus ad pacem* begleitet, den der Chor singt. Dieser hat folgenden Text:

*Pacem meam do vobis, pacem meam commendo vobis. Non sicut mundus dat pacem, so vobis. Pacem meam do vobis, pacem meam commendo vobis. Novum mandatum do vobis: ut diligatis vos invicem. Pacem meam do vobis, pacem meam commendo vobis. Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen. Pacem meam do vobis, pacem meam commendo vobis.*⁴¹⁶

Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden vertraue ich euch an. Nicht wie die Welt den Frieden gibt, gebe ich ihn euch. Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden vertraue ich euch an. Ein neues Gebot gebe ich euch: dass ihr einander liebt. Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden vertraue ich euch an. Herrlichkeit und Ehre dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden vertraue ich euch an.⁴¹⁷

Für bestimmte Feste ist im jeweiligen Proprium ein spezieller Gesang zur Begleitung des Friedensgrußes angegeben. Nach dem Friedensgruß beginnt das Eucharistische Hochgebet, das mit einem Einleitungsdialo g beginnt, auf den dann die *Illatio* – ähnlich der Präfation – folgt.

Ein besonderes Beispiel ist das Messbuch von Zaire, approbiert am 30. April 1988.⁴¹⁸ Besondere Beachtung findet dieses Messbuch deshalb, weil es einerseits viele Eigenformen hat, andererseits doch dem Römischen Ritus angehört, insofern es als eine spezielle Variante des Römischen Ritus angesehen werden kann.

⁴¹¹ Eigene Übersetzung.

⁴¹² Missale Hispano-Mozarabicum, 70.

⁴¹³ Eigene Übersetzung.

⁴¹⁴ Missale Hispano-Mozarabicum, 70.

⁴¹⁵ Eigene Übersetzung.

⁴¹⁶ Missale Hispano-Mozarabicum, 70f.

⁴¹⁷ Eigene Übersetzung.

⁴¹⁸ Vgl. CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, Missel Romain pour les Dioceses du Zaire, Kinshasa 1989; deutsch: MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO (Hg.), Der neue Messritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (Theologie der Dritten Welt 18), Freiburg – Basel – Wien 1993, 67 - 91; vgl.: ZEY, Katharina, Gelungene Inkulturation, in: Gottesdienst 22 (1988) 184–186.

Der Aufbau ist folgender: Nach dem Wortgottesdienst, der Verkündigung des Wortes Gottes und seiner Auslegung in der Homilie folgt der Bußakt, der auch in Form eines Taufgedächtnisses gehalten werden kann. Danach folgt der Friedensgruß, der gleichermaßen diesen Buß- und Versöhnungsteil abschließt.

Sehen wir uns den Ablauf an:

Nach der Predigt und dem Glaubensbekenntnis folgt das Allgemeine Schuldbekenntnis. Dazu sind mehrere Einleitungen, mehrere Möglichkeiten des Bekenntnisses und mehrere Kyrie-Litaneien zur Auswahl vorgeschlagen. Das Bekenntnis der Sünden geht in ein Taufgedächtnis über, bei dem alle mit Weihwasser besprengt werden und ein Tauflied gesungen werden kann.⁴¹⁹

Daran schließen sich Friedensgebet, Friedenswunsch und Friedensgruß an.

Das Friedensgebet

Selig, die Frieden stiften,
sie werden Söhne Gottes genannt werden.

A: Amen. Sie werden Söhne Gottes genannt werden.

Danach spricht der Priester das Gebet für Frieden und Einheit:

Herr Jesus Christus,
du hast zu deinen Aposteln gesagt: ... (wie im Römischen Messbuch)

Oder:

Herr, unser Gott,
du sorgst dich väterlich um alle Menschen,
denen du einen gemeinsamen Ursprung gegeben hast:
Gewähre uns, eine einzige Familie zu bilden,
die im Frieden lebt im Schoße deiner Kirche,
und lenke unsere Schritte auf dem Weg
der Gerechtigkeit und des Friedens.
Der du lebst von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A: Amen.

Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch.

A: Und auch mit dir.

Sodann fordert der Priester die Gläubigen auf, einander ein Zeichen des Friedens zu geben.

Brüder und Schwestern,
in der Liebe Christi gebt einander ein Zeichen des Friedens.

Der Priester entbietet dem am Altar neben ihm Stehenden (einem Konzelebranten) den Friedensgruß, der unter den Mitwirkenden von einem zum anderen weitergegeben wird. Währenddessen tauschen die Gläubigen mit den Nachbarn ihrer Reihe ebenfalls den Friedensgruß (durch einen Händedruck mit beiden Händen oder durch Verneigen des Kopfes vor den Nachbarn und gleichzeitigem Händeklatschen).

Dabei sagt mit leiser Stimme

derjenige, der den Friedensgruß entbietet:

Der Friede Christi;

⁴¹⁹ Missel Romain pour les Dioceses du Zaire, 96; deutsch: Römisches Messbuch für die Diözesen Zaires, in: MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO (Hg.), Messritus im Zaire, 67–100, hier: 75–78.

derjenige, der ihn empfängt:
Amen. Der Friede Christi.

Es folgen die Fürbitten.⁴²⁰

Im Kommunionteil ist dann der Ablauf so, wie im Missale Romanum üblich, nur dass das Friedensgebet, der Friedenswunsch und der Friedenskuss – da sie ja schon stattfanden – ausfallen: Vaterunser mit Embolismus und Akklamation des Volkes, daran direkt anschließend dann Brechen der Hostie, Mischung von Leib und Blut Christi und Lamm Gottes.⁴²¹

Das Friedensgebet, der Friedenswunsch und das Friedenszeichen sind im Messbuch von Zaire an den Wortgottesdienst und das daran anschließende Schuldbekenntnis und das Taufgedächtnis angeschlossen. Man kann darin eine theologische Aussage sehen. Der Frieden setzt Bekenntnis der Sünden und deren Vergebung in der Taufe voraus. Das Erkennen der Sünden wiederum und den die Taufe begründeten Glauben, erhält man durch das Hören auf das Wort Gottes.

Das Friedensgebet beginnt mit einem Zitat aus den Seligpreisungen (Mt 5,9), das von den Gläubigen zum Teil wiederholt wird. Für das Friedensgebet sind zwei Möglichkeiten angegeben. Die eine ist das alte Gebet aus dem Missale Romanum ‚*Domine, Iesu Christe, qui dixisti ...*‘; das andere erinnert an den gemeinsamen Ursprung aller Menschen in Gott, bittet darum, als Familie – als Brüder und Schwestern – zusammenleben zu können, im Frieden im Schoße der Kirche. Frieden wird auch hier als Einheit mit und in der Kirche verstanden. Schließlich wird mit „lenke unsere Schritte auf den Weg der Gerechtigkeit und des Friedens“ auf Lk 1,79 angespielt.

Der Friedensgruß kann – wie bei uns üblich – durch Reichen der Hände oder auch durch gegenseitiges Verneigen vor dem Nachbarn unter Händeklatschen gegeben werden. „Dieses Händeklatschen geschieht durch beiderseitiges Gegeneinanderklatschen der Innenhandflächen im Wechsel der rechten und linken Hand.“⁴²² Der Ritus kann aber je nach Region auch unterschiedliche Formen haben. Ein Beispiel: „Händewaschung im gleichen Gefäß mit anschließendem Kreuzzeichen und Austausch eines Händedrucks mit den versammelten Brüdern und Schwestern.“⁴²³

Der Friedensgruß wird verstanden als Ausdruck des Friedens der Menschen untereinander, den sie wiedergefunden haben und der neu gestärkt werden soll, sowie der Einheit zwi-

⁴²⁰ Missel Romain pour les Dioceses du Zaire, 97f.; deutsch: Römisches Messbuch für die Diözesen Zaires, 78f.

⁴²¹ Vgl. Römisches Messbuch für die Diözesen Zaires, 87.

⁴²² Ebd., 78, Anm. 10.

⁴²³ ZAIRISCHE BISCHOFSKONFERENZ, Ergänzung zum Römischen Messbuch für die Diözesen Zaires, in: ebd., 22–65, hier: 39.

schen Gott und den Menschen. Ausdrücklich wird auch auf Mt 5,24 verwiesen: „Geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe.“⁴²⁴

Im Hintergrund der Vorverlegung des Friedensritus steht, dass es in Afrika undenkbar ist, dass verfeindete Menschen miteinander essen. Vor einem gemeinschaftlichen Mahl bieten traditionelle afrikanische Religionen Versöhnungsriten an, die Gelegenheit geben Frieden zu schließen, bevor gemeinsam gegessen wird. Insofern darf man die Praxis des ‚Zaire-Ritus‘ als ein gelungenes Beispiel von liturgischer Inkulturation ansehen.⁴²⁵

Doch der Ritus von Zaire ist nicht das einzige Beispiel für einen vorgezogenen Friedensritus innerhalb der römischen Liturgie. Die Gemeinschaft des ‚Neokatechumenalen Weges‘⁴²⁶ feiert die Liturgie zwar nach dem Römischen Messbuch, tauscht den Friedensgruß aber schon nach den Fürbitten und somit unmittelbar vor der Gabenbereitung aus. Diese Praxis wurde von der Römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung mit einem Schreiben vom 19. Dezember 1988 zusammen mit anderen Eigenbräuchen „ad experimentum“ approbiert.⁴²⁷

Das von 1984–2015 gültige „Book of Divine Worship“ für Katholiken anglikanischer Tradition⁴²⁸ in den USA hatte zum Friedensgruß folgende Anweisung:

The greeting, „The peace of the Lord be always with you“, is adressed to the entire assembly. In the exchange between individuals which may follow, any appropriate words of greeting may be used. If preferred, the exchange of the Peace may take place at the time of the administration of the Sacrament (before or after the sentence of Invitation).⁴²⁹

Im Messordo beim Friedensgruß selber heißt es dann:

The Celebrant says to the People:

The peace of the Lord be always with you.

People And with thy spirit.

Then the Ministers and People may greet one another in the name of the Lord.⁴³⁰

⁴²⁴ Vgl. ebd.

⁴²⁵ Vgl. IBEKA, Valentine, Zairean Liturgy as a paradigm for African liturgical inculturation, 10; der Text wurde auf der Internet-Plattform ‚Academia‘ veröffentlicht und ist hier abzurufen: http://www.academia.edu/4380665/THE_ZAIRIAN_LITURGY_AS_A_PARADIGM_FOR_AFRICAN_LITURGICAL_INCULTURATION [Aufruf: 23. September 2016].

⁴²⁶ DIÖZESANES NEOKATECHUMENALES ZENTRUM E. V. (Hg.), Der Neokatechumenale Weg. Statut. Definitive Approbation, Wien 2008.

⁴²⁷ La celebrazioni nei gruppi del „Camino neo-catecumenale“, in: Enchiridion Vaticanum 11 (1988–1989) 1017f.

⁴²⁸ Zur Frage des Verhältnisses von „Anglican Use“ und Römischen Ritus vgl. FEULNER, Hans-Jürgen, „Divine Worship“ oder „Anglican Use des Römischen Ritus“? Die Einheit der Liturgie in der Vielfalt der Riten und Formen, in: HEID, Stefan (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 239–274.

⁴²⁹ The Book of Divine Worship, Mt. Pocono 2003, 275.

⁴³⁰ Ebd., 300.

Mit dem ersten Adventssonntag 2015 wurde dieses liturgische Buch durch das „Divine Worship. The Missal“ ersetzt und auch der Friedensgruß genauer geregelt. In den einführenden Generalrubriken („Rubrical Directory“) heißt es:

The peace follows, by which the Church expresses ecclesial communion and asks for peace and unity for herself and for the whole human family. As for the sign of peace to be given, it should proceed in accordance with the culture and custom of the people. It is, however, appropriate that each person offer the sign of peace only to those who are nearest and in a sober manner. Following the Peace the people kneel.⁴³¹

Im Messordo heißt es dann folgendermaßen:

Then bowing in the middle of the altar, with hands joined upon it, the priest says:

O Lord Jesus Christ, who said to thine Apostles, Peace I leave you; my peace I give unto you: regard not our sins, but the faith of thy church; and grant to her peace and unity according to thy will; who livest and reignest with the Father and the Holy Spirit, ever one God, world without end. Amen.

The Priest kisses the altar and, turning toward the People and extending his hands, he sings or says:

The peace of the Lord be always with you.

And with thy spirit.

The priest gives the Kiss of Peace to the Deacon and to any Concelebrants present. The Deacon, in turn, offers the Peace to the next Minister, and so forth.

The people may offer one another a sign of peace.⁴³²

Hatte das ältere „The Book of Divine Worship“ noch die Möglichkeit, den Friedensgruß entweder vor der Gabenbereitung oder nach dem Vaterunser vor der Kommunion, und dort entweder vor oder nach dem „Invitation“-Vers, auszutauschen, ist diese Option jetzt im „Divine Worship. The Missal“ nicht mehr möglich. Vielmehr ist als Position klar angegeben, dass der Friedensgruß – wie auch im Missale Romanum – vor der Kommunion zu geben ist. Auch ist der Friedensgruß selbst nur mehr eine Kann- nicht eine Muss-Bestimmung. In der Einführung ist der Friedensritus deutlicher als ein Ausdruck der kirchlichen Einheit und eine Bitte um Frieden für die Kirche und die ganze Welt beschrieben. Gebeugt und die Hände auf dem Altar wird das Friedensgebet gesprochen. Dieses ist ähnlich dem im aktuellen Missale Romanum. Der Friedensgruß selbst nimmt seinen Ausgang vom Altar, indem der Priester diesen – wie im Missale von 1962 – küsst, um dann dem Diakon bzw. einem Konzelebranten den Friedensgruß zu geben, die diesen dann ihrerseits

⁴³¹ Divine Worship. The Missal, London 2015, 127.

⁴³² Ebd., 651.

weitergeben. Es ergibt sich klar, dass der Friede von Christus aus auf alle Anwesenden übergeht. Eine eigene Aufforderung zum Austausch des Friedensgrußes gibt es nicht.

Wenn der Friedensgruß zwischen den Gläubigen ausgetauscht wird, soll dies nur zwischen den Nebeneinander-Stehenden und in „sober manner“, also in geziemender, nicht überschwänglicher Weise geschehen.⁴³³

⁴³³ Aktuell beschäftigt sich Daniel SEPER am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien in einem Dissertationsprojekt mit dem Titel „Das Book of Divine Worship. Eine Untersuchung des liturgischen Buches für Katholiken anglikanischer Tradition“ mit den liturgischen Bräuchen von Katholiken anglikanischer Tradition; vgl. DERS., Der eine Ritus und die vielen Formen. Zur Frage nach der Legitimität liturgischer Vielfalt in der Einheit des Römischen Ritus, in: GADERER, Alexander – LUMESBERGER-LOISL, Barbara – SCHWEIGHOFER, Teresa (Hgg.), Alles egal? Theologische Reflexionen zur Gleichgültigkeit, Freiburg – Basel – Wien 2015, 189–210, besonders zum Friedensgruß: 202f.

3.4.3.2 Diskussionen zur Position des Friedensritus in jüngerer Zeit

Bei unserem Durchgang durch die Belege des Friedenskusses im Laufe der früheren und neueren Kirchengeschichte haben wir gesehen, dass es – grob gesagt – zwei unterschiedliche Positionen gibt, an denen der Friedenskuss gegeben wird. Die ältesten Texte sprechen vom Friedenskuss nach dem Wortgottesdienst bzw. dem Allgemeinen Gebet vor der Gabenbereitung.⁴³⁴ Andere, eher jüngere und eher im Westen bzw. in Rom verortete Texte bezeugen den Friedenskuss nach dem Hochgebet vor dem Empfang der Kommunion. Bis heute sind in den unterschiedlichen liturgischen Traditionen diese beiden Formen die vorherrschenden.

Andreas JUNGSMANN geht davon aus, dass der Friedenskuss anfangs am Ende des Wortgottesdienstes und so vor der eigentlichen Eucharistiefeyer seinen Platz hatte: „Die ursprüngliche Stelle des Friedenskusses war übrigens eher am Ende des Gebetsgottesdienstes als am Beginn der Opfermesse. Nach altchristlicher Auffassung bildete er die Besiegelung des vorausgegangenen Gebetes.“⁴³⁵ Es scheint sich um die Einbeziehung und Ritualisierung des profanen Gruß-Kusses in den christlichen Gottesdienst zu handeln. Erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts „bildet sich ein streng eucharistischer Kuss mit festem Platz im Messformular“⁴³⁶.

Die Wende von dem Kuss vor der Gabenbereitung hin zu dem vor dem Empfang der sakramentalen Gaben im Römischen Ritus könnte mit der Ausbildung der Opfertheorie und der Betonung der Realpräsenz in den eucharistischen Gestalten in Verbindung stehen. Der Kuss als Zeichen des Friedens mit Gott durch Christus und untereinander wird in eine engere Beziehung mit dem am Altar gegenwärtigen Opfer Jesu Christi gebracht. Er wird dadurch von seinem ursprünglichen Ort vor dem Eucharistischen Hochgebet weg hinter die als immer wichtiger erachtete Konsekration verlegt.⁴³⁷

Diese Auffassung steht wohl hinter den Aussagen im „Handbuch der katholischen Liturgik“ von 1912:

Der Friedenskuss ist keineswegs bloß eine symbolische Handlung, er will keineswegs bloß ausdrücken, es habe niemand von den Anwesenden etwas gegen den anderen, es seien vielmehr alle in brüderlicher Liebe sich zugetan und insofern des Empfanges der Kommu-

⁴³⁴ Eine detaillierte Graphik dazu in: HOFMANN, Philema, 106.

⁴³⁵ JUNGSMANN, Miss Soll 2, 400.

⁴³⁶ THRAEDE, Klaus, Art. Friedenskuss, in: RAC VIII, 505–519, hier: 518.

⁴³⁷ Vgl. HOFMANN, Philema, 114.

nion nicht unwürdig, sondern er vermittelt auch nach Art einer Sakramentale aktuelle Gnade zu dem Zweck, um die Seelen noch mehr zu reinigen und zu weihen für die nachfolgende Kommunion. Der Zelebrant spricht das Pax tecum, welches vom Altare her durch die ganze Versammlung getragen wird (oder doch ehemals getragen wurde), nicht als Privatperson, sondern als Mittler, nomine Christi et ecclesiae; der Pax, den er durch Kuss (früher auf die heilige Hostie oder den Kelch mit dem heiligen Blute oder auf die Patene) vom Altare nimmt, ist nicht sein Friede, sondern der Friede Christi, und dieser erweist sich, wo Empfänglichkeit vorhanden ist, als wirksam.⁴³⁸

Hier wird der Friede eindeutig als der „Friede Christi“ verstanden. Dieser ist eine „Frucht des vorausgegangenen Opferaktes“ und er wird „schon durch das osculum pacis, ganz besonders aber durch die nachfolgende (leibliche oder geistliche) Kommunion, den Gläubigen zuteil“⁴³⁹. Dieser Friede wird vom Altar – besser von dem dort real gegenwärtigen Christus – empfangen und an die Anwesenden weitergegeben. Er wird als übernatürlicher innerer Friede verstanden und als „Frucht des Kreuzesopfers“⁴⁴⁰. Er ist „hauptsächlich Wirkung der durch den Heiligen Geist ausgegossenen Liebe Gottes“. Wer diese Gabe empfängt, der „ist versöhnt mit Gott, steht im Frieden mit ihm, dem Gott des Friedens“, er empfindet schon jetzt eine „Art himmlischen Friedens“. „[...] ein solcher steht auch im äußeren Frieden mit allen seinen Nebenmenschen“. Wären „alle Menschen im Besitze der charitas Dei und besäßen sie infolgedessen jene Gnade und jenen inneren Frieden von Gott [...], dann wäre allüberall auch der äußere Friede schon in dieser Welt vorhanden“⁴⁴¹. Es wird von diesem Frieden auch auf die Einheit der Kirche hin weitergedacht: „In dem Maße nun, in welchem hienieden unter den Menschen übernatürlicher innerer Friede vorhanden ist, in dem Maße wird sich die Kirche Gottes auf Erden auch des äußeren Friedens und ungestörter Einigkeit erfreuen.“⁴⁴²

Eine andere Deutung für die Position des Friedensgrußes nach dem Vaterunser vor der Kommunion in der Römischen Liturgie ist die, dass man in früher Zeit die Nichtkommunizierenden vor der Kommunion verabschiedet hat. Nach der Entlassung der Katechumenen war dann „die eucharistische Mahlgemeinschaft unter sich und tauschte den Friedenskuss“⁴⁴³.

⁴³⁸ THALHOFER – EISENHOFER, Liturgik, Band 2, 212.

⁴³⁹ Ebd.

⁴⁴⁰ Ebd., 211.

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ SCHUMACHER, Thomas, Die Feier der Eucharistie. Liturgische Abläufe, geschichtliche Entwicklungen, theologische Bedeutung, München 2009, 84.

In jüngerer Zeit wurde immer wieder angeregt, über die Position des Friedenskusses innerhalb der Eucharistiefeyer nachzudenken.

Norbert LOHFINK sagt in seinem Artikel über die Art, wie in der Eucharistiefeyer um den Frieden gebetet wird, dass der Friedensgruß früher „am Anfang des Gottesdienstes oder nach dem Wortgottesdienst seinen Platz hatte und eigentlich auch wieder dorthin kommen sollte“⁴⁴⁴.

Hans Bernhard MEYER erkennt zwar an, dass „der Kommunionteil jetzt besser geordnet ist“ als im Missale von 1962. „Friedenswunsch, -gebet und -gruß bilden eine Einheit.“ Trotzdem bleiben für ihn Fragen und Wünsche offen. So ist – seiner Meinung nach – der Kommunionteil der Messe „noch immer sehr umfangreich“. Er fragt, ob es nicht besser wäre, „den Friedensgruß (samt Friedenswunsch und -gebet) an das Ende des Wortgottesdienstes zu stellen“⁴⁴⁵. MEYER machte auch auf den inneren Zusammenhang von Bußakt und Friedensgebet aufmerksam.⁴⁴⁶ Ein Vorschlag ist es, dass gelegentlich „der Bußakt am Beginn der Feier zugunsten eines etwas breiter ausgestalteten Friedensgebetes und Friedensgrußes wegfallen könnte“. Der rechte Ort für diesen zusammengelegten Ritus wäre nach der Homilie.⁴⁴⁷

Hans HOLLERWEGER regte eine Zusammenziehung von Schuldbekennnis und Friedensgruß an und meinte, der beste Platz für so einen Ritus der Buße und der Versöhnung wäre nach dem Wortgottesdienst. Bestärkt sieht sich der Autor durch das Messbuch von Zaire, in dem Schuldbekennnis und Friedensgruß zwischen dem Glaubensbekenntnis und den Fürbitten stattfindet. HOLLERWEGER argumentiert damit, dass zwischen dem Schuldbekennnis und dem Friedensgruß eine „spirituelle Einheit“⁴⁴⁸ bestehe, die sich unter anderem auch darin ausdrückt, dass das Schuldbekennnis im aktuellen Missale „Versöhnung mit Gott und den Brüdern“ genannt wird.⁴⁴⁹ Einen liturgiegeschichtlichen Anhaltspunkt für diesen Vorschlag sieht er in dem alten Brauch der „Offenen Schuld“. Dabei wurde nach der Homilie eines feierlichen Gottesdienstes vom Priester alleine oder von allen Anwesenden ein allgemeines Schuldbekennnis gesprochen, das dann „mit einer doppelten Verge-

⁴⁴⁴ LOHFINK, Frieden, 451.

⁴⁴⁵ MEYER, Eucharistie, 357.

⁴⁴⁶ Vgl. DERS., Der Bußakt der Messfeier. Möglichkeiten und Probleme, in: MAAS-EWERD, Theodor – RICHTER, Klemens (Hgg.) Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier (FS Emil Joseph LENGELING), Freiburg i. Br. 1976, 209–216, hier: 209.

⁴⁴⁷ Ebd., 215.

⁴⁴⁸ HOLLERWEGER, Hans, „Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern.“ Schuldbekennnis und Friedensgruß als Einheit, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS Hans Bernhard MEYER) Innsbruck – Wien 1995, 274–284, hier: 275.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., 274.

bungsbitte, dem Misereatur und Indulgentiam⁴⁵⁰ abgeschlossen wurde. So ein Bekenntnis der Sünden würde auch heute Sinn machen und zwar durchaus nach der Verkündigung des Wortes Gottes und der Homilie, in denen Gottes Anspruch und unser Zurückbleiben dahinter deutlich wird. Ein sich an ein solches Bekenntnis anschließender Friedensritus wäre dann „Ausdruck des Friedens, den die Menschen untereinander wiedergefunden oder neu gestärkt haben, und zugleich Ausdruck der Eintracht zwischen Gott und den Menschen“⁴⁵¹. Schuld zerstört den Frieden und muss vergeben werden, damit Friede sein kann. Daher: „Die im Schuldbekenntnis vollzogene Versöhnung mit Gott und untereinander findet im Friedensgruß eine organische Weiterführung und Bekräftigung.“⁴⁵² Die auf einen solchen Buß- und Friedensritus sich anschließenden Fürbitten würden insofern Sinn machen, als sich darin der Blick von der versammelten Gemeinde, „die durch Versöhnung und Friedensgruß ihre eigene Einheit gefunden hat“⁴⁵³, auf alle Menschen und auf die universale Sendung der Kirche hin ausweiten würde. Ob dieser Vorschlag wirklich zu mehr Einfachheit, mehr Durchschaubarkeit und weniger Erklärungsbedarf führt und mehr zum Wesentlichen hinlenkt als die jetzige Form, wie der Autor meint⁴⁵⁴, können wir als Frage auf sich beruhen lassen. Halten wir den Vorschlag einer Zusammenlegung von Bußakt und Friedensgruß fest: Der innere Zusammenhang dieser beiden Teile der Messe leuchtet ein. Als idealer Ort für diesen vereinheitlichten Akt wird das Ende des Wortgottesdienstes angesehen.

Auch Andreas HEINZ vertritt die Meinung, eine Vorverlegung des Friedensgrußes nach dem Wortgottesdienst wäre sinnvoll. Einerseits begründet er dies mit einer Unruhe, die entsteht, wenn sich der Friedensgruß „zu einer allseitigen Sympathiekundgebung quer durch den ganzen Gottesdienstraum auswächst“⁴⁵⁵. So eine Unruhe ist der Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion dann eher hinderlich denn dienlich. Andererseits meint er – mit Verweis auf das Messbuch von Zaire – nach der Verkündigung des Wortes Gottes den idealen Zeitpunkt für ein Schuldbekenntnis und den Friedensritus erkennen zu können. Der Autor verweist auch auf Mt 5,23f., wo gefordert wird, sich zuerst mit den Mitmenschen zu versöhnen und erst dann das Opfer zum Altar zu bringen. „Die Gemeinde bedarf der Heilsgabe des Friedens nicht erst, wenn sie sich anschickt, ihre Einheit in Christus durch die Teilnahme am eucharistischen Mahl zu erleben und zu vertiefen; schon die große

⁴⁵⁰ Ebd., 276.

⁴⁵¹ Ebd., 278.

⁴⁵² Ebd., 279.

⁴⁵³ Ebd., 282.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., 283.

⁴⁵⁵ HEINZ, Friedensgebet, 50.

Danksagung und die Darbringung des Opfers Christi können Gott nur dann gefallen, wenn sie von einer befriedeten Gemeinschaft, die sich mit Christus und untereinander zur Einheit hat versammeln lassen (vgl. Joh 17,23), vollzogen werden.⁴⁵⁶

Die Vorverlegung des Friedensgrußes vor die Gabenbereitung wäre eine bessere Lösung. „Als versöhnte Gemeinde tritt die Gemeinde vor ihren Gott und vollzieht mit dem Priester zusammen das große Gebet der Danksagung und Heiligung, bevor sie durch ihre Teilnahme am Altar die ihr geschenkte vom Heiligen Geist gewirkte Einheit in Christus aufs Neue erfahren darf.“⁴⁵⁷

Für die Beibehaltung des Friedensgrußes an der jetzigen Position im Römischen Ritus sprach sich kürzlich Predrag BUKOVEC aus. In einem Beitrag, in dem er unter anderem nach dem „Sitz im Leben von Solidarität im Römischen Ritus“⁴⁵⁸ sucht, macht er den Friedensgruß als einen von mehreren „Loci der Solidarität innerhalb der Messliturgie“⁴⁵⁹ aus. Die jetzige Position habe eine „beachtliche realsymbolische Bedeutung: Vom Altar mit den geheiligten Gaben aus und im Anschluss an die Vergebungsbitte des Vaterunser versöhnen sich die Menschen miteinander“⁴⁶⁰. Durch diese Aufeinanderfolge werde „der Gnadencharakter der Wandlung besonders deutlich“⁴⁶¹. In diesem sei aber auch die Aufforderung enthalten, „in versöhnter Gemeinschaft zur Kommunion zu gehen“⁴⁶².

Im März 2004 erschien die von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung verantwortete Instruktion *Redemptionis Sacramentum*, in der man sich für die Beibehaltung der Position des Friedensgrußes im Römischen Ritus vor der Kommunion aussprach und diese Haltung auch theologisch begründete. Unter Nummer 71 hieß es dazu:

Der Brauch des Römischen Ritus, sich kurz vor der heiligen Kommunion den Friedensgruß zu geben, soll bewahrt werden, wie es im Ordo der Messe bestimmt ist. Gemäß der Tradition des Römischen Ritus hat dieser Brauch nicht den Charakter der Versöhnung oder der Sündenvergebung, er ist vielmehr Ausdruck des Friedens, der Gemeinschaft und der Liebe vor dem Empfang der Eucharistie. Dagegen hat der Bußakt, der am Beginn der Messe zu vollziehen ist, besonders in seiner ersten Form, den Charakter der brüderlichen Versöhnung.⁴⁶³

⁴⁵⁶ Ebd., 52.

⁴⁵⁷ DERS., Friedensgruß vor der Gabenbereitung, in: Gottesdienst 33 (1999) 36.

⁴⁵⁸ BUKOVEC, Predrag, „Die vergessenen Wunden der Welt.“ Globale Solidarität aus liturgischer und sozial-ethischer Sicht, in: GADERER, Alexander – LUMESBERGER-LOISL, Barbara – SCHWEIGHOFER, Teresa (Hgg.), Alles egal? Theologische Reflexionen zur Gleichgültigkeit, Freiburg – Basel – Wien 2015, 164–186, hier: 166.

⁴⁵⁹ Ebd., 182.

⁴⁶⁰ Ebd., 185.

⁴⁶¹ Ebd.

⁴⁶² Ebd.

⁴⁶³ *Redemptionis Sacramentum*, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Instruktion *Redemptionis Sacramentum*, 43.

Damit wurden die Vorschläge einer Zusammenfügung von Bußakt und Friedenritus zurückgewiesen.

Trotz dieser Klarstellung wurde die Frage nach einer möglichen Vorverlegung des Friedensgrußes weiter gestellt. Prominentester Vertreter derer, die eine Vorverlegung des Friedensgrußes wünschten, ist Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI. Die Frage nach dem Frieden in der Eucharistiefeier taucht bei ihm schon 1978 auf, als er in einem Beitrag sagt: „Eucharistie ist Friede vom Herrn her“ und daran erinnert, dass hinter der Bezeichnung Friede „die Alte Kirche das Geheimnis der Eucharistie vernommen“ hat. „Friede ist sehr bald einer der Namen des eucharistischen Sakraments geworden.“⁴⁶⁴

Bereits in seiner im Jahr 2000 erschienenen Monographie ‚Der Geist der Liturgie‘ denkt er über eine Vorverlegung des Friedensgrußes nach. Ausgehend vom Missale, das der Kongo (Zaire) erhalten hat und das er als eine „Entfaltung“ des einen Römischen Ritus versteht, sagt er in Bezug auf den Friedensritus:

Der Friedensgruß zum Beispiel wird gemäß Mt 5,23-25 nicht vor der Kommunion, sondern vor der Gabenbereitung ausgetauscht, was wohl für den Gesamtbereich des Römischen Ritus wünschbar wäre, soweit man den Friedensgruß als solchen beibehalten will.⁴⁶⁵

Die Vorverlegung des Friedensgrußes wird unter Erwähnung von Mt 5,23-25 als „wünschbar“ bezeichnet. Gleichzeitig wird aber der Friedensgruß mit der Formulierung „soweit [man ihn] als solchen beibehalten will“ – wenn auch sehr vorsichtig, aber doch – grundsätzlich infrage gestellt.

In eine andere Richtung lässt sich folgende Äußerung RATZINGERS deuten:

Das Ziel der Eucharistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren Communio mit seiner Verwandlung. Und so ist das Ziel Vereinigung, Friede, dass wir aus getrennten, neben- oder gegeneinander stehenden Individuen selbst mit Christus und in ihm ein Organismus der Hingabe werden, auf die Auferstehung und die neue Welt zu leben.⁴⁶⁶

Wenn das Ziel der Kommunion das Communio-Werden aller in Christus ist und daher Friede mit Christus und untereinander, dann kann man im Friedensgruß eine innere Vor-

⁴⁶⁴ RATZINGER, Joseph, „Friede“ als einer der Namen der Eucharistie, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 12: Kündler des Wortes und Diener eurer Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes, Freiburg – Basel – Wien 2010, 700–705, hier: 701.

⁴⁶⁵ RATZINGER, Josef, Der Geist der Liturgie, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 11: Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Freiburg – Basel – Wien 2008, 29–194, hier: 146.

⁴⁶⁶ DERS., Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament, in: DERS., Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 109–130, hier: 129.

wegnahme der Kommunion, die ja hier als „Friede“ beschrieben wird, als sinnvoll erkennen.

Später, als Papst BENEDIKT XVI., widmet er in Artikel 49 seines nachsynodalen apostolischen Schreibens ‚*Sacramentum Caritatis*‘ einen ganzen Abschnitt dem „Austausch des Friedensgrußes“⁴⁶⁷. Die Eucharistie bezeichnet er darin als „von Natur aus ein Sakrament des Friedens“. Diese „Dimension des eucharistischen Mysteriums findet in der liturgischen Feier ihren besonderen Ausdruck im Austausch des Friedensgrußes“. Dieser sei ein „Zeichen von großem Wert“. Die gegenwärtige Zeit sei besonders konfliktbeladen, insofern komme diesem Zeichen besondere Bedeutung zu und entspreche einem starken Bedürfnis der Menschen der Gegenwart. Der Friede sei eine „nicht zu unterdrückende Sehnsucht im Herzen eines jeden“. Die Kirche habe die Aufgabe, „vom Herrn das Geschenk des Friedens und der Einheit für sich und für die gesamte Menschheitsfamilie zu erleben“. Dieses Flehen richte sich an den, der „unser Friede“ ist (Eph 2,14) „und der auch Völker und Einzelpersonen miteinander versöhnen kann, wo menschliche Versuche scheitern“. Aus diesen Gründen wird klar, warum der „Ritus des Friedens“ mit einer besonderen Intensität wahrgenommen wird.⁴⁶⁸

Trotz alledem wird – mit Verweis auf Anregungen während der Bischofssynode – gesagt, dass „es zweckmäßig ist, diese Geste, die übertriebene Formen annehmen kann und ausgerechnet unmittelbar vor der Kommunion Verwirrung stiften kann, in Grenzen zu halten“⁴⁶⁹. Der Wert des Friedensgrußes bleibt auch dann groß, wenn er nüchtern und in angemessener Form weitergegeben wird. Konkret vorgeschlagen wird, dass man den Friedensgruß nur denen weitergibt, „die in der Nähe stehen“⁴⁷⁰.

Grundsätzlich infrage gestellt wird der Friedensgruß hier nicht. Im Gegenteil, sein Wert und seine Bedeutung werden betont, jedoch wird eine schlichte und nüchterne Form der Weitergabe empfohlen.

Nur in einer Fußnote geht BENEDIKT XVI. auf die Position des Friedensgrußes ein. Dort heißt es:

Unter Berücksichtigung der alten und ehrwürdigen Gepflogenheit und der von den Synodenvätern ausgedrückten Wünsche habe ich die zuständigen Dikasterien aufgefordert, die Möglichkeit zu untersuchen, den Friedensgruß auf einen anderen Zeitpunkt zu verlegen,

⁴⁶⁷ BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*, 22. Februar 2007, in: AAS 99 (2007) 105–180; deutsch: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSYNODE (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177), Bonn 2007, 68f.

⁴⁶⁸ Ebd.

⁴⁶⁹ Ebd.

⁴⁷⁰ Ebd.

zum Beispiel vor den Gabengang. Eine solche Wahl wäre zudem mit Sicherheit ein bedeutungsvoller Hinweis auf die Mahnung des Herrn, dass jedem Opfer notwendig die Versöhnung vorausgehen muss (vgl. Mt 5,23f.).⁴⁷¹

Bei der Forderung, über ein Vorverlegen des Friedensgrußes nachzudenken, wird von folgenden Argumenten ausgegangen: Eine „ehrwürdige Gepflogenheit“ wird genannt. Vermutlich sind die älteren Zeugnisse über den Friedensritus und die Praxis der Ostkirchen gemeint. Als biblisches Argument wird die Aufforderung, sich vor dem Opfern zu versöhnen, aus Mt 5,23f. gebracht. Und schließlich dürften auch praktische Erwägungen, wie die nicht geringe Gefahr von „Verwirrung“ unmittelbar vor der Kommunion, mitschwingen.

Die vom Papst angeordnete Prüfung einer möglichen Vorverlegung des Friedensgrußes dauerte mehr als sieben Jahre. Am 8. Juni 2014 veröffentlichte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung einen von Papst Franziskus approbierten Rundbrief mit dem Titel „Die rituelle Bedeutung der Gabe des Friedens in der Messe.“⁴⁷²

Darin wird gesagt, dass der Friede eine „Frucht der Erlösung, die Christus mit seinem Tod und seiner Auferstehung in die Welt gebracht hat“⁴⁷³, sei und die er unaufhörlich durch die Kirche weiter seiner Kirche darbringt. Dass der Friedensgruß in der liturgischen Tradition Roms vor der Kommunion ausgetauscht wird, sei von „besonderer theologischer Bedeutung“, da er sich so „als ‚österlicher Kuss‘ des auferstandenen Christus, der auf dem Altar gegenwärtig ist“ zeigt. Diese Tatsache unterscheide den Römischen Ritus von den liturgischen Traditionen, die sich auf Mt 5,23 berufen und den Friedensritus schon an früherer Stelle haben. Die Riten, die auf die Kommunion vorbereiten, stellen ein „wohl gegliedertes Ganzes dar.“ Daher haben der Friedensgruß und das ihn vorbereitende Gebet seinen Platz „zwischen dem Pater Noster – an das es sich anschließt mittels des Embolismus, der auf das Friedenszeichen vorbereitet – und der Brotbrechung, während derer das Lamm Gottes um die Gabe seines Friedens angefleht wird.“⁴⁷⁴

Nach diesen theologischen Bemerkungen wird darüber informiert, dass man sich – nach Befragung der Bischofskonferenzen – dafür entschieden habe, in „der römischen Liturgie das Zeichen des Friedensgrußes an seinem traditionellen Ort zu belassen und keine

⁴⁷¹ Ebd., Anm. 150.

⁴⁷² KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG (Hg.), Rundbrief vom 8. Juni 2014. Die rituelle Bedeutung der Gabe des Friedens in der Messe, in: ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.), „Der Friede sei mit dir!“ Eine geistliche Handreichung zum Friedensritus in der Heiligen Messe (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 19), Salzburg 2016, 3–9.

⁴⁷³ Ebd., 3.

⁴⁷⁴ Ebd., 4.

strukturellen Veränderungen im römischen Messbuch einzuführen⁴⁷⁵. Es werden aber einige praktische Anweisungen gegeben, um „den Gehalt des Zeichens des Friedensgrußes besser auszudrücken und übertriebene Ausdrucksformen, die in der liturgischen Versammlung gerade vor der Kommunion Verwirrung stiften, zu mäßigen“⁴⁷⁶. Diese Anregungen werden als „wichtig“ bezeichnet, denn wenn „die Gläubigen die korrekte Bedeutung des Friedensritus nicht verstehen und mit ihren rituellen Gesten nicht zeigen, dass sie danach leben, wird das christliche Verständnis des Friedens geschwächt und ihre fruchtbare Teilhabe an der Eucharistie beeinträchtigt“⁴⁷⁷.

In Erinnerung an die entsprechende Rubrik im Messbuch wird darauf hingewiesen, dass es sich bei der Aufforderung zum Friedensgruß um eine Kann-Bestimmung, nicht um eine Muss-Bestimmung handelt. Es kann also auch angebracht sein, die Aufforderung nicht zu geben.

„An Orten, wo allzu familiäre und weltliche Begrüßungsformen bevorzugt werden“, soll von den Bischofskonferenzen darüber nachgedacht werden, ob man vielleicht auch neue, „passendere“ Formen für den Friedensgruß einführen sollte. „Missbräuche“ sind zu vermeiden. Ein solcher ist das Singen eines ‚Friedensgesangs‘, der „im Römischen Ritus nicht vorhanden ist“. Die Gläubigen sollen für den Friedensgruß nicht ihre Plätze verlassen; auch der Priester soll sich nicht für den Friedensgruß vom Altar entfernen. Es soll vermieden werden, dass bei besonderen Anlässen, wie den „Hochfesten von Ostern und Weihnachten, oder bei Ritualmessen, wie Taufe, Erstkommunion, Firmung, Trauung, heiligen Weihen, Ordensprofess und Begräbnis, das Zeichen des Friedensgrußes Gelegenheit bietet, um Gratulationen, Glückwünsche oder Beileid unter den Anwesenden auszudrücken“⁴⁷⁸. Die Bischofskonferenzen sollen liturgische Katechesen vorbereiten, die den Gläubigen die Bedeutung des Friedensritus und seinen korrekten Ablauf im Römischen Ritus klarer machen.⁴⁷⁹

Es wird auf einen inneren Zusammenhang zwischen *lex orandi* und *lex credendi* mit der *lex vivendi* aufmerksam gemacht. Es sei ein Ziel, „heute ein ernsthaftes Engagement von Katholiken für eine gerechtere und friedlichere Welt zu erreichen“. So ein Engagement hängt aber mit einem tieferen Verständnis für die christliche Bedeutung des Friedens zusammen. Dies wiederum ist abhängig von der Aufnahmebereitschaft für die göttliche Gabe

⁴⁷⁵ Ebd., 5f.

⁴⁷⁶ Ebd., 6.

⁴⁷⁷ Ebd..

⁴⁷⁸ Ebd., 7.

⁴⁷⁹ Ebd., 8.

des Friedens und wie dies in den liturgischen Feiern ausgedrückt wird. In diese Richtung Anstrengungen zu unternehmen sei wichtig, um immer mehr zu Friedensstiftern zu werden.⁴⁸⁰

Bischöfe und Priester werden besonders aufgefordert, die „geistliche Bedeutung des Friedensritus in der Feier der heiligen Messe, in der eigenen liturgischen und geistlichen Bildung sowie in der angemessenen Katechese für die Gläubigen zu betrachten und zu erschließen“. Damit soll ein vertieftes Verständnis für den Friedensritus als Bestandteil der Messfeier erschlossen werden. Der Text schließt mit dem Hinweis auf Eph 2,14: „Er [Christus] ist unser Friede“, jener „göttliche Friede, der von den Propheten und den Engeln verkündet wurde und den er mit seinem Paschamysterium in die Welt gebracht hat. Dieser Friede des auferstandenen Herrn wird in der Feier angerufen, verkündet und verbreitet, auch mittels einer menschlichen Geste, die in den Raum des Sakralen erhoben wird.“⁴⁸¹

Die Entscheidung für die Beibehaltung der Position des Friedensgrußes im Missale Romanum ist gut begründet und begleitet von Anregungen für eine stimmigere und passendere Praxis desselben. Eine theologische Vertiefung ist erwünscht und soll in Katechese und Verkündigung in das Bewusstsein der Gläubigen kommen. Dennoch wird die Diskussion wohl nicht ganz verstummen. Vor allem auch deshalb, weil es innerhalb des Römischen Ritus mit dem Missale von Zaire und dem Ritus des ‚Neokatechumenalen Weges‘ mindestens zwei approbierte Ausnahmen gibt.

3.4.3.3 Gegenüberstellung der Argumente und Ergebnis

Sehen wir uns deshalb die Argumente an, die für eine Vorverlegung des Friedensritus in der römischen Liturgie vorgebracht werden und die, die für eine Beibehaltung der jetzigen Position stehen.

Argumente für eine Vorverlegung:

- Die Position vor der Gabenbereitung ist die in historischen Quellen früher belegte. Es ist die ältere liturgische Praxis.
- Eine Vorverlegung vor die Darbringung der Gaben entspricht dem Brauch, der auch in den Liturgien der östlichen Kirchen gepflegt wird.

⁴⁸⁰ Ebd.

⁴⁸¹ Ebd., 8f.

- Häufig wird Mt 5,23f. „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“ als ein Hinweis auf die Notwendigkeit einer Versöhnung vor der Eucharistiefeyer gesehen.
- Ein versöhnter Zustand mit Gott und den Mitmenschen ist eine Voraussetzung für die rechte Weise der Darbringung der Gaben. Irenäus von Lyon fordert die Gläubigen auf, „mit reinem Herzen die Gaben zum Altar zu bringen“. Häretikern und Nicht-Christen spricht Irenäus überhaupt ab, Gott opfern zu können.⁴⁸² In der byzantinischen Tradition ist die Mahnung des Diakons an die Gemeinde überliefert, das Opfer „in Frieden“ darzubringen.⁴⁸³
- Auch praktische Gründe werden angeführt: der Friedensgruß vor dem Kommunionempfang kann zu Unruhe oder sogar Verwirrung führen und lenkt den Blick weg von dem Entscheidenden, das nun folgt.
- Manche Autoren sehen eine innere Verbindung des Pax mit dem Schuldbekenntnis bzw. einem Bußakt. Die Vergebung der Sünden ist eine Voraussetzung für den Frieden der Menschen untereinander.
- Friede wird allgemein als eine Voraussetzung für das Opfer gesehen. Ohne Bereitschaft zu Versöhnung und Frieden kann man nicht in rechter Weise an der Eucharistiefeyer teilnehmen.

Argumente für die Beibehaltung der jetzigen Position:

- Wenn man den Friedenskuss als ‚*signaculum orationis*‘ – als Besiegelung des christlichen Gebetes – versteht, wie man es im Anschluss an Tertullian tun kann, dann werden das Eucharistische Hochgebet und das Vaterunser demnach mit der Bekundung der Friedensbereitschaft und dem Austausch eines Friedenszeichens abgeschlossen und besiegelt, und dieser Akt hat von daher auch hier ihren richtigen Ort. Ein Autor spricht vom Friedensgruß als „Besiegelung der Aussage ‚*sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*‘“ des Vaterunsers.⁴⁸⁴

⁴⁸² Vgl. IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses* 4,18,4 (FC 8/4, 145).

⁴⁸³ KUCHARÉK, Casimir, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and evolution*, Alendale 1971, 563–565; vgl. TAFT, Robert, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I. The Opening Greeting*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 52 (1986) 299–324, hier: 319.

⁴⁸⁴ KUNZLER, *Liturgie*, 371.

- Mt 5,23-25 muss man nicht auf die Eucharistiefeier beziehen. Im historischen Kontext bezog sich dieses Wort natürlich nicht auf die Eucharistiefeier, sondern auf das alttestamentliche Tempelopfer.⁴⁸⁵
- Hinter der Position des Friedensritus vor der Kommunion steht eine andere Auffassung vom Frieden. Hier wird Friede verstanden als sakramentale Gabe des real gegenwärtigen Herrn, der diesen Frieden durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung, die in der Eucharistie gefeiert werden, hergestellt hat und jetzt allen Anwesenden zukommen lassen will. Beim Friedenswunsch geht es nicht nur um eine kommunikative Mitteilung, sondern um ein reales Teilnehmen am Frieden des Herrn. Dafür spricht auch die Aufforderung zum Friedensgruß, die ja „*Offerte vobis pacem*“ heißt, womit – wie wir gesehen haben – der Friede selbst gemeint ist und nicht ein Zeichen desselben.
- Angelus HÄUSSLING setzt den christlichen Friedensgruß in Verbindung mit der das Gebet abschließenden Doxologie im Beten Israels. Ohne eine solche Doxologie wäre das Gebet Gottes nicht würdig. So wäre auch ein christliches Gebet „ohne tätigen Willen zur Friedensstiftung“ Gottes und „seines Christus unwürdig“⁴⁸⁶. Daher seine Anregung: „jedes Gebet zu Gott mit dem Zeichen des Friedens zu beschließen, sodass unter den betenden Christen mindestens zeichenhaft Gebet für den Frieden und Handeln auf Frieden hin eingeübt“ wird und so auch das tägliche Leben der Christen bestimmt.⁴⁸⁷
- Möglich ist auch die Deutung, dass Christus selbst, der am Altar gegenwärtig geglaubt wird, wie am Tag der Auferstehung in die Mitte seiner Jünger tritt und den Frieden wünscht (vgl. Joh 20,19-29).
- Frieden kann auch hier als ein Titel für Christus selbst verstanden werden (vgl. Eph 2,14). Der Herr, der Friede ist und Frieden schafft, wird den Mitfeiernden zugesagt, bevor er in der Kommunion sakramental zu den Kommunizierenden tritt.
- Frieden wird als Frucht der Opferfeier und daher auch als deren Abschluss verstanden. Frieden ist durch das Opfer Christi geschenkte Gabe Gottes an den Menschen. Es geht also nicht um ein Tun des Menschen, sondern um eine Gabe Gottes. Dahinter steht ein theo-logischer Friedensbegriff. Nicht die Mitglieder der Gemeinde schließen Frieden untereinander, sondern Gott schenkt seinen Frieden vom Altar

⁴⁸⁵ Vgl. GNILKA, Joachim, Das Matthäusevangelium I (HThK.NT 1), Freiburg i. Br. 2000, 155f.

⁴⁸⁶ HÄUSSLING, *Osculum pacis*, 177.

⁴⁸⁷ Ebd., Anm. 19.

her, den man dann untereinander weitergibt und ausdrückt. Der Friedensgruß gehört deshalb in den Bereich des Sakraments. Denn er ist nicht Ausdruck moralisch guten Verhaltens der Mitfeiernden nach dem Sinne: Ich will gut zu meinem Mitmenschen sein, damit ich dann würdig bin, den Herrn zu empfangen. Es ist Gott, der am Menschen handelt. Es ist Gott, der in Christus den Menschen den wahren Frieden schenkt.⁴⁸⁸

- Es besteht auch eine innere Verbindung zwischen Friedenskuss und Kommunion. Friedenswunsch und Friedensgruß sind Vorbereitungen auf die Kommunion – im ausgetauschten Frieden wird die Kommunion, die Einheit der Kommunizierenden auch untereinander in Christus ist, zeichenhaft vorweggenommen und dargestellt. Von daher rührt auch der mancherorts gepflegte Brauch, dass nur die am Pax-Ritus teilnehmen, die auch die Kommunion empfangen. Der Friedenskuss wurde da als Vorbereitung und als Vorbedingung für die Kommunion verstanden.⁴⁸⁹ Teilweise wurde der Friedenskuss sogar als Ersatz für die Kommunion gesehen.⁴⁹⁰

Friedenswunsch und Friedensgruß werden in der jetzigen Form des Römischen Ritus als sakramentale Weitergabe des real anwesenden Heilsgutes Frieden, das durch das am Altar gegenwärtige Opfer von Gott hergestellt wurde, verstanden.

In der jetzigen Form geht der Frieden als Gabe vom Altar, oder besser: vom eucharistischen Herrn – vom Friedensopfer – aus. Der Kuss der Patene, wie er in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus üblich ist, kann auch so gedeutet werden, dass der Zelebrant, bevor er den Frieden durch das *osculum* weitergibt, diesen zuerst selbst empfangen muss. Dass der Priester vor der Weitergabe der *pax* selbst Altar, Kreuz, Buch, Kelch oder Hostie küsste, ist mehrfach bezeugt.⁴⁹¹

Zur Verlegung des Friedensgrußes in die Nähe des Vaterunsers mag die Vaterunser-Bitte *dimittite nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* beigetragen haben.⁴⁹² Der Friedenskuss wäre demnach als Ausdruck der gegenseitigen Sünden- und Schuldvergebung angesehen worden.

⁴⁸⁸ Vgl. ebd., 172.

⁴⁸⁹ Vgl. JUNGMANN, Miss Soll 2, 404. Im Stift Heiligenkreuz in Österreich ist diese Praxis bis heute üblich.

⁴⁹⁰ Vgl. ebd.

⁴⁹¹ Vgl. ebd., 406.

⁴⁹² Ebd., 401.

Die Position des Friedensgrußes, die im aktuellen Missale Romanum enthalten ist und – nach Prüfung – auch beibehalten wird, scheint, nach dem Gesagten, die theologisch gehaltvollere und stimmigere zu sein, wenn sie auch zugegebenermaßen die jüngere liturgische Tradition ist. Die Entscheidung zur Beibehaltung der Position ist daher zu begrüßen. Dass es innerhalb des Römischen Ritus Ausnahmeregelungen gibt (Messbuch von Zaire, ‚Neokatechumenaler Weg‘), ist Ausdruck einer legitimen Pluralität, die Wünschen von Einzelgruppen entspricht.

Für die Praxis könnte man sich zur Verdeutlichung der theologischen Aussage: ‚Der Frieden geht von dem am Altar gegenwärtigen Christus als reales Heilsgut aus und wird von den Anwesenden empfangen und weitergegeben.‘ wünschen, dass der Frieden auch vom Priester symbolisch vom Altar genommen (beispielsweise durch einen Kuss – ähnlich wie im Missale von 1962 üblich) und dann von den Umstehenden jeweils an die Nächststehenden weitergegeben wird und es nicht ein voneinander unabhängiges Händeschütteln gibt.

Gegen die Sinnentleerung des Friedensgrußes könnte es sinnvoll sein, die Aufforderung zum Austausch des Friedensgrußes – die ja eine Option und kein Muss ist – nicht bei jeder Messe zu geben, sondern nur an Sonn- und Feiertagen. Damit würde man dem Ganzen eine höhere und feierlichere Bedeutung geben.

3.4.4 Weitere Aspekte des Friedenskusses

3.4.4.1 Kritik an ausufernder Praxis des Friedensgrußes

Früh gab es auch schon Kritik an der ausufernden Praxis des Friedensgrußes. Wenn zum Beispiel Clemens von Alexandrien († 215) kritisiert:

Wenn wir aber ins Reich Gottes berufen sind, so lasst uns auch würdig des Reiches wandeln, indem wir Gott und den Nächsten lieben. Die Liebe wird aber nicht nach einem Kuss, sondern nach der liebevollen Gesinnung beurteilt. Sie aber [die Scheinchristen] lassen nur von dem Lärm ihrer Küsse die Kirchen widerhallen, dagegen wohnt die Liebe nicht in ihnen. Denn in der Tat hat auch dies, nämlich die Sitte, den Kuss ohne Hemmung und ohne Maß zu verwenden, überall schimpflichen Verdacht und üble Nachrede hervorgerufen, da ja der Kuss etwas Geweihtes sein sollte („heilig“ hat ihn der Apostel genannt), indem die Seele die liebevolle Gesinnung durch den keuschen und geschlossenen Mund kundgibt, der das beste Kennzeichen eines sanften Wesens ist. Es gibt aber auch einen anderen, unheiligen Kuss, voll von Gift, der heiliges Wesen nur heuchlerisch vortäuscht. Wisst ihr denn

nicht, dass auch Spinnen, wenn sie nur den Mund berühren, den Menschen die heftigsten Schmerzen bereiten, die Küsse aber oft das Gift der Zuchtlosigkeit einflößen?⁴⁹³

Der Friedenkuss soll nicht zu emotional, enthusiastisch oder affektiv sein und vor allem sollen erotische Küsse ausgeschlossen werden. Dies sahen wir schon bei der Anweisung der *Traditio Apostolica*, dass der Friedenkuss nur zwischen Personen des gleichen Geschlechtes gegeben werden soll. Erinnert sei hier noch einmal an die bereits zitierte Stelle von Cyrill von Jerusalem, der dazu mahnt, den Friedenskuss nicht so wie auf dem „Markt“ zu geben.⁴⁹⁴

In seinem nachsynodalen Schreiben ‚*Sacramentum caritatis*‘ wies Papst BENEDIKT XVI. in Artikel 49 auf die Bedeutung des Friedensgrußes hin, betonte aber auch, dass „es zweckmäßig ist, diese Geste, die übertriebene Formen annehmen und ausgerechnet unmittelbar vor der Kommunion Verwirrung stiften kann, in Grenzen zu halten“. Es sei gut, daran zu denken, dass der „große Wert der Geste mitnichten geschmälert wird durch die Nüchternheit, die notwendig ist, um ein der Feier angemessenes Klima zu wahren“. Ein Vorschlag könnte sein, dass man zum Beispiel den Friedensgruß nur denen gibt, die in der Nähe stehen.⁴⁹⁵

Es wurde auch darauf hingewiesen, dass es nicht darum geht, dass der Priester möglichst vielen Menschen in der Gemeinde die Hände schüttelt. Der Priester ist nicht „Friedensstifter von Gottes Gnaden“, sondern selbst „Empfänger des Friedens Christi von Gottes Gnaden“⁴⁹⁶. Gemeint sind beim Friedensgruß auch nicht „Sympathiebekundungen quer durch die Kirche“, die dann Unruhe stiften, wo eigentlich „Sammlung angesagt wäre“⁴⁹⁷.

Da es bei dem Friedensgruß nicht um ein Begrüßen von Bekannten geht, sondern um eine „sakrale, heilige Geste christlicher Geschwisterlichkeit“, sollte eine „Form des Nicht-Alltäglichen gewählt werden, die auch das Verständnis der Gemeinde als echte Gemein-

⁴⁹³ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Der Erzieher* 3, 81, 1-4; in: *Des Clemens von Alexandria Der Erzieher Buch 1–3 übers. u. eingel. v. Otto STÄHLIN (Bibliothek der Kirchenväter 2/8)*, München 1934, 7–280, hier: 206–207 [deutsch].

⁴⁹⁴ CYRILL VON JERUSALEM, *Myst. Cat.* 5,3 (FC 7, 147.149; Georg RÖWEKAMP).

⁴⁹⁵ BENEDIKT XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Sacramentum Caritatis*, 22. Februar 2007, in: AAS 99 (2007) 105–180, hier: 143; deutsch: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Sacramentum Caritatis (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177)*, Bonn 2007, 68f.

⁴⁹⁶ BECHER, Hans, *Friedensgebet und Friedensgruß. Bemerkungen zu einer Gedankenlosigkeit*, in: *Gottesdienst* 40 (2006) 96.

⁴⁹⁷ HEINZ, Andreas, *Einheit – Frieden – Communio*, 84.

schaft (communio) neu verdeutlichen könnte⁴⁹⁸. Gedacht ist hierbei daran, „den Friedensgruß als ein freundliches Zunicken auf den linken und rechten Nachbarn zu beschränken“. Oder auch an die „alte Tradition des Bruder- bzw. Friedenskusses“ in Form einer angedeuteten Umarmung. Eine solche „rituelle Form des Friedenskusses“ hätte auch den „Nebeneffekt“ eines geringeren Infektionsrisikos „gerade in Zeiten, in denen viele Messbesucher erkältet sind“. Denn: „Das hygienische Risiko eines Händedrucks ist [...] höher als das eines Wangenkusses oder einer Umarmung.“⁴⁹⁹

3.4.4.2 Der Friedenskuss als Ausdruck der Einheit

In jüngerer Zeit bekam der Friedenskuss eine weitere Bedeutung im Zusammenhang mit dem ökumenischen Dialog und der Einheit der Kirche. Allerdings handelt es sich hier nicht um einen liturgischen Ritus im engeren Sinne, sondern um einen Ausdruck von Frieden und Einheit außerhalb der Liturgie.

Von historischer Bedeutung ist der Friedenskuss, den Papst PAUL VI. und der ökumenische Patriarch ATHENAGORAS I. am 5. Jänner 1964 in Jerusalem austauschten. Diese Begegnung beendete die Jahrhunderte währende ‚Eiszeit‘ zwischen der Orthodoxie und der Kirche von Rom und führte am 7. Dezember 1965 zur Aufhebung der 1054 ausgesprochenen gegenseitigen Exkommunikationen. In einer gemeinsamen Erklärung von Papst und Patriarch wird ihre Begegnung als „brüderliche Geste“ verstanden, „eingegeben von der Liebe zu Christus, der seinen Jüngern das oberste Gebot hinterließ, einander zu lieben, die Beleidigung siebzigmal siebenmal zu verzeihen und unter sich eins zu sein.“ Christus wird mit dem Vater als „Urbild und Urheber der Einheit und des Friedens“ bezeichnet und die Begegnung der beiden als „Vorspiel für künftige Dinge“⁵⁰⁰.

Auch mit Vertretern der aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften tauschten sowohl Papst PAUL VI. als auch seine Nachfolger Umarmung und Friedenskuss als Zeichen der Einheit des christlichen Glaubens aus.

⁴⁹⁸ DIETLEIN, Georg, Friedensgruß und Friedenskuss. Sein Ort in der Liturgie und seine Form, in: Gottesdienst 47 (2013) 132f., hier: 132.

⁴⁹⁹ Ebd., 133.

⁵⁰⁰ PAUL VI. – ATHENAGORAS I., Gemeinsame Erklärung nach ihrer Begegnung – 6. Januar 1964, in: MEYER, Harding u. a. (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band I 1931–1982, Paderborn – Frankfurt a. M. 1983, 520.

Breite Aufmerksamkeit gab es für die Begegnung zwischen Papst FRANZISKUS und dem russisch-orthodoxen Patriarchen KYRILL und den dabei ausgetauschten ‚Bruderkuss‘ am 12. Februar 2016 in Kuba.⁵⁰¹

Papst Franziskus machte den Friedenskuss als Ausdruck innerer Einheit zum Thema seiner Ansprache aus Anlass der Begegnung mit seiner Seligkeit ILIA II., Katholikos-Patriarch von ganz Georgien am 30. September 2016 in Tiflis/Georgien. Papst FRANZISKUS erinnerte an einen Besuch ILIAS II. im Vatikan, bei dem „eine neue Seite in den Beziehungen zwischen der Orthodoxen Kirche Georgiens und der Katholischen Kirche aufgeschlagen“ wurde. „Bei diesem Anlass haben Sie und der Bischof von Rom einander den Friedenskuss gegeben und versprochen, füreinander zu beten.“ Der Friedenskuss wird mit der brüderlichen Umarmung als ein Zeichen dafür gedeutet, dass die Beziehungen besser werden. Dies sei eine Antwort auf die Sehnsucht der Welt von heute nach Einheit und Frieden: „Angesichts einer Welt, die nach Barmherzigkeit, Einheit und Frieden dürstet, verlangt sie von uns, dass diese Bande zwischen uns frischen Schwung und neues Feuer erhalten. Der Friedenskuss und unsere brüderliche Umarmung sind schon ein beredtes Zeichen davon.“ Der Papst schloss seine Ansprache mit einem Dank: „Danke, Heiligkeit, für den Empfang und für Ihre Worte. Danke für Ihr Wohlwollen und auch für dieses brüderliche Engagement, füreinander zu beten, nachdem wir einander den Friedenskuss gegeben haben.“⁵⁰²

3.4.4.3 Weitere Aspekte einer Theologie des Friedensgrußes

In allem bisher Bedachten sind Aspekte einer Theologie des Friedensgrußes angesprochen und bedacht worden. Hier sollen nur noch einige zusätzliche Gedanken angeführt werden. Im Friedensgebet, das sich an Christus richtet, wird um „Einheit und Frieden“ gebetet. Im anschließenden Friedensgruß wird das Erbetene den anwesenden Gläubigen zugesprochen und im Austausch des Friedenszeichens schließlich werden Einheit und Frieden einander weitergegeben.

„Das Friedenszeichen verbindet die vertikale mit der horizontalen Dimension der Eucharistiefeier.“ Einheit und Frieden einerseits zu erbitten und andererseits „Einheit und Frie-

⁵⁰¹ Vgl. FINK, Erich Maria, Der Bruderkuss. Zur Bedeutung des Ökumenegipfels auf Kuba, in: Kirche heute 4 (2016) 8f.

⁵⁰² FRANZISKUS, Ansprache aus Anlass der Begegnung mit seiner Seligkeit Ilia II., Katholikos-Patriarch von ganz Georgien am 30. September 2016 in Tiflis/Georgien, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160930_georgia-patriarca-tbilisi.html [Abruf: 3. Oktober 2016].

den zu schenken, das gehört untrennbar zusammen“. Frieden mit Christus muss immer auch Frieden untereinander zur Folge haben. „Wird der von Gott zugesprochene Friede nicht weitergegeben, kann er im Leben der Kirche und Gemeinde nicht wirksam sein.“⁵⁰³

Im Friedenszeichen nimmt der „Geist des Friedens Gestalt an“⁵⁰⁴.

Im konkreten Vollzug gilt es daher, zwei Extreme zu vermeiden: „ein blutleerer Ritualismus einerseits und eine überdimensionale Ausweitung andererseits“ widersprechen dem Friedenszeichen.⁵⁰⁵ Die rechten Formen müssen hier von einem theologischen Verstehen der Handlung und einer entsprechenden Katechese her gefunden werden.

Das Wort ‚Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch‘ „artikuliert die in der pneumatischen Gegenwart des Herrn verbürgte Teilhabe seiner Kirche an der eschatologischen Vollendung ihres in der Herrlichkeit des Vaters erhöhten Herrn Jesus Christus“⁵⁰⁶.

Walter KASPER sieht im Friedensgruß die Eucharistie als *communio* unter den Mitfeiernden ausgedrückt. Die *communio* hat zwei Dimensionen, die „personale“ und die „ekklesiale“. Diese doppelte *communio* ist das „Ziel der eucharistischen Feier“. Die personale *communio* kommt in der sakramentalen Kommunion zum Ausdruck, im Friedensgruß wird die ekklesiale *communio* sichtbar.⁵⁰⁷ Die Eucharistie verbindet uns nicht nur mit Gott in Christus, sondern auch untereinander. Die Kirche ist insofern nicht nur Friedensgemeinschaft mit Gott, sondern auch Friedensgemeinschaft untereinander.

3.5 Das Hochgebet zum Thema Versöhnung

In den Jahren 1974 bzw. 1975 kamen zu den im Missale Romanum von 1970 enthaltenen Hochgebeten fünf weitere hinzu: davon drei für Messfeiern mit Kindern und zwei zum Thema „Versöhnung“.⁵⁰⁸ Vorausgegangen war ein als „Jahr der Versöhnung“ begangenes Heiliges Jahr, das Papst PAUL VI. ausgerufen hatte.⁵⁰⁹ Dieses Heilige Jahr sollte sich in den neuen Eucharistischen Hochgebeten liturgisch niederschlagen. Diese beiden Hochgebete haben auch Eingang in das Missale Romanum 2002 bekommen. Beide tragen den Namen *De reconciliatione* und sind im Titel nur durch die Ziffer II. bei dem zweiten der

⁵⁰³ WEYERS, Heinrich, Nicht zur Disposition stellen, in: Gottesdienst 43 (2009) 196f., hier: 196.

⁵⁰⁴ Ebd., 197.

⁵⁰⁵ Ebd.

⁵⁰⁶ SCHUHMACHER, Eucharistie, 85.

⁵⁰⁷ KASPER, Liturgie, 282f.

⁵⁰⁸ Vgl. HEINZ, Andreas, Art. Hochgebet, I. Liturgisch, in: LThK³ V, 175; RENNINGS, Heinrich, Unitas et varietas. Die fünf neuen Hochgebete, in: Gottesdienst 8 (1974) 177–179.

⁵⁰⁹ PAUL VI., *Littera apostolica Apostolorum limina*, in: AAS 66 (1974) 289–307.

beiden zu unterscheiden.⁵¹⁰ Den lokalen Bischofskonferenzen wurde zunächst nur gestattet, „einen der beiden Texte für die Verwendung in ihrem Gebiet“ auszuwählen.⁵¹¹ Diese Einschränkung wurde zwar bald aufgehoben, allerdings blieb die Verwendung der neuen Hochgebete zum Thema Versöhnung auf den Zeitraum des Heiligen Jahres sowie danach dann auf Messen, die „in besonderer Weise unter dem Thema Versöhnung stehen“, beschränkt.⁵¹²

Da sich die praktische Bedeutung dieser Hochgebete zumindest im deutschen Sprachraum in einem überschaubaren Rahmen bewegt, beschränken wir uns hier darauf, die friedens-theologisch relevanten Stellen des ins Deutsche übertragenen Hochgebetes zum Thema „Versöhnung“ mit dem Titel „Der Bund des Friedens“ hier nur auf Deutsch wiederzugeben.

Der Text der Präfation lautet:

Wir danken dir, Gott, allmächtiger Vater, und preisen dich für dein Wirken in dieser Welt durch unseren Herrn Jesus Christus: Denn inmitten einer Menschheit, die gespalten und zerrissen ist, erfahren wir, dass du Bereitschaft zur Versöhnung schenkst. Dein Geist bewegt die Herzen, wenn Feinde wieder miteinander sprechen, Gegner sich die Hände reichen und Völker einen Weg zueinander suchen. Dein Werk ist es, wenn der Wille zum Frieden den Streit beendet, Verzeihung den Hass überwindet und Rache der Vergebung weicht. [...] ⁵¹³

Im Eucharistischen Hochgebet heißt es dann von Jesus, er sei „der Weg, auf dem dein Friede zu uns kommt“⁵¹⁴. Gott wird angesprochen und gesagt, er habe ihn „ihn in den Tod gegeben, damit wir zu dir und zueinander finden“⁵¹⁵. Die Eucharistiefeier wird „Opfer der Versöhnung“ genannt.⁵¹⁶ Gebetet wird um den „Geist der Einheit, der wegnimmt, was trennt, und der uns zusammenhält in der Gemeinschaft“ mit Papst, Ortsbischof, allen Bischöfen und dem ganzen Volk Gottes.⁵¹⁷ Gott wird gebeten: „Mach deine Kirche zum Zeichen der Einheit unter den Menschen und zum Werkzeug deines Friedens.“⁵¹⁸ Schließlich endet dieses Hochgebet mit der Bitte: „... so sammle die Menschen aller Rassen und Spra-

⁵¹⁰ Vgl. MR, 675–685.

⁵¹¹ Liturgische Institute Salzburg, Trier und Zürich (Hgg.), Fünf Hochgebete, Freiburg – Basel – Wien 1988, 10.

⁵¹² Ebd.

⁵¹³ Ebd., 11f.

⁵¹⁴ Ebd., 13.

⁵¹⁵ Ebd., 14.

⁵¹⁶ Ebd., 16.

⁵¹⁷ Ebd., 17.

⁵¹⁸ Ebd.

chen, aller Schichten und Gruppen zum Gastmahl der ewigen Versöhnung in der neuen Welt deines immerwährenden Friedens.“⁵¹⁹

Das erste der beiden „Versöhnungshochgebete“ gibt es nicht in einer offiziellen deutschen Fassung. Geprägt ist es vom Gedanken des „Bundes der Versöhnung in Christus“ und enthält zahlreiche biblische Bilder und Anspielungen. Der am Kreuz ausgestreckt hängende Christus wird als der Gerechte gesehen, der ein unauslöschliches Zeichen des Bundes darstellt, das Himmel und Erde mit einander verbindet.⁵²⁰

3.6 Die Brechung der Hostie und das Agnus Dei

3.6.1 Heutige Gestalt des Brechungsritus

Schließlich begegnet uns der Friede noch einmal im Gesang, der die Brechung der Hostie(n) begleitet, im *Agnus Dei*:

<i>Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: miserere nobis.</i>	Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt: erbarme dich unser.
<i>Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: miserere nobis.</i>	Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt: erbarme dich unser.
<i>Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: dona nobis pacem.</i> ⁵²¹	Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt: gib uns deinen Frieden. ⁵²²

Direkt im Anschluss an das *Agnus Dei* wird Jesus in der Eucharistie noch zweimal als „Lamm Gottes“ angesprochen und zwar im *Ecce Agnus Dei* wieder als „Lamm Gottes“, das „die Sünde der Welt“ hinwegnimmt. Der Priester zeigt der anwesenden Gemeinde die konsekrierte Hostie und spricht vom „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“, um dann all jene selig zu preisen, die „zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind“:

<i>Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Beati qui ad cenam Agni vocati sunt.</i> ⁵²³	Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt.
---	---

Gemeinsam mit der Gemeinde spricht er einmal:

Herr, ich bin nicht würdig, ...

⁵¹⁹ Ebd., 17f.

⁵²⁰ Vgl. RENNINGS, *Unitas*, 178.

⁵²¹ MR, 600.

⁵²² Messbuch 2, 519.

⁵²³ MR, 601.

Der Priester kann hinzufügen:

Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind.⁵²⁴

Im deutschen Messbuch ist der Vers *Ecce Agnus Dei* aufgetrennt. Der zweite Teil ist nur eine Kann-Bestimmung, er ist nur eine von drei Möglichkeiten oder kann auch durch den Kommunionvers der jeweils gefeierten Messe ersetzt werden.

Überhaupt wird Christus in liturgischen Texten häufig als ‚Lamm‘ bezeichnet. Im *Gloria* begegnet uns das Motiv des Lammes Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt. Es ist dies vermutlich das älteste – das *Gloria* stammt in seinen Ursprüngen wohl schon aus dem dritten Jahrhundert⁵²⁵ – Vorkommen des Lamm-Gottes-Motivs in der Liturgie:

<i>Domine Fili Unigenite, Iesu Christe, Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis, qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram.</i> ⁵²⁶	Herr und Gott, Lamm Gottes, Sohn des Vaters, du nimmst hinweg die Sünde der Welt: erbarme dich unser: du nimmst hinweg die Sünde der Welt: nimm an unser Gebet. ⁵²⁷
--	--

In der Allerheiligenlitanei wird Christus dreimal als „Lamm Gottes“ angesprochen, das „die Sünde der Welt“ hinwegnimmt. Dabei wird je einmal gebetet: „Herr, verschone uns“, „Herr, erhöre uns“ und „Herr, erbarme dich.“⁵²⁸

Schließlich wird Christus auch im dritten Eucharistischen Hochgebet als Lamm bezeichnet. Das geopfert Lamm Christus ist es, das die Menschen mit Gott versöhnt und durch den Empfang seines Leibes und Blutes sowie durch den Heiligen Geist werden die Versammelten zur Einheit in seinem Geist und Leib. Das geopfert Lamm ist es, das mit Gott versöhnt und die Einheit stiftet:

<i>Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et, agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari, concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur, Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo.</i> ⁵²⁹	Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche, denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns mit dir versöhnt hat. Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus. ⁵³⁰
---	--

⁵²⁴ Messbuch 2, 521.

⁵²⁵ Vgl. JUNGSMANN, Miss Soll 1, 446–461; vgl. KUNZLER, Liturgie, 317.

⁵²⁶ MR, 510.

⁵²⁷ Messbuch 2, 331.

⁵²⁸ Gotteslob², Nr. 556; zur Allerheiligenlitanei: vgl. FISCHER, Balthasar, Art. Litanei, I. Liturgisch, in: LThK³ VI, 954f.

⁵²⁹ MR, 587.

⁵³⁰ Messbuch 2, 496.

Interessant ist hier, dass das lateinische „*hostia*“, was ursprünglich allgemeiner ‚Schlachtopfer‘ oder ‚Opfertier‘ heißt, mit „Lamm“ wiedergegeben wird. Das deutsche Wort Hostie steht zumindest sprachlich, aber auch sachlich mit dem Lamm-Motiv in Verbindung. Im kirchlichen Latein wurde das Wort *hostia*, das ursprünglich das zu schlachtende Opfertier bezeichnete, auf Christus angewandt, „der für uns durch seine liebende Lebenshingabe am Kreuz zur *hostia*, zum Opferlamm geworden war“⁵³¹ (vgl. Eph 5,2).

In der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch heißt es zu Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei unter Artikel 56, c)–e):

c) Das Brotbrechen wurde von Christus beim letzten Abendmahl vollzogen und gab in apostolischer Zeit der ganzen Eucharistiefeyer den Namen. Das Brechen des Brotes hat nicht nur eine praktische Bedeutung, sondern zeigt, dass wir alle in der Kommunion von dem einen Brot des Lebens essen, das Christus ist, und dadurch ein Leib werden (1 Kor 10,17).

d) Mischung: Der Priester senkt einen Teil der Hostie in den Kelch.

e) Agnus Dei: Während der Brechung und Mischung wird vom Sängerchor oder vom Kantor unter Beteiligung aller das Agnus Dei in der Regel gesungen, sonst vernehmlich gesprochen. Diesen Ruf kann man so oft wiederholen, bis das Brotbrechen beendet ist. Der letzte Ruf schließt mit den Worten „Gib uns deinen Frieden“.⁵³²

In der Grundordnung des Römischen Messbuches heißt es unter Nummer 83:

Der Priester bricht das eucharistische Brot. Falls notwendig, hilft ihm dabei ein Diakon oder ein Konzelebrant. Die Gebärde der Brotbrechung, die von Christus beim letzten Abendmahl vollzogen wurde und die in apostolischer Zeit der ganzen Eucharistiefeyer den Namen gab, ist ein Zeichen dafür, dass die vielen Gläubigen bei der Kommunion von dem einen Brot des Lebens, das der für das Heil der Welt gestorbene und auferstandene Christus ist, ein Leib werden (1 Kor 10,17). Die Brechung beginnt nach dem Friedensgruß und wird mit der gebührenden Ehrfurcht vollzogen. Sie ist jedoch nicht unnötig in die Länge zu ziehen und hat kein übermäßiges Gewicht zu erhalten. Dieser Ritus ist dem Priester und dem Diakon vorbehalten.

Der Priester bricht das Brot und gibt ein Stück der Hostie in den Kelch zum Zeichen der Einheit von Leib und Blut des Herrn beim Werk des Heils, das heißt des lebendigen und verherrlichten Leibes Jesu Christi. Die Anrufung Lamm Gottes (Agnus Dei) wird üblicherweise von der Schola oder vom Kantor im Wechsel mit dem Volk gesungen oder zumindest mit lauter Stimme gesprochen. Die Anrufung begleitet die Brechung des Brotes. Deshalb kann man sie so oft wie nötig wiederholen, bis der Ritus beendet ist. Die letzte Anrufung schließt mit den Worten Gib uns deinen Frieden (*dona nobis pacem*).⁵³³

In der Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über „einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind“, heißt es in Artikel 73 in Bezug auf

⁵³¹ CASPERS, Charles, Art. Hostie, I. Liturgisch, in: LThK³ V, 289.

⁵³² AEM², 56, c)–e), (Messbuch 1, 34*).

⁵³³ GORM, 57f.

den Brechungsritus, dass dieser „kurz sein“ soll und dass der „mancherorts verbreitete Missbrauch, diesen Ritus ohne Notwendigkeit auszudehnen“, zu korrigieren ist. Eine Mitwirkung von Laien an der Brechung der Hostie wird als im „Widerspruch zu den Normen“ stehend bezeichnet. Überhaupt soll dem Ganzen keine „ungebührlich hohe Bedeutung“ beigemessen werden.⁵³⁴

3.6.2 Historisches zum Agnus Dei

Bereits im jüdischen Pascha- oder Festmahl ist das Brechen des Brotes vorgesehen gewesen. „Durch das Essen von dem einen Brot, das in Teile gebrochen allen gereicht wurde, erfolgte die Konstituierung der Mahlgemeinschaft.“⁵³⁵

Die Brotbrechung ist von daher ältester Bestand der Eucharistiefeier. Im Neuen Testament ist „Brotbrechen“ die Bezeichnung für die Eucharistiefeier (vgl. Apg 2,42; 1 Kor 10,16). Anfangs hatte das Brechen des Brotes wohl rein praktische Bedeutung. Da es ja noch keine kleinen Hostien gab, musste das eine große Brot in kleinere Teile gebrochen werden. Jeder der Anwesenden erhielt einen Teil zum Empfang. Mit dem Aufkommen der kleineren Hostien verlor die Brechung ihre praktische Bedeutung.⁵³⁶

Als Begleitgesang der Brechung der Hostie ist das *Agnus Dei* ab dem siebenten Jahrhundert für die römische Liturgie belegt.⁵³⁷

Die dritte Bitte „*dona nobis pacem*“ um Frieden ist erst seit dem 11. Jahrhundert belegt und steht wohl damit in Zusammenhang, dass der Gesang des *Agnus Dei* zu dieser Zeit nicht die Brechung der Hostie begleitete, sondern den Friedensritus.⁵³⁸

Der Gesang des *Agnus Dei* ist dann auch mehr als eine Friedensbitte verstanden worden. Überhaupt ist es aus mittelalterlichen Quellen nicht ganz klar ersichtlich, an welcher Stelle genau das *Agnus Dei* zu singen bzw. zu beten gewesen ist. Die Angaben dazu variieren. Bei einigen Zeugen erscheint der Gesang des *Agnus Dei* jedenfalls in engem Zusammen-

⁵³⁴ Redemptionis Sacramentum, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Instruktion *Redemptionis Sacramentum*, 44.

⁵³⁵ NIKOLASCH, Franz, Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei, in: MAAS-EWERD, Theodor –RICHTER, Klemens (Hgg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier* (FS Emil Joseph LENGELING), Freiburg i. Br. 1976, 331–341, hier: 332; weitere symbolische Deutungen der Brechung: vgl. ebd., 333.

⁵³⁶ Vgl. JUNGMANN, Miss Soll 2, 378; zur Brechung allgemein: vgl. ebd., 375–385.

⁵³⁷ Vgl. ebd., 414.

⁵³⁸ Vgl. JUNGMANN, Miss Soll 2, 375–385; vgl. MEYER, Eucharistie, 354f.; vgl. LENGELING, Ordnung, 244.

hang mit dem Friedensritus zu stehen.⁵³⁹ Daher mag – wie gesagt – das Auftauchen der Friedensbitte in den Agnus-Dei-Rufen begründet zu sein.

Theologisch lässt sich dies auch durchaus schlüssig machen, da die Brotbrechung ja „Zeichen der Hingabe Jesu für die Seinen im Tod“ und so „Darstellung seines Sterbens“ ist. Der Friede, um den es sowohl beim Friedensgruß wie auch beim *Agnus Dei* geht, ist ein Friede, der „aus dem Sterben Jesu kommt“ und den der Auferstandene dann der jungen Kirche gibt und anvertraut.⁵⁴⁰ Insofern kann man es sachlich durchaus rechtfertigen, dass der Austausch des Friedenszeichens und die *fractio panis* ineinander übergehen.

In Requiemsmissen wurde anstelle des „*dona nobis pacem*“ das „*dona eis requiem*“ gesungen, die Friedensbitte also auf die Verstorbenen bezogen.

Es handelt sich hier nach dem Embolismus und dem Friedensgebet um das dritte Mal, dass im Kommunionkreis um Frieden gebetet wird. Diese Tatsache hat dazu geführt, dass man gemeint hat, es wäre besser gewesen, man hätte diese dritte Friedensbitte gestrichen. Die „Tilgung“ wäre „konsequent gewesen“. Denn die jetzige Form bringe „praktische Schwierigkeit“⁵⁴¹. Die Gläubigen würden, wenn das *Agnus Dei* mehrmals als dreimal gesungen werde, nicht wissen, wann die Friedensbitte drankäme.

In der Tat wurde eine Streichung des *dona nobis pacem* erwogen. Es ist der persönlichen Intervention Papst PAULS VI. zu verdanken, dass es erhalten blieb.⁵⁴²

Das *Agnus Dei* gehört zu den gleichbleibenden Teilen der Messe und wurde als solches häufig vertont. Die frühesten Vertonungen tauchen im 10. Jahrhundert auf. Alleine aus dem Mittelalter und der Renaissance sind mehr als 250 Vertonungen bekannt.⁵⁴³

3.6.3 Theologie des Agnus Dei

In der Rubrik im deutschen Messbuch wird schon der Ritus der Brechung selbst auf Einheit hin ausgedeutet, wenn es heißt:

Der Priester bricht die Hostie über der Schale in mehrere Teile zum Zeichen, dass alle von demselben Brot essen und an dem einen Leib Christi teilhaben.⁵⁴⁴

⁵³⁹ Vgl. MEYER, Hans Bernhard, Art. Agnus Dei, in: LThK³ I, 243f.

⁵⁴⁰ BECHER, Friedensgebet, 96.

⁵⁴¹ LENGELING, Ordnung, 244.

⁵⁴² Vgl. BUGNINI, Liturgiereform, 391.

⁵⁴³ Vgl. ATKINSON, Charles, Art. Agnus Dei, in: MGG [Die Musik in Geschichte und Gegenwart] 1, 267–275, hier: 268.

⁵⁴⁴ LENGELING, Ordnung, 244.

Durch die Brechung kommt die Einheit der Eucharistiefeier und die Einheit der Kirche, die durch die Eucharistiefeier bestätigt und gestärkt wird, zum Ausdruck. „Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,17). Schon die Rubrik enthält diese Deutung. Von dem einen Brot wird vielen gegeben, damit alle zu dem einen Leib Christi werden.

Auch in der Allgemeinen Einführung in das Messbuch findet sich die Deutung dieser Handlung auf die Einheit hin:

Das Brotbrechen wurde von Christus selbst beim letzten Abendmahl vollzogen und gab in der apostolischen Zeit der ganzen Eucharistiefeier den Namen. Das Brechen des Brotes hat nicht nur eine praktische Bedeutung, sondern zeigt, dass wir alle in der Kommunion von dem einen Brot essen, das Christus ist, und dadurch ein Leib werden (1 Kor 10,17).⁵⁴⁵

„Die Aussagekraft des Zeichens verlangt, dass man die Materie der Eucharistie tatsächlich als Speise erkennt. Daher soll das eucharistische Brot, auch wenn es ungesäuert ist und in der herkömmlichen Form bereitet wird, so beschaffen sein, dass der Priester bei einer Gemeindemesse das Brot wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht.“⁵⁴⁶

Symbolisch lässt sich die Brechung so deuten: „durch das Brotbrechen verteilt der Herr seine Gegenwart auf viele, so wie er sich nach seiner Auferstehung vielen durch seine Erscheinungen kundgetan hatte“⁵⁴⁷. Im Orient überwiegt die Deutung auf das Leiden Christi hin: das Lamm Gottes wird zerteilt und zergliedert.⁵⁴⁸

Das Lamm ist schon früh ein Symbol des Friedens. Lämmer auf einer Wiese sind ein „erstaunliches Idyll“ und ein „Bild des Friedens“⁵⁴⁹. Besonders die Geduld der Tiere wurde als ihr charakteristisches Merkmal verstanden. Ein Lamm verfügt über keine „Verteidigungsmittel“ und ist auch im Hinblick auf viele Gefahren hilflos und dem Schutz und der Sorge eines Hirten ausgeliefert.⁵⁵⁰ Von daher gilt es als friedliebend.

⁵⁴⁵ AEM², 56,c (Messbuch 1, 34*).

⁵⁴⁶ AEM², 283 (Messbuch 1, 62*).

⁵⁴⁷ NIKOLASCH, Brotbrechung, 332.

⁵⁴⁸ Vgl. JUNGSMANN, Josef Andreas, Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia, in: DERS., Missarum Sollemnia II, Freiburg i. Br. 1962/1970 [Nachdruck: Bonn 2003, 3*–106*, hier: 71*].

⁵⁴⁹ FORSTNER, Dorothea – BECKER, Renate, Art. Lamm – Widder, in: Neues Lexikon christlicher Symbole, Innsbruck 1991, 205–211, hier: 205.

⁵⁵⁰ Ebd., 207.

In der antiken Welt hat das Lamm religiöse Symbolik und findet bereits in heidnischen Religionen des Mittelmeerraumes Verwendung als Opfertier.⁵⁵¹

In den biblischen Erzählungen begegnet das Lamm häufig. Die Belegstellen für das blutige Opfer von Tieren – häufig Lämmern – sind zahlreich (z. B.: Gen 31,54; 46,1; Jos 8,31; Ri 2,5; 6,25; 13,16; 1 Sam 1,4.24; 2,19; 6,14; 7,9; 13,12; 14,32-35; 16,5; 20,6.29; 2 Sam 6,13.17; 24,25; 1 Kön 1,9; 3,2; 9,25; 18,31-39; ...). Als Opfertier in der Erzählung vom Opfer Abrahams (Gen 22,1-9), in der ein Widder-Lamm das Tier ist, das Gott sich als Opfer auswählt. Im Paschamahl verbindet das Lamm Israel zu einer sakralen Mahlgemeinschaft (Ex 12,1-11). Es ist das an die Türpfosten gestrichene Blut des Paschalammes, das die Erstgeborenen Israels schützt, als Gott die Erstgeborenen Ägyptens erschlägt (Ex 12,12f.). Auch der berühmte „Sündenbock“ (vgl. Lev 16,21f.) gehört inhaltlich zur Thematik vom Lamm als Opfertier.⁵⁵²

In Israel spielte das Lamm als entsühnendes Opfertier bei der Paschafeier eine große Rolle und verbindet sich hierin auch mit dem Friedensthema. Durch das entsühnende Opfer des Lammes wurde der durch Schuld und Sünde verlorene Friede wieder hergestellt. Schuld und Sünde zerstören den Gottesfrieden. Sünde ist ein Angriff auf den *shalom*-Zustand, der dem Menschen zum Nachteil gereicht. Daher müssen Schuld und Sünde gesühnt werden, damit der Friede wieder Einzug hält. Der Friede bezog sich in dieser Vorstellung vor allem auf den Frieden mit Gott, der sich dann aber auch als verlorener Friede zwischen den Menschen, den Völkern und mit der Schöpfung äußerte. Das zeigt sich deutlich darin, dass der Hohepriester am Versöhnungstag nach dem vollzogenen Opfer vor die Gemeinde trat und verkündete: *shalom* – Friede (Friede sei mit euch!). Dieser *shalom* meint bekanntlich mehr, als unser deutsches Wort ‚Frieden‘; er besagt vielmehr einen umfassenden Heilszustand und ein Lebensglück, das in dem Versöhnt-Sein mit Gott besteht. Durch das Opfer des Lammes sollte dieser *shalom*-Friede wiederhergestellt werden.⁵⁵³

In einigen biblischen Texten – die in einer Hirtenkultur entstanden sind – wird das Lamm, das sich von einem Hirten führen lassen muss, zum Bild für Israel, das von Gott geführt wird (vgl. Ps 23; Ps 78; Ez 34; Joh 10; vgl. Joh 21,15-23).⁵⁵⁴ Bereits das Gottesknechtslied des Jesaja bezieht die Lamm-Symbolik auf den erwarteten Messias: „Wie ein Lamm, das

⁵⁵¹ Vgl. WALLNER, Karl Josef, Sühne. Auf der Suche nach dem Sinn des Kreuzes, Illertissen 2015, 45–47.

⁵⁵² Zum Opfer im Alten Testament vgl. SEEBASS, Horst, Art. Opfer II, Altes Testament, in: TRE XXV, 258–267.

⁵⁵³ Vgl. WALLNER, Sühne, 76.

⁵⁵⁴ Vgl. FORSTNER, Lamm, 207.

man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (Jes 53,7; vgl. Jes 11,19).

Im Neuen Testament ist „Lamm Gottes“ eine christologische Aussage. Im Johannesevangelium wird Jesus von Johannes dem Täufer als das „Lamm Gottes“ bezeichnet, „das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1,29.36). Diese Formulierung Johannes' des Täufers hat dann Eingang in die Liturgie gefunden. Möglich ist, dass dieses Wort, das der Evangelist dem Täufer in den Mund legt in der johanneischen Gemeinde schon in liturgischem Gebrauch war.⁵⁵⁵ Die synoptische Tradition kennt dieses Wort nicht. „Sicherer Ausgangspunkt“ dieses Verses ist 1 Joh 3,5: „Ihr wisst, dass er erschienen ist, um die Sünde wegzunehmen und er selbst ist ohne Sünde.“ Mit der Sünde ist „die ganze Sündenlast der Menschheit gemeint“⁵⁵⁶. Der von Gott gesandte Messias schafft die Sünde der Menschen weg. Auch andere Stellen im johanneischen Corpus führen dazu, dass man „nicht daran zweifeln“ kann, dass „an den stellvertretenden Sühnetod Jesu gedacht ist.“⁵⁵⁷ Die Prophezeiung vom leidenden Gottesknecht in Jes 52,13-53,12 – ein Text, der schon früh messianisch gedeutet wurde – und das Paschalamm sind die beiden Ursprünge des Ausdrucks und des Motivs vom „Lamm Gottes“⁵⁵⁸. Jesus wird von Johannes als das „neutestamentliche Paschalamm“ dargestellt.⁵⁵⁹

Das Abendmahl und dann auch der Tod Jesu am Kreuz wurden mit dem Opfer der Lämmer zu Pascha in Verbindung gebracht. Da in den biblischen Berichten vom letzten Abendmahl ein Lamm nicht ausdrücklich erwähnt wird, hat man die Deutung gewagt, dass Christus, der seinen Leib als Speise und sein Blut zum Trank anbietet, hier das Lamm gewissermaßen vertritt.⁵⁶⁰

„Die Theologie des Johannesevangeliums ist eine Theologie des ‚Lammes Gottes‘.“⁵⁶¹ Gemäß dem Johannesevangelium stirbt Jesus zur gleichen Zeit, als im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden. Der Tod Jesu wird also in den Kontext der rituellen Schlachtung der Paschalämmer gestellt. Dass Jesus die Beine dann nicht von den Soldaten gebrochen werden, wird begründet: „Denn das ist geschehen, damit sich das Schriftwort erfüllte: Man soll an ihm kein Gebein zerbrechen“ (Joh 19,36) und damit wird auf das Paschalamm Bezug genommen (Joh 19,31-36; vgl. Ex 12,46; Ps 34,21). Jesus wird also als

⁵⁵⁵ Vgl. SCHNACKENBURG, Rudolf, Das Johannesevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1–4 (HThK.NT 1) Freiburg i. Br. 2000, 285.

⁵⁵⁶ Ebd.

⁵⁵⁷ Ebd.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., 285f.

⁵⁵⁹ Ebd., 286.

⁵⁶⁰ Vgl. JEREMIAS, Joachim, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ⁴1967, 214f.

⁵⁶¹ WALLNER, Sühne, 94.

das ‚wahre und endgültige Paschalamm‘ dargestellt, das die wahre und endgültige Versöhnung mit Gott bringt.

Der johanneischen Vision von Jesus als dem ‚Lamm Gottes‘ entspricht auch der dreimalige Friedensgruß des Auferstandenen in Joh 20. Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegrägt, indem es geopfert wird, stellt den universalen *shalom*-Frieden wieder her und schenkt ihn den Menschen.

Diese Deutung macht sich die frühe Kirche zu eigen. Jesus Christus wird direkt als Lamm angesprochen: „als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden“ (1 Kor 5,7). „Ihr wisst, dass ihr aus eurer sinnlosen, von den Vätern ererbten Lebensweise nicht um einen vergänglichen Preis losgekauft wurdet, nicht um Silber oder Gold, sondern mit dem kostbaren Blut Christi, des Lammes ohne Fehl und Makel“ (1 Petr 1,18f.). Der Hebräerbrief deutet das Geheimnis von Tod und Auferstehung Christi in den „Kategorien der Opferrituale“, um zu zeigen, dass „der alte Kult durch Christi Selbstopfer ein für alle Mal überholt und abgeschafft ist“⁵⁶². An die Stelle der vielen Tieropfer, deren Blut „unmöglich Sünden wegnehmen“ kann (Hebr 10,4), ist das einmalige Opfer Jesu getreten, der mit seinem eigenen Blut in das Heiligtum eingetreten ist (vgl. Hebr 9,12), um durch sein eines Opfer „die Sünden vieler hinwegzunehmen“ (Hebr 9,28, vgl. Jes 53,12) und so eine endgültige Versöhnung mit Gott zu bewirken (vgl. Hebr 10).

Der Tod Christi wird in 2 Kor 5,11-20 als die Versöhnung zwischen den Menschen und Gott dargestellt: „Er ist aber für alle gestorben, also sind alle gestorben. [...] Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, ...“ (2 Kor 5,15.19).

Gemäß der Offenbarung des Johannes ist das Lamm „wie geschlachtet“ Zentrum der himmlischen Liturgie (Offb 5,9). Diesem „Lamm, das geschlachtet wurde“, gebührt Macht, „Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob“ (Offb 5,12). Dieses Lamm vermählt sich mit seiner Braut, der Kirche (vgl. Offb 21,4). Und schließlich ist das Lamm auch das Licht, das die himmlische Stadt Jerusalem erleuchtet (vgl. Offb 21,23). Inhaltlich steht diesen Gedanken das Wort „Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten“ (Joh 2,19; vgl. auch Mt 12,6) nahe. Der Ort der Versöhnung mit Gott, der Tempel mit seinen blutigen Opfern, wird durch Christus und sein Erlösungswerk ersetzt.⁵⁶³

⁵⁶² Ebd., 52.

⁵⁶³ Vgl. zum Bild des Lammes als Christussymbol im Neuen Testament: NIKOLASCH, Franz, Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter (Wiener Beiträge zur Theologie 3), Wien 1963, 20–23.

Im liturgischen Gebet des *Agnus Dei* wird die Sünde als Gegenmacht zum Frieden verstanden. Jesus Christus, der als ‚Lamm Gottes‘ angesprochen wird, ist der, der die Sünde wegträgt und überwindet, daher ist er auch der, der Frieden bringt.

Frühchristliche Schriftsteller nehmen die Lamm-Symbolik auf. Immer ist dabei Christus das ‚wahre‘ Paschalamm, das das neue Volk Gottes mit Gott durch seinen Tod versöhnt hat.⁵⁶⁴ Christus, das „Lamm Gottes“, hat „Frieden gestiftet am Kreuz durch sein Blut“ (Kol 1,20).

Die Friedenssymbolik des Lammes in Verbindung mit der Feier der Eucharistie war in der frühen Kirche durchaus bewusst.⁵⁶⁵

In seiner Auslegung zum Buch Levitikus deutet Origenes († um 253) den Hohepriester, der einmal im Jahr, am Versöhnungstag, ins Allerheiligste eintritt, auf den „wahren Hohenpriester, den Herrn Jesus Christus“. Die „Versöhnungsplatte“, die Deckplatte der Bundeslade, ist dabei der rituelle Gegenstand, auf den die Versöhnungsliturgie bezogen ist (vgl. Lev 16,13f.).

Das Heilswerk Jesu Christi wird bei Origenes als Versöhnung der Menschen mit Gott dem Vater verstanden. „Der Tag der Versöhnung dauert für uns an bis zur Vollendung dieser Welt.“ Und weiter: „Es wurde den Alten gelehrt, den Versöhnungsritus für die Menschen vor Gott zu verrichten. Du aber bist zu Christus, dem wahren Hohenpriester, hinzugetreten, der mit seinem Blut Gott gnädig gestimmt hat.“ Die Annahme dieser Versöhnung führt dazu, dass man immer das „Licht des Glaubens und des Friedens“ bei sich haben wird.⁵⁶⁶

Die Formulierung „Opfer der Versöhnung“ erinnert an eine Stelle in einer Predigt des Origenes zum Lukasevangelium. Darin erzählt er von Cassius, dem Bischof von Narnia,

dessen Gewohnheit war es, täglich Gott das Opfer darzubringen, sodass kein Tag seines Lebens verging, an dem er nicht dem allmächtigen Gott das Opfer der Versöhnung (*hostiam placationis*) darbrachte. Mit diesem Opfer stand auch sein Leben in tiefem Einklang.⁵⁶⁷

In diesem Zusammenhang sei auch das Wort vom „Opfer der Versöhnung“ aus dem dritten Eucharistischen Hochgebet genannt. Dieses Opfer soll der „ganzen Welt Frieden und Heil“ bringen⁵⁶⁸ – „*Haec Hostia nostrae reconciliationis proficiat quaesumus, Domine, ad totius mundi pacem atque salutem.*“⁵⁶⁹ Die Eucharistiefeier ist Opfer der Versöhnung, weil sie

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., 209f.; NIKOLASCH, Lamm, 75–114.

⁵⁶⁵ NIKOLASCH, Lamm, 114–124.

⁵⁶⁶ ORIGENES, Homilia in Librum Leviticum 9,5.15 (PG 12, 405–572, hier: 515.523) [eigene Übersetzung].

⁵⁶⁷ GREGOR DER GROSSE, In Evangelia Homiliae 2, 37, 9 (FC 28/2, 740–765, hier: 757; Michael FIEDROWICZ).

⁵⁶⁸ Messbuch 2, 497.

⁵⁶⁹ MR, 588.

Gegenwärtigsetzung des Opfers auf Golgota ist, durch welches die Menschen mit Gott in Jesus Christus versöhnt sind.

Als weiteres Beispiel sei hier ein Text von Johannes Chrysostomus († 407) angeführt. In diesem Text wird Jesus Christus ganz deutlich mit dem alttestamentlichen Opferlamm in Verbindung gebracht, das hier auch ganz als Symbol für den Frieden erscheint. Die Eucharistie wird als ein „Geheimnis des Friedens“ bezeichnet:

Christus hat uns erlaubt, mit seinem heiligen Fleische uns zu sättigen; sich selbst hat er als Schlachtopfer hingegeben! Wie können wir uns also rechtfertigen, wenn wir trotz dieser erhabenen Speise doch so viele und so schwere Sünden begehen? Wenn wir das Lamm essen und zu Wölfen werden? Wenn wir vom Lamm uns nähren und dann gleich Löwen zu rauben anfangen? Dieses Geheimnis verlangt ja, dass wir nicht bloß von Raub, sondern auch von bloßer Feindschaft uns vollkommen frei halten. Dieses Geheimnis ist eben ein Geheimnis des Friedens; es verträgt sich nicht damit, dass man dem Reichtum nachjagt.⁵⁷⁰

Christus wird von der frühen Kirche als das ‚wahre Paschalamm‘ verstanden. Die Rechtfertigung und Versöhnung der Menschen mit Gott geschieht in seinem Blut (vgl. Röm 3,25). Christus wird als das Lamm verstanden, das den Frieden als umfassenden Heilszustand, der durch die Sünde zerstört war, durch seinen Tod und seine Auferstehung wiederhergestellt hat.⁵⁷¹

Thomas von Aquin († 1274) spricht einmal von der Eucharistie als einem „Opfer des Friedens“ (*hostia pacificorum*).⁵⁷²

Schließlich findet sich in der Kunst sehr häufig Christus symbolisch als das geopfert und geschlachtete Lamm dargestellt. Solche Darstellungen finden sich früh auf Sarkophagen und in Grabkapellen. Ab dem sechsten Jahrhundert ist das Lamm auch mit Kreuzstab und Triumphfahne zu sehen. Ab dem Mittelalter wird auch in der Kunst das Lamm mit der Eucharistie in Verbindung gebracht. „Da steht das Lamm mit deutlicher Seitenwunde auf dem Altar, und ein Kelch fängt das Blut aus seiner Todeswunde auf.“⁵⁷³ So wird das Lamm als ein eucharistisches Friedenssymbol gedeutet.

⁵⁷⁰ CHRYSOSTOMOS, In Ev. Matth., hom. 50,3, In Evangelium Matthaei homilia, in: Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus übers. u. eingel. v. Johannes Chrysostomos BAUR (Bibliothek der Kirchenväter 23), Kempten – München 1915, 12–339, hier: 106 [deutsch].

⁵⁷¹ WALLNER, Sühne, 90–94.

⁵⁷² THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae 3,22,a.2c.

⁵⁷³ FORSTNER, Lamm, 211.

3.7 Der Commixtio-Ritus

Nach der Brechung der Hostie mit dem begleitenden *Agnus Dei* folgt der Commixtio-Ritus, der schon früh als ein Ritus gedeutet wurde, der die Einheit zum Ausdruck brachte. „Der Brauch ist uralte.“⁵⁷⁴ Der Priester bricht die Hostie zunächst in mehrere – in der Regel in zwei – Teile (Brechung) und senkt ein weiteres kleines Fragment, das sogenannte *fermentum*⁵⁷⁵, in den Kelch (Mischung).⁵⁷⁶

Beim Hineingeben des Fragments in den Kelch entfallen im Vergleich zum älteren Messbuch von 1962 die drei Kreuzzeichen mit dem Hostienpartikel. Der Priester betet leise:

Haec commixtio Corporis et Sanguinis Domini Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi *nostris Iesu Christi fiat accipientibus nobis in* schenke uns ewiges Leben.⁵⁷⁸
*vitam aeternam.*⁵⁷⁷

Die deutsche Übersetzung kann man wohl nur als eine ‚freie Interpretation‘ des lateinischen Gebetes bezeichnen. Die *commixtio* ist sprachlich einfach gestrichen worden. „Möglicherweise will man dem Mischungsritus keine allzu große Aufmerksamkeit mehr schenken.“⁵⁷⁹ Es wurde darauf aufmerksam gemacht, dass sich dieses Begleitgebet in der deutschen Übersetzung fast mit der Formel deckt, die der Priester vor der eigenen Kommunion betet und somit eine „Verdoppelung der Formeln“ vorliegt.⁵⁸⁰

Der Ritus der Mischung von konsekriertem Brot und konsekriertem Wein hat eine „verwickelte und vielschichtige Tradition“⁵⁸¹. „Aus der Liturgiegeschichte sind [...] verschiedene Zusammenhänge bekannt, in denen die Mischung ihren Platz hatte.“⁵⁸² Möglicherweise hat er seinen ersten Ursprung darin, dass man bei Eucharistiefiern zu Hause konsekriertes Brot, das hart wurde, in Wein aufweichte, um es zu konsumieren und damit den Wein auch konsekrierte. Der in der Ostkirche übliche Brauch, die Kommunion unter beiderlei Gestalten mit einem Löffel zu spenden, geht vielleicht auf diesen Brauch zurück.⁵⁸³

Der ursprüngliche Sinn des Einsenkens der Partikel in den Kelch könnte möglicherweise die Heiligung oder gar Konsekrierung des Weins gewesen sein. Auch die Kontinuität zwi-

⁵⁷⁴ JUNGSMANN, Miss Soll 2, 387.

⁵⁷⁵ Vgl. MEYER, Hans Bernhard, Art. Fermentum, in: LThK³ III, 1237f.

⁵⁷⁶ Vgl. DE JONG, Johannes Petrus, Le rite de la commixtion dans la messe romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 4 (1955/1956) 245–278.

⁵⁷⁷ MR, 600.

⁵⁷⁸ Messbuch 2, 519.

⁵⁷⁹ EMMINGHAUS, Messe, 281.

⁵⁸⁰ LENGELING, Ordnung, 243.

⁵⁸¹ EMMINGHAUS, Messe, 280.

⁵⁸² NIKOLASCH, Brotbrechung, 333.

⁵⁸³ Diese Theorie: vgl. EMMINGHAUS, Messe, 280.

schen den Eucharistiefiern könnte dadurch ausgedrückt worden sein, vor allem dann, wenn der Hostienpartikel aus einer früheren liturgischen Feier stammte.⁵⁸⁴ Eine Mischung der konsekrierten Gestalten war auch im Zusammenhang mit dem Friedenskuss vorgesehen.⁵⁸⁵ Später wurde der Ritus so gedeutet, dass damit die Einheit mit dem Bischof von Rom bzw. der jeweiligen Titelkirche ausgedrückt wurde, indem ein Partikel der Hostie (*fermentum*) in den Kelch in der Papst- bzw. Titelkirche gelegt wurde. Möglich ist aber auch die umgekehrte Deutung, dass nämlich aus der Papstmesse Hostienpartikel aufbewahrt wurden und diese dann den Priestern der Titelkirchen übersandt wurden.⁵⁸⁶ Dies dürfte zumindest in Rom sogar der ältere und ursprüngliche Brauch gewesen sein, wie eine Textstelle eines Briefes Innozenz' I. († 417) an Decentius von Gubbio darlegt. Es handelt sich hierbei um die erste klare und deutliche Erwähnung des sogenannten *fermentum*, die bekannt ist.⁵⁸⁷

Was das Fermentum angeht, das wir am Sonntag an die Titelkirchen senden, hast du uns überflüssigerweise befragt. Denn alle unsere Kirchen liegen innerhalb der Stadt. Weil sich ihre Priester an diesem Tag wegen der ihnen anvertrauten Gemeinde nicht mit uns versammeln können, empfangen sie durch Akolythen das von uns bereitete Fermentum, damit sie sich nicht gerade an diesem Tag von unserer Gemeinschaft getrennt fühlen. Ich denke jedoch nicht, dass dies auch mit den Pfarreien so gehalten werden soll. Denn die heiligen Gestalten dürfen nicht weithin getragen werden. Auch wir senden sie den an den verschiedenen Friedhöfen angestellten Priestern nicht, ihre Priester haben das Recht und die Erlaubnis, die Geheimnisse zu feiern.⁵⁸⁸

Hier wird nicht das Fermentum von einer Nebenkirche zu einer Hauptkirche, sondern von der Hauptkirche in die wichtigeren Nebenkirchen getragen, um die Einheit und Gemeinschaft am Sonntag auszudrücken. Dass es hier darum geht die Einheit mit der Papstkirche zu festigen und auszudrücken geht aus dem Anliegen des Briefes klar hervor, will Innozenz doch Rom und die dort geübte liturgische Praxis zum Maßstab für die Liturgie in allen Kirchen machen.⁵⁸⁹ Insofern läge im *Commixtio*-Ritus auch ein Element der Unterordnung unter den Papst.⁵⁹⁰

⁵⁸⁴ Vgl. NIKOLASCH, Brotbrechung, 333.

⁵⁸⁵ Vgl. JUNGMANN, Miss Soll 2, 388f.

⁵⁸⁶ Vgl. LENGELING, Ordnung, 242; vgl. EMMINGHAUS, Messe, 281.

⁵⁸⁷ Vgl. MEYER, Art. Fermentum, 1237f.

⁵⁸⁸ INNOZENZ, Epistola 21, 8 (FC 58/2, 489–503, hier: 497; Hermann-Josef SIEBEN).

⁵⁸⁹ Ebd., 4 (491).

⁵⁹⁰ Zumindest humantheologisch von Interesse ist der Vergleich mit dem „Okumakera“-Milchritual der Himba-Stämme in Namibia und Angola, von dem der Verhaltensforscher Irenäus EIBL-EIBESFELDT berichtet. Die Himba sind in Kralsgemeinschaften organisiert, die jeweils von einem „Kralsherrn“ geleitet werden. „Gehorsam gegenüber dem Häuptling wird nun täglich durch das sogenannte Milchritual geübt. Wenn die Angehörigen der Kralsgemeinschaft die Milch bestimmter ‚heiliger‘ Kühe gemolken haben, dann dürfen sie nicht sogleich davon genießen. Sie müssen vielmehr mit der gemolkenen Milch beim Häuptling antreten, der offi-

Jedenfalls drückt der Commixtio-Ritus Einheit in der Kommunion und so Einheit der Kirche aus und ist deshalb mit dem Friedensbegriff verbunden, da Frieden kirchliche Einheit bedeuten kann.

Im ersten Ordo Romanus wird der Mischungsritus schon deutlich mit dem Friedensgedanken verbunden: „*Cum dixerit: Pax Domini sit semper vobiscum, mittat in calicem de sancta.*“⁵⁹¹ Der eucharistische Partikel wird hier mit *de sancta*, also ‚von dem Heiligen‘, bezeichnet. Möglicherweise handelte es sich dabei um einen Teil der eucharistischen Gaben, die von einer früheren Messe her stammten und jetzt mit den gerade konsekrierten Gaben vermischt wurden. „Auf diese Weise sollte zum Ausdruck kommen, dass es eine und dieselbe Eucharistie ist, die gestern und heute gefeiert wird.“⁵⁹² Die Einheit der Eucharistiefeier über zeitliche und örtliche Grenzen hinweg wäre demnach im Mischungsritus ausgedrückt.

Symbolisch gedeutet wurde der Ritus so, dass er die „Auferstehung Christi und seine Gegenwart auf dem Altar“ darstellen soll.⁵⁹³ Die getrennte Konsekration von Brot und Wein stellen den Tod Christi dar. Leib und Blut Christi sind im Tod getrennt. Die Vereinigung der beiden Gestalten stehe für die Auferstehung. Die Einheit von Leib und Blut ist dann die Speise der Unsterblichkeit.

Eine andere symboltheologische Deutung bietet Johannes Petrus DE JONG.

Durch die Bekreuzigung und Mischung wird symbolisch angedeutet, dass der Opferkelch aus unseren Händen um Christi willen vom Vater angenommen wurde und uns nun als Kommunionkelch „pneumatisiert“ zurückgegeben wird, das heißt erfüllt vom Geiste Gottes als Unterpfand ewigen Lebens (*accipientibus nobis in vitam aeternam*).⁵⁹⁴

ziell als der Besitzer aller Kühe gilt. Sie reichen dem Häuptling das Milchgefäß und er nimmt einen Schluck davon oder taucht nur symbolisch den Finger ein und erst nach diesem Akt ist die Milch zum Verbrauch freigegeben. Der Häuptling demonstriert auf diese Weise sein Besitzrecht und verschenkt anschließend gewissermaßen symbolisch die Milch. Dieser Morgenappell bewirkt eine tägliche Bekräftigung der Abhängigkeit und damit der Unterordnung der Kralsmitglieder unter die Führung des Häuptlings. Täglich wird ihm sein Rang bestätigt, ...“ (EIBL-EIBESFELDT, *Biologie des menschlichen Verhaltens*, 205); ebenfalls humantheologisch vergleichbar scheint mir der Brauch des „Getreidetauschs“ beim Kärntner „Vierbergelauf“ zu sein. Durch das Tauschen des Getreides zwischen allen teilnehmenden Bauernfamilien wird sozialer Zusammenhalt geschaffen und ausgedrückt und das Saatgut neu durchgemischt. Vgl. GERNDT, Helge, *Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs*, Klagenfurt 1973, 63–66.

⁵⁹¹ Ordo Romanus I (ANDRIEU II, 101).

⁵⁹² JUNGSMANN, *Miss Soll 2*, 386.

⁵⁹³ HOPING, Helmut, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 380.

⁵⁹⁴ DE JONG, Johannes Petrus, *Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit*, Regensburg 1969, 162; vgl. DERS., *Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine*, in: *Revue Benedictine* 61 (1951) 15–37.

Die Sache, um die es DE JONG zufolge bei der Mischung geht, ist „ein Austausch zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen“⁵⁹⁵. Der Ritus der Mischung stelle symbolisch diesen Austausch von irdischer Opfergabe und himmlischer Opferspeise dar.⁵⁹⁶ An eine dauerhafte Zukunft des Ritus glaubte der Autor 1969 nicht, da „wir nicht mehr gewöhnt sind, das eucharistische Geschehen als eine sakramentale Handlung zu sehen, die somit auf der symbolischen Ebene liegt“; daher sei die Frage groß, was „die Mischung der schon konsekrierten Gaben für uns noch bedeuten kann.“⁵⁹⁷ Der einzige wirkliche Sinn, den DE JONG im Commixtio-Ritus noch erkennen kann, ist der, dass er die Einheit des Sakramentes unter den zwei Gestalten von Brot und Wein darstelle. Darin „könnte dieser Ritus besonders aktuell sein“⁵⁹⁸.

Unabhängig von diesen Gedanken scheint es aber doch naheliegend, dass dieser Ritus mit dem Friedenskuss in Verbindung gesetzt wurde, drückt ja auch dieser Einheit, Gemeinschaft und Frieden aus. In der älteren Form des Römischen Ritus verbindet sich mit dem Einsenken des Hostienpartikels das Wort *‚Pax Domini sit semper vobiscum. Et cum spiritu tuo.‘* Vom historischen Ursprung der Handlung her lässt sich darauf schließen, dass mit dem Frieden an dieser Stelle die Einheit mit der Kirche, die sich in der Einheit mit dem Bischof bzw. Papst ausdrückt, gemeint ist. Es wurde gesagt, dass diese Kombination von Mischung und Friedenswunsch „im buchstäblichen Sinne fehl am Platz“ sei⁵⁹⁹; eine Deutung, der man sich nicht anschließen muss, wenn man die historische Entwicklung kennt und ihren Sinngehalt, nämlich die Einheit der Kirche, die sich in der Einheit der Eucharistiefeier darstellt und vollzieht, auszudrücken, auch heute noch für wichtig, ja konstitutiv für die Eucharistiefeier hält.

Die theologische Deutung dieser Handlung hat sich mehr auf die Auferstehung und das Teilhaben am ewigen Leben hin verlagert und die ursprüngliche Bedeutung der Einheit der Kirche ist eher in den Hintergrund getreten.

Eher brachte man die Zusammenführung von Leib und Blut Christi mit der Auferstehung in Verbindung. Durch den Tod werden Leib und Blut getrennt. In der Auferstehung kommen sie wieder zusammen.⁶⁰⁰

In einer Predigt des Berthold von Regensburg († 1272) wird der Friedensgruß, den sich dann alle Anwesenden geben, mit der Auferstehung Jesu in Zusammenhang gebracht. Das

⁵⁹⁵ Ebd.

⁵⁹⁶ Vgl. ebd., 163.

⁵⁹⁷ Ebd., 165.

⁵⁹⁸ Ebd., 173.

⁵⁹⁹ Ebd., 167.

⁶⁰⁰ Vgl. EMMINGHAUS, Messe, 281; NIKOLASCH, Brotbrechung, 332f.

ist einerseits biblisch, ist doch das erste Wort des Auferstandenen an seine Jünger: „Friede sei mit euch!“ (Joh 20), andererseits passt es auch in den liturgischen Zusammenhang. Die Vermischung von Leib und Blut Christi im Mischungsritus wurde auf die Auferstehung Christi hin gedeutet. Leib und Blut sind im Tod getrennt, in der Auferstehung kommen sie wieder zusammen. Mit dem Mischungsritus war ja das Wort „*Pax Domini sit semper vobiscum*.“ unmittelbar verbunden:

Unde dar nach so spricht der priester: *pax domini sit semper vobiscimi* [sic] so spricht er: Mer fride unsers herren si ze aller zit mit iu. So sprechen wir: unde mit dime heiligen erstuont von dem grabe. Daz bediutet daz sich der herre fünfstunt umbe keret in der messe unde spricht ie: unser herre si mit iu unde grüezet iuch also ofte, daz got mit iu si. Und also gruozte er die Jüngern des einigen tages fünfstunt und erschein vor in. Und also sult ir got an ruofen, daz er iu der gnaden helfe, daz er iu an dem jungesten tage gnsedicliche er schine unde daz ir vor im froliche ersten müezet an dem jun geiste. Er keret sich fünfstunt in der messe umbe der priester. Daz bediutet daz unser herre sinen Jüngern fünfstunt erschein an dem ostertage, des einigen tages, do unser herre gesten tage.

Unde dar nach so git man daz petze [den pax]. Daz bediutet die urstende [Auferstehung]: do er erstanden was do seite ez einz dem andern. Daz bediutet daz ie einz dem andern daz petze git, unz daz sie ez alle enpfehen. Unde dar nach so singen wir: *agnus dei*.⁶⁰¹

Zum Abschluss dieses Abschnitts über den Frieden im Kommunionkreis der Messe sei hier noch ein Teil der Messe erwähnt, der zwar nicht zum Kommunionkreis gehört, aber doch etwas vom Verständnis der Messe als eine Feier des Friedens aufhellen kann: der Entlassruf. Der klassische Entlassruf lautet: „*Ite missa est*.“⁶⁰² Wörtlich wohl am besten mit „Geht, es ist Aussendung“ zu übersetzen, im deutschen Messbuch aber mit „Gehet hin in Frieden“ wiedergegeben.⁶⁰³

Auf Grundlage der Beratungen der Bischofssynode von 2005 hat Papst BENEDIKT XVI. drei weitere Entlassrufe ermöglicht. Zwei davon haben ausdrücklich den Frieden zum Inhalt. So lautet einer: „*Ite in pace, glorificando vita vestra Dominum*“ (Gehet in Frieden und verherrlicht den Herrn in euerm Leben) und ein anderer: „*Ite in pace*“ (Gehet in Frieden). Auch auf diese Entlassrufe antwortet die Gemeinde mit „*Deo gratias*“.⁶⁰⁴ In diesen Entlassrufen kommt zum Ausdruck, dass in der Messe Frieden empfangen wird, in dem die Gläubigen dann wieder in ihr alltägliches Leben zurückkehren und so diesen empfangenen Frieden in die Welt hineintragen. Bislang haben die neuen Entlassrufe noch nicht in die Messbücher Eingang gefunden.

⁶⁰¹ BERTHOLD VON REGENSBURG, Predigt von der Messe (PFEIFFER 502).

⁶⁰² MR, 605.

⁶⁰³ Messbuch 2, 531.

⁶⁰⁴ Vgl. HOPING, Leib, 381f., wo er sich auf Äußerungen des damaligen Präfekten der Gottesdienstkongregation Francis ARINZE beruft.

4. Einheit und Frieden

4.1 Einheit in der Bibel

„Seht doch, wie gut und schön es ist, wenn Brüder miteinander in Eintracht wohnen.“ So beginnt der Psalm 133. Das Thema Einheit durchzieht die Bibel als eine Grundkomponente. Gegeneinander, Streit und Zerstreung erscheinen als Folge der Sünde. Prophezeit und erhofft werden die endzeitliche Sammlung des Volkes Israel (Jes 40,11; Jer 23,3f.; Ez 34; 37) und aller Völker unter dem einen Gott (Jes 2,2-5; Ez 37,16-28). Dieser endzeitliche Heilszustand, in dem alle zur Einheit in Gott zurückfinden, wird in der Bibel unter anderem ‚*shalom*‘ genannt.

Den Frieden und die Einheit herzustellen, ist die Sendung Jesu und auch Auftrag an seine Jünger. Die Überwindung von Feindschaft und Spaltung erscheint im Neuen Testament als das Werk Jesu.

‚Einheit‘ ist das Anliegen Jesu für seine Kirche. In den im Abendmahlssaal – also in ‚eucharistischer Atmosphäre‘ – formulierten Abschiedsreden taucht das Motiv auf: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21). Und weiter: „So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich“ (Joh 17,23).⁶⁰⁵ Sehr wahrscheinlich ist, dass diese Logien vor dem Hintergrund von Spaltungstendenzen, durch welche die Einheit innerhalb der jungen Kirche bedroht wurde, entstanden sind und diesen entgegenwirken wollten.⁶⁰⁶

Das Pfingstereignis in Apg 2,1-13 geschieht, nachdem die Apostel, Maria und die Frauen „einmütig im Gebet“ verharrten und wird als Frieden und Einheit stiftendes Ereignis über alle sprachlichen Grenzen hinweg dargestellt.

Apg 15,1-34 schildert das Ringen der frühen Kirche um die innere und äußere Einheit zwischen Juden- und Heidenchristen (vgl. Gal 2,1-14). Eph 2,11-22 beschreibt diese Einheit von Juden und Heiden in Christus: Er „vereinigte“, „riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder“, tötete die Feindschaft, „verkündete den Frieden“, „stiftete Frieden“ und machte die „zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen“. Deshalb gilt: „Er ist unser Friede.“ (Eph 2,14; vgl. Gal 3,28)

In 1 Kor 1,10-17 und 1 Kor 12,12-31a wird die Einheit der Christen thematisiert (vgl. Apg 4,32). 1 Kor 10,16f. – eine Schlüsselstelle für das Verstehen des Zusammen-

⁶⁰⁵ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium (HThK.NT 9), 216–221.

⁶⁰⁶ Vgl. BEUTLER, Johannesevangelium, 460.

hangs von Eucharistie und Einheit – beschreibt die Eucharistie gleichsam als ‚Sakrament der Einheit‘: „Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben Anteil an dem einen Brot.“ In 1 Kor 11,17-34 wird die Einheit der Gemeinde klar als eine Voraussetzung für die rechte Feier des „Herrenmahls“ dargestellt.

Die Kollekte für Bedürftige, die in Apg 11,28, Gal 2,9 (hier im Übrigen im Zusammenhang der Einheit von Paulus und den „Säulen“ der Gemeinde von Jerusalem), 1 Kor 16,1-4, 2 Kor 8f. und auch in Röm 15,27 gut für die frühe Kirche belegt ist, dient dem Ausgleich zwischen Armen und Reichen innerhalb der Kirche und ist deshalb Ausdruck der inneren Einheit aller, die zu Christus gehören. Von dieser Einheit, die auch soziale Schranken überwindet und sogar aufhebt, gibt Jak 2,1-9 in großer Deutlichkeit Zeugnis.

Theologisch vertieft finden wir den Einheitsgedanken in Eph 4,3-6. Die „Einheit des Geistes“ ist zu wahren durch den „Frieden, der euch zusammenhält“. Die Vulgata spricht von einem „*vinculo pacis*“, das die Einheit stiftet.

Für die Bibel scheint die Einheit der Kirche eine gegebene Selbstverständlichkeit zu sein, die keiner besonderen Begründung bedarf. So kommt auch das Wort ἐκκλησία (Gemeinde, Kirche) in der Regel nur im Singular vor und wenn – wie in Gal 1,22 oder 1 Thess 2,14 – von Gemeinden im Plural die Rede ist, sind diese im Sinne von „Ortsgemeinden“ in einem konkreten geographischen Umfeld gemeint.⁶⁰⁷

4.2 Einheit bei den Kirchenvätern

Bereits die so genannte *Traditio Apostolica* versteht die Eucharistie als Einheitssakrament. Das dort überlieferte Eucharistiegebet sagt „*in unum congregans de omnibus*“ – „Du sammelst sie alle zur Einheit.“ Gemeint sind die Mitfeiernden, die durch die Feier der Eucharistie zu einem neuen Subjekt werden.⁶⁰⁸

In der *Didache*⁶⁰⁹ begegnen wir einem Bild, das im Denken der Kirchenväter immer wieder auftaucht und auch in liturgischen Texten wiederkehrt. In einem eucharistischen Gebet heißt es: „Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eines geworden ist, so soll zusammengeführt werden deine Kirche von den Enden

⁶⁰⁷ Vgl. KERTELGE, Karl, Art. Einheit der Kirche, I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ III, 544–547, hier: 545.

⁶⁰⁸ *Traditio Apostolica*, 4 (FC 1, 226; Georg SCHÖLLGEN).

⁶⁰⁹ Vgl. zur *Didache*: SCHÖLLGEN, Georg, Einleitung zur *Didache*, in: FC 1, 25–94; vgl. NIEDERWIMMER, Kurt, *Die Didache* (Ergänzungsreihe zum kritisch-exegetischen Kommentar zum Neuen Testament 1) Göttingen 1993.

der Erde in dein Reich.“⁶¹⁰ Dieses Gebet dürfte älter sein als die Gesamtschrift.⁶¹¹ Der typisch urchristliche Sprachgebrauch vom ‚Brotbrechen‘ steht im Hintergrund.⁶¹²

Das eucharistische Brot, das zerstreut war – dahinter steht die Tatsache, dass auf den Feldern die Körner, die der Brotgewinnung dienen, verstreut waren – und zum einen eucharistischen, gebrochenen Brot wurde, wird als Bild genommen für die Sammlung der Kirche von den Enden der Erde in das eine neue Volk Gottes. Die „Einheit des Brotes ist Zeichen der eschatologischen Einheit der Kirche“⁶¹³. Die Vorstellung von der Sammlung der Menschen aus allen Teilen der Welt in das eine Volk Gottes hat jüdische Wurzeln. Eine eschatologische Sammlung der bis dahin Zerstreuten ist in 2 Makk 1,27; Ez 11,17f.; Ez 37,21f.; Jes 11,12; Ps 106,47; Ps 107,3 und öfters belegt. Die Zerstreung erscheint als Strafe für Schuld, die Sammlung durch Gott als Gottes Handeln am Volk. Strukturell steht das Gebet jüdischen Tischgebeten nahe.⁶¹⁴ Dass es hier um ein Bild für die Einheit des von Gott gesammelten Volkes geht, wird auch daran deutlich, dass nicht die „technischen Begriffe der Landwirtschaft“ verwendet werden, sondern die der „jüdischen Diaspora-Theologie“⁶¹⁵. Das eucharistische Brot ist „Vorausdarstellung und Vorausverwirklichung der endzeitlichen Vereinigung der Christen“ und auch „Darstellung ihrer bereits jetzt bestehenden Einheit“⁶¹⁶.

Eine literarische Abhängigkeit von Mt 3,12 oder Mt 13,39f. kann weder sicher behauptet noch gänzlich ausgeschlossen werden. Über den Zusammenhang mit Joh 6,13 ist ein Diskurs geführt worden, der ebenfalls nicht zu einer allgemein angenommenen These führte.⁶¹⁷

In der Bitte der Didache handelt es sich um eine „eschatologische Deutung der Mazzen“, die analog zur jüdischen Pascha-Liturgie in Verwendung war. Das Brot wird „auf die Einheit der verstreuten Gottesgemeinde am Ende der Tage gedeutet“⁶¹⁸. Es liegt also eine Deutung des eucharistischen Brotes auf die Einheit der Christen, die an dem eucharistischen Mahl teilnehmen, vor. Ähnliches ist uns ja schon in 1 Kor 10,17 begegnet.

⁶¹⁰ Didache 9,4 (FC 1, 123; Georg SCHÖLLGEN); vgl. MOULE, Charles Francis Digbe, A Note on Didache 9,4, in: *The Journal of Theological Studies* 6 (1955) 240–243.

⁶¹¹ BETZ, Johannes, Die Eucharistie in der Didache, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 11 (1969) 10–39, hier: 11.

⁶¹² Ebd., 25.

⁶¹³ Ebd., 37.

⁶¹⁴ Vgl. CLERICI, Luigi, Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44) Münster 1966, 8–47.

⁶¹⁵ BETZ, Eucharistie, 37.

⁶¹⁶ Ebd.

⁶¹⁷ Vgl. ebd., 92f.

⁶¹⁸ Ebd., 94.

Inhaltlich verwandt ist eine andere Stelle aus der Didache: „Gedenke, Herr, dass du deine Kirche befreist von allem Bösen und sie vollendest in der Liebe. Und führe sie zusammen von den vier Winden, die Geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“⁶¹⁹

Bei beiden Texten in der Didache stehen Gedanken der eschatologischen Sammlung des Volkes durch Gott im Hintergrund. Im Neuen Testament begegnen wir solchen Gedanken Mt 13,36-43, Mt 13,47-50, Mt 23,37 und Mk 13,27. Dabei ist ein „Einsammeln fürs oder ins ewige Leben“⁶²⁰ oder auch eine „Sammlung der Diaspora“⁶²¹, also der Zerstreuten in das Reich Gottes gemeint.

Im Judentum ist das Gebet um die Sammlung des in der Diaspora zerstreuten Volkes bis zum heutigen Tag lebendig geblieben.⁶²²

Die „Einheit der Nationen“ kann als eine „Vision der Kirchenväter“ bezeichnet werden.⁶²³ Sünde ist „tödliche Zerrissenheit“ und „Absonderung“. Jesus und seine Botschaft habe dagegen eine „neue Dynamik in die Menschheit getragen“. Die Dynamik des „Übergangs aus dem zerrissenen Sein der vielen Einzelnen in die Einheit Jesu Christi, in die Einheit Gottes hinein“. Die Kirche ist dabei als diese Dynamik, nämlich ein „In-Bewegung-Kommen der Menschheit auf die Einheit Gottes hin“ verstanden. Kirche ist demnach von ihrem Wesen her ein Übergang vom „zerrissenen, gegen den anderen gewendeten Menschsein“ hin zu einer neuen Gemeinschaft, zur „Vereinigung des Zerscherbten“⁶²⁴.

Das meinen die Väter, wenn sie die Kirche im Anschluss an Paulus (1 Kor 10,16f.) ‚Leib Christi‘ nennen. Paulus nennt die Kirche ‚Leib‘ im Kontext der Eucharistie. Das bedeutet, dass die „Einholung der Menschheit in die Einheit Gottes“ zwar ihren Anfang im irdischen Leben Jesu hatte, dass die „Ausfaltung dieses Anfanges in die konkrete Geschichte der einzelnen Menschen hinein“ dann vor allem in der „Feier der Eucharistie auf der Basis der Taufe“ sich vollzieht.⁶²⁵

In der Feier der Eucharistie geschieht Kommunikation, ja Kommunion mit Gott und Kommunikation, ja Kommunion der Einzelnen miteinander. Kommunion ist deshalb auch

⁶¹⁹ Didache 10,5 (FC 1, 125; Georg SCHÖLLGEN).

⁶²⁰ CLERICI, Einsammlung, 79.

⁶²¹ Ebd., 80.

⁶²² Vgl. ebd., 85.

⁶²³ RATZINGER, Einheit der Nationen, 555–607.

⁶²⁴ Ebd., 568.

⁶²⁵ Ebd., 569.

„Anruf an den Einzelnen, aus sich und der Vereinzelung auszuziehen, [...] um sich im Ganzen wahrhaft zu finden“⁶²⁶. Eucharistische Kommunion ist daher „Übergang aus der Selbstherrlichkeit des eigenen Ich in die Einheit der Glieder des Leibes Christi“⁶²⁷. Durch die vielen Kommuniongemeinschaften auf der ganzen Welt geschieht Kommunikation der Menschen untereinander und mit Gott und wird so der Weg zur Einheit der Menschen in Gott gegangen.

Die Auffassung von der Eucharistie als dem einheitsstiftenden Sakrament und als Wurzel und Prinzip der Einheit war den Kirchenvätern „nicht nur geläufig, sie nahm sogar in ihrem Denken die erste Stelle ein“⁶²⁸. Viele Texte belegen dies. Die Einheit erscheint darin als die wesentliche Wirkung des Sakraments.⁶²⁹

Klemens von Rom († um 100) sieht die Versöhnung mit Gott als eine Voraussetzung für die Einheit der Menschen an. Eifersucht und Neid zerstören Frieden und Einheit unter den Menschen. Besonders die Menschen, die Gott angehören, von Abel über Esau bis David, leiden darunter.⁶³⁰ Doch auch die neutestamentlichen Persönlichkeiten, genannt werden Petrus und Paulus, sind Opfer von Neid und Eifersucht geworden, wie Klemens ausführte.⁶³¹ Die Versöhnung mit Gott, die erwirkt wurde durch das „Blut Christi“, führt zu Einheit und Frieden unter den Menschen.⁶³²

Bei Klemens von Rom finden wir auch einen Beleg dafür, dass Frieden kirchliche Einheit bedeuten kann. Er ermahnt die Leser seines Briefes an die Gemeinde von Korinth, in der Einheit und Frieden bedroht sind, „ohne Böses nachzutragen, in Liebe und Frieden (*cum dilectione et pace*), mit beharrlicher Sanftmut die Eintracht“ zu pflegen.⁶³³ Wenn die Mitglieder der adressierten Gemeinde von Eifersucht und Zorn ablassen, dann entsprechen sie dem Wunsch des Bischofs, den er „Frieden und Eintracht (*pace et concordia*) betreffend in diesem Brief vorgebracht“ hat.⁶³⁴ Die „ganze Sorge“ Klemens’ ist nämlich darauf gerichtet, dass die Korinther „bald zum Frieden“ kommen mögen.⁶³⁵ Dieser Friede ist ein Ge-

⁶²⁶ Ebd., 569f.

⁶²⁷ Ebd., 570.

⁶²⁸ DE LUBAC, Henri, *Glauben aus Liebe*, Einsiedeln 1992, 81; vgl. den ganzen Abschnitt: 79–99.

⁶²⁹ Vgl. KASPER, Walter, *Sakrament der Einheit*, in: DERS., *Die Liturgie der Kirche* (Walter Kasper Gesammelte Schriften 10), Freiburg – Basel – Wien 2010, 222–313.

⁶³⁰ Vgl. KLEMENS VON ROM, *Brief an die Korinther* 4,8-13 (FC 15, 75; Gerhard SCHNEIDER).

⁶³¹ Vgl. ebd., 5,1-7 (FC 15, 77–79; Gerhard SCHNEIDER).

⁶³² Ebd., 7,4 (FC 15, 81; Gerhard SCHNEIDER).

⁶³³ Ebd., 62,2 (FC 15, 216f.; Gerhard SCHNEIDER).

⁶³⁴ Ebd., 63,2 (FC 15, 218f.; Gerhard SCHNEIDER).

⁶³⁵ Ebd., 63,4 (FC 15, 219; Gerhard SCHNEIDER).

schenk Gottes.⁶³⁶ Die Abgesandten des Bischofs mögen bald „in Frieden“ wieder zu ihm zurückkehren und „die Nachricht von dem erwünschten und ersehnten Frieden und der Eintracht (*pacem et unitatem*) bringen“⁶³⁷.

In seinem Brief an Bischof Polykarp sagt Ignatius von Antiochien († nach 107), dass die Sorge für die Einheit über alles geht: „Sorge für Einheit, es gibt nichts Besseres als das.“⁶³⁸ In seinem Brief an die Gemeinde zu Philadelphia versteht Ignatius die Eucharistie als wirksames Zeichen für die Einheit der Kirche und die Einheit mit Gott. Die Eucharistie dient der Einigung mit Christus und der Einigung der Kirche:

Darum seid darauf aus, nur an einer Eucharistie teilzunehmen; denn es gibt nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und nur einen Kelch zur Einigung in seinem Blute, nur einen Altar wie einen Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten, – auf dass ihr, was immer ihr tut, zur Ehre Gottes tut.⁶³⁹

Irenäus von Lyon († um 202) sieht die Kirche als Einheit vieler Menschen in Gott über sprachliche und nationale Grenzen hinweg. Die Kirche, die über die ganze bewohnte Welt bis an ihre Grenzen verbreitet ist, ist doch geeint im Glauben „an den einen Gott, den allmächtigen Vater“ und „an den einen Christus Jesus“. Das Heilswerk Jesu geschah demnach um „alles zusammenzufassen“ (vgl. Eph 1,10), damit „alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen“ (vgl. Phil 2,10f.; Jes 45,23) und alle den einen Gott bekennen.⁶⁴⁰ Die Kirche, die über die ganze Welt verstreut ist, bleibt geeint im einen Glauben, den sie sorgfältig bewahrt, „wie wenn sie in einem einzigen Haus wohnte“. Sie glaubt an diesen einen Glauben, „als ob sie nur eine Seele und ein Herz hätte“ (vgl. Apg 4,32) und sie „verkündet, lehrt und überliefert das, als hätte sie nur einen Mund“. Die Sprachen sind überall in der Welt verschieden, „doch der Inhalt der Überlieferung überall ein und derselbe“. In „Germanien“, in „Iberien“, bei den „Kelten“, im „Orient“, in „Ägypten“, in „Libyen“ oder in der „Mitte der Welt“ – gemeint ist wohl Jerusalem – wie „die Sonne, Gottes Geschöpf, in der ganzen Welt ein und dieselbe ist, so scheint das Licht der Kunde von der Wahrheit überall und erleuchtet alle Menschen“. Überall ist es „ein und derselbe Glaube“, der die Kirche aus vielen Völkern zur Einheit in Gott macht und führt.⁶⁴¹

⁶³⁶ Vgl. ebd., 64 (FC 15, 221; Gerhard SCHNEIDER).

⁶³⁷ Ebd., 65,1 (FC 15, 220f.; Gerhard SCHNEIDER).

⁶³⁸ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Brief an Polykarp 1,2 (WINTERSWYL 52).

⁶³⁹ DERS., Brief an die Kirche zu Philadelphia 4 (WINTERSWYL 40f.).

⁶⁴⁰ IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses* 1,10,1 (FC 8/1, 199; Norbert BROX).

⁶⁴¹ Ebd., 1,10,2 (FC 8/1, 201; Norbert BROX).

Tertullian († 202) schreibt in seinem Buch *De praescriptione haereticorum* vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker darüber, wie sich die Einheit der Kirche zeigt und erweist. Vor allem geht es um die Frage, wie die Einheit zwischen unterschiedlichen Gemeinden sichtbar gemacht wird. Das Zeichen der Einheit ist der Friedensgruß. Hier werden nicht nur die Themen ‚Einheit‘ und ‚Frieden‘ zusammengedacht, es wird der liturgische Friedenskuss, zusammen mit dem Anreden als „Bruder“ und der gewährten Gastfreundschaft, als Ausdruck und Prinzip der kirchlichen Einheit verstanden und erklärt. Voraussetzung für die Einheit, die sich in den genannten Akten ausdrückt, ist die Einheit in der Lehre. Da ich diesen Text in unserem Zusammenhang für sehr wichtig halte, möchte ich ihn auch in seiner lateinischen Urfassung ganz zitieren:

*Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio.*⁶⁴²

So sind alle Urgemeinden und so sind alle apostolisch, wenn alle nur eine Kirche sind. Die Einheit erweist sich dadurch, dass man einander den ‚Frieden‘ gewährt, sich Bruder nennt und durch das Band der Gastfreundschaft verbunden ist. Diese Rechte werden durch keinen anderen Grund bestimmt als durch die eine Überlieferung derselben heilsnotwendigen Lehre.⁶⁴³

Die Einheit der Kirche umfasst in diesem Text nicht nur die horizontale Linie sondern ist diachron gedacht. Die Kirche ist in jeder Gemeinde eine auch mit der apostolischen ersten (*primae*) Kirche. Als ‚Probe aufs Exempel‘ der kirchlichen Einheit – die eben auch die Einheit mit dem apostolischen Ursprung meint – erscheint die *communicatio pacis*, also die Gemeinschaft bzw. die Kommunion im Frieden. Inwieweit hier die eucharistische Kommunion mit dem Austausch des Friedenskusses zusammengedacht ist, kann man nicht sagen, auszuschließen ist es jedenfalls nicht. Weitere ‚Proben‘ auf die Einheit hin sind die Gastfreundschaft und die gegenseitige Annahme als Bruder (bzw. Schwester). Diese Zeichen, durch die sich die kirchliche Einheit erweist, werden „Rechte“ genannt, die aus der Grundlage der einen gemeinsamen Lehre (*traditio*) der Glaubensmysterien (*sacramenti*) hervorgehen. Wer also teilhat an der einen Lehre, der hat in einer in Einheit der Kirche stehenden Gemeinde gleichsam Anspruch auf geschwisterlicher Liebe, gastfreundliche Aufnahme und ‚Friedenskommunion‘, wie sich auch umgekehrt durch diese Zeichen Einheit zum Ausdruck bringt.

⁶⁴² TERTULLIAN, *De praescriptione Haereticorum* 20,8f. (FC 42, 268; Dietrich SCHLEYER).

⁶⁴³ Ebd. (FC 42, 269; Dietrich SCHLEYER).

Deutlich ist *pax* Ausdruck für die Kircheneinheit in einem Text aus dem fünften Jahrhundert. Sulpicius Severus († um 420) schreibt in einem Brief über den Tod des heiligen Martin von Tours von einem friedensstiftenden Engagement des Heiligen: „Die Kleriker dieser Kirche waren unter sich uneins geworden, und er wollte den Frieden wiederherstellen; [...] er hielt es für eine schöne Krönung seiner Tugenden, wenn es ihm gelänge, einer Kirchengemeinde den Frieden wiederzugeben. [...] Er stellte den Frieden wieder her.“⁶⁴⁴ Mit Frieden ist hier die kirchliche Einheit gemeint.

Interessanterweise wird in dem Schlussgebet der Messe am 11. November, dem Gedenktag des heiligen Martin, die Eucharistie als „Zeichen der Einheit“⁶⁴⁵ bezeichnet. Das Gebet im Missale Romanum spricht noch klarer vom „*unitatis sacramentum*“⁶⁴⁶.

Ein häufiges Motiv, das den Einheitsgedanken ausdrückt, ist das von den vielen Körnern, die zu dem einen Brot verarbeitet werden, und von den vielen Trauben, die zum einen Wein werden. Wir sind diesem Bildwort schon in der Didache begegnet, dort ist freilich nur von Brot die Rede. Es dürfte aber schon sehr früh um das Bild von dem Wein aus den vielen Trauben erweitert worden sein.⁶⁴⁷ Es findet sich in unterschiedlichen Spielarten bei verschiedenen frühchristlichen Autoren und auch, obwohl der ursprünglich eucharistische Charakter dieses Bildwortes nicht zweifelsfrei feststeht, in liturgischen Texten.⁶⁴⁸

Cyprian von Karthago († 258) lehrt in einem seiner Briefe, dass die Eucharistie Einheit aller mit Christus und Einheit aller untereinander ist. Die Einheit mit Christus sieht er durch die Mischung von Wein und Wasser sowie von Mehl und Wasser dargestellt. Die Einheit der Gläubigen sieht er in dem einen Brot dargestellt, zu dessen Herstellung viele Körner gesammelt, gemahlen und vermischt werden müssen.

Nam quia nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur. Quae copulatio et coniunctio aquae et vini

Denn weil Christus uns alle trug, er, der auch unsere Sünden trug, so sehen wir im Wasser das Volk angezeigt, im Wein das Blut Christi angezeigt. Wenn aber im Kelch Wein mit Wasser gemischt wird, so wird das Volk vereint mit Christus, und das Volk der Gläubigen wird mit dem, an den es geglaubt hat, vereint und ver-

⁶⁴⁴ Sulpicius Severus, Ein Brief über die letzten Tage, den Tod und das Begräbnis des heiligen Martin (Winterswyl 66f.).

⁶⁴⁵ Messbuch 2, 838.

⁶⁴⁶ MR, 867.

⁶⁴⁷ Vgl. Clerici, Einsammlung, 107.

⁶⁴⁸ Vgl. ebd., 104–112.

*sic miscetur in calice domini ut conmixtio illa non possit ab invicem separari. Unde ecclesiam id est plebem in ecclesia constituam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantiam nulla res separare poterit a Christo quo minus haereat semper et maneat individua dilectio. Sic autem in sanctificando calice domini offeri aqua sola non potest quomodo nec vinum solum potest. Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur. Sic vero calix domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius conpage solidatum. Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus.*⁶⁴⁹

bunden. Diese Eins-Werdung und Verbindung von Wasser und Wein wird so gemischt im Kelch des Herrn so, dass sich jene Mischung voneinander nicht mehr trennen kann. Darum wird auch keine Sache die Kirche, das ist: das in der Kirche gläubig und fest stehende Volk in dem, was es geglaubt hat beharrlich, von Christus wieder trennen; ja vielmehr wird sie ihm stets zugehören und die Liebe unauflöslich bleiben. So kann aber beim Opfern des Kelches des Herrn weder Wasser allein geopfert werden noch Wein allein. Denn falls wer Wein allein darbringt, dann beginnt das Blut Christi ohne uns zu sein; wenn es aber nur Wasser ist, beginnt das Volk ohne Christus zu sein. Wenn aber beides gemischt wird und nach zusammengeflossener Vereinigung sich gegenseitig vermischt, dann kommt das geistliche und himmlische Sakrament zustande. Deshalb ist der Kelch des Herrn wahrhaftig nicht Wasser allein, auch nicht Wein allein, wenn sich nicht beides vermischt, auf welche Weise der Leib des Herrn nicht nur Mehl oder nicht nur Wasser sein kann, wenn nicht beides vereint und verbunden und durch die Verbindung eines Brotes gefestigt. Auch durch dieses Sakrament selbst zeigt sich unser Volk geeint: wie viele Körner in eins gesammelt und gemahlen und in eins gemischt ein Brot machen, so sollen wir wissen, in Christus, der das himmlische Brot ist, ein Leib zu sein, in dem unsere Zahl verbunden und vereint sei.⁶⁵⁰

Kirchliche Einheit wird im 69. Brief des Cyprian als ‚Frieden‘ bezeichnet. Den, der gegen die Einheit der Kirche steht, nennt er „*dominicae pacis ac divinae unitatis inimicus*“⁶⁵¹ – also einen „Feind des Friedens des Herrn und der göttlichen Einheit“.

In diesem Zusammenhang taucht dann noch einmal das Bild von den vielen Körnern und dem einen Brot und den vielen Trauben und dem einen Wein auf.

Denique unanimi christianam firma sibi atque inseparabili caritate conexam etiam ipsa dominica sacrificia declarant. Nam quando dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum

Schließlich zeigt die christliche Einheit, die für sich durch die starke und untrennbare Liebe verbunden ist, auch die Opfer des Herrn selbst. Denn wenn der Herr das Brot seinen Körper nennt, das aus vielen Körnern zur Einheit wird,

⁶⁴⁹ CYPRIAN VON CARTHAGO, Epistula 63,13 (CCSL 3/C, 406–409; Gerhard Frederic DIERKS).

⁶⁵⁰ Eigene Übersetzung.

⁶⁵¹ CYPRIAN VON CARTHAGO, Epistula 69,5 (CCSL 3/C, 476; Gerhard Frederic DIERKS).

*nostrum quem portabat indicat adunatum et quando sanguinem suum vinum appellat de botruis atque acinis plurimis expressum atque in unum coactum, gregem item nostrum significat commixtione adunata multitudinis copulatum.*⁶⁵²

so zeigt er unser Volk, das er trug, geeint. Und wenn er sein Blut Wein nennt, der aus sehr vielen Trauben und Beeren gepresst und in eines zusammengefügt ist, dann zeigt er ebenso, dass unsere Herde (Schar) aus ursprünglicher Vielheit (wörtl.: durch die vereinigte Mischung der Menge) zur Einheit verbunden wurde.⁶⁵³

Cyprian schrieb ein ganzes Werk über die Einheit der Kirche.⁶⁵⁴ Deutlich wird auch hier, dass er unter ‚Frieden‘ kirchliche Einheit versteht: „*unitatem Spiritus et coniunctione pacis*“⁶⁵⁵. Einheit ist für diesen Autor aber nicht nur eine Folge der Eucharistiefeier, sondern auch schon deren Voraussetzung. Durch die Feier der Eucharistie drückt sich die Einheit einerseits aus, andererseits wird sie dadurch auch gestiftet. Die eine Kirche ist der einzig legitime Ort für die Feier der einen Eucharistie.⁶⁵⁶

Auch Augustinus († 430) versteht Frieden unter anderem als kirchliche Einheit, wie folgender Text aus seinen Psalmenauslegungen belegt. Diese Zeilen lassen uns das Friedensverständnis des Augustinus sehen:

Declinantes autem in strangulationem abducet Dominus cum operantibus iniustitiam: id est, quorum facta imitati sunt; quia eorum praesentes laetitia amaverunt, et futura supplicia non crediderunt. Qui ergo recti sunt corde, et non declinant, quid habebunt? Iam veniamus ad ipsam haereditatem, fratres, quia filii sumus. Quid possidebimus? quae est haereditas? quae patria nostra? quid vocatur? Pax. Per hanc vos salutamus, hanc vobis annuntiamus, hanc suscipiunt montes, et colles iustitiam. Ipsa est Christus: Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriae solvit. Quia filii sumus, haereditatem habebimus. Et quid vocabitur ipsa haereditas, nisi pax? Et videte quia exhaereditati sunt qui non amant pacem: non autem amant pacem, qui dividunt unitatem. Pax possessio piorum est, possessio haereditum. Et qui sunt haeredes? Filii. Audite Evangelium: Beati pacifici, quoniam ipsi filii

Die sich aber in die Verstrickung abwenden, wird der Herr wegführen mit denen, die Ungerechtigkeit tun: Das heißt, deren Taten sie nachgeahmt haben; denn deren gegenwärtige Freuden haben sie geliebt, und an künftige Bestrafungen nicht geglaubt. Die also im Herzen richtig sind und nicht abweichen, was werden sie haben? Schon wollen wir zum Erben selbst kommen, ihr Brüder, weil wir Söhne sind. Was werden wir besitzen? Was ist das Erbe? Was unsere Heimat? Wie wird das genannt? Friede. Durch ihn grüßen wir euch, ihn verkünden wir euch, ihn nehmen die Berge auf, und Hügel die Gerechtigkeit. Er selbst ist Christus. Der ist nämlich selbst unser Friede, (er, Christus,) der beides zu einem gemacht hat und die Mauer aus Lehm in der Mitte gelöst hat. Weil wir Söhne sind, werden wir das Erbe haben. Und was wird das Erbe selbst genannt werden, außer Frieden? Und seht, dass enterbt sind, die den Frieden nicht

⁶⁵² Ebd., 476f.

⁶⁵³ Eigene Übersetzung.

⁶⁵⁴ CYPRIAN VON CARTHAGO, *De ecclesiae catholicae unitate* (CCSL 3, 249–268; Maurice BÉVENOT).

⁶⁵⁵ DERS., *De ecclesiae catholicae unitate*, 8 (CCSL 3, 255; Maurice BÉVENOT).

⁶⁵⁶ Vgl. ebd.

Dei vocabuntur. Audite et conclusionem huius psalmi: Pax super Israel. Israel, "Videns Deum"; Ierusalem, "Visio pacis" interpretatur. Intellegat Caritas vestra: Israel interpretatur, "Videns Deum"; Ierusalem interpretatur, "Visio pacis". Qui non commovebuntur in aeternum? Qui inhabitant Ierusalem. Non commovebuntur ergo in aeternum, qui inhabitant visionem pacis. Et pax super Israel. Ergo Israel qui videns Deum est, videns pacem est: et ipse Israel est et Ierusalem; quia populus ille Dei, ipsa est civitas Dei. Si ergo videns pacem, hoc est videns Deum; merito et Deus ipse est pax. Ergo quia Christus Filius Dei pax est, ideo venit colligere suos, et secernere ab iniquis. A quibus iniquis? Qui oderunt Ierusalem, qui oderunt pacem, qui volunt conscindere unitatem, qui non credunt paci, qui falsam pacem pronuntiant in populo, et non illam habent. Quibus respondetur, cum dixerint: Pax vobiscum: Et cum spiritu tuo: falsum dicunt, et falsum audiunt. Quibus dicunt: Pax vobiscum? quos separant a pace orbis terrarum. Et quibus dicitur: Et cum spiritu tuo? Qui dissensiones amplectuntur, et odiunt pacem. Si enim in spiritu eorum esset pax, nonne unitatem diligerent, et relinquerent dissensionem? Falsum ergo pronuntiantes, falsum audiunt. Nos verum pronuntiemus, et verum audiamus. Simus Israel, et amplectamur pacem; quia Ierusalem est visio pacis, et nos Israel, et pax super Israel.⁶⁵⁷

lieben: Den Frieden lieben aber die nicht, die die Einheit zerstören. Friede ist der Besitz der Frommen, Besitz der Erben. Und wer sind die Erben? Die Söhne. Hört das Evangelium: Selig die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden. Hört auch den Schluss dieses Psalms: Friede über Israel. Man übersetzt: Israel, „Gott sehend“; Jerusalem, „Schau des Friedens“. Eure Liebe mag erkennen: Israel wird übersetzt „Gott sehend“; Jerusalem wird übersetzt „Schau des Friedens“; wer wird in Ewigkeit nicht wanken? Die Jerusalem bewohnen. Die werden also in Ewigkeit nicht wanken, die die Schau des Friedens bewohnen. Und Friede über Israel. Israel also, das Gott sieht, sieht den Frieden: Und Israel selbst ist auch Jerusalem; weil jenes Volk Gottes selbst der Staat Gottes ist. Wenn es also den Frieden sieht, so heißt das, dass es Gott sieht; zu Recht ist auch Gott selber Friede. Da also Christus, der Sohn Gottes, Friede ist, daher kam er, die Seinen zu sammeln und von den Ungerechten zu trennen. Von welchen Ungerechten? Die Jerusalem hassen, die den Frieden hassen, die die Einheit zusammenreißen wollen, die dem Frieden nicht glauben, die einen falschen Frieden im Volk verkünden und ihn (gar) nicht haben. Ihnen wird geantwortet, wenn sie gesagt haben „Der Friede sei mit euch“, „Und mit deinem Geist“: „Falsches sprechen sie, und Falsches hören sie.“ Denen sie sagen: „Der Friede sei mit euch“? – die trennen sie vom Frieden der Welt. Und denen gesagt wird: „Und mit deinem Geist“? Die Uneinigkeit umfassen, hassen auch den Frieden. Wenn nämlich in ihrem Geist Frieden wäre, würden sie nicht die Einheit lieben und Zwietracht zurücklassen? Die also Falsches aussprechen, hören Falsches. Wir werden Wahres verkünden, und wollen Wahres hören. Wir wollen Israel sein und den Frieden umfassen, denn Jerusalem ist die Schau des Friedens, und wir Israel, und der Friede sei über Israel.⁶⁵⁸

⁶⁵⁷ AUGUSTINUS, Enarrationes in Psalmos 124,10 (CSEL 95/3, 160–162; Franco GORI).

⁶⁵⁸ Eigene Übersetzung.

Augustinus nennt die Eucharistie im Anschluss an 1 Kor 10,17 einmal „*signum unitatis*“ und „*vinculum caritatis*“⁶⁵⁹. Diese Formulierung hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* 47 aufgenommen.⁶⁶⁰

Er sieht als Gabe des Sakramentes der Eucharistie die Einheit mit Christus und der Christen untereinander, wobei diese Einheit in und durch Christus dann auch die bereits vollendeten Christen umfasst, das heißt die eschatologische Dimension mit einschließt.

Die eucharistische Speise ist die einzige, die den Hunger und den Durst auf Dauer stille, weil sie unsterblich und unverweslich (*immortales et incorruptibilis*) mache, indem sie Einheit auch mit den Heiligen stiftet, das heißt mit der bereits vollendeten Kirche, „*ubi pax erit et unitas plena atque perfecta*“⁶⁶¹. Der Himmel ist also Ort des gestillten Hungers nach Frieden und voller und vollendeter Einheit. Die eucharistischen Gaben geben an dieser Einheit schon Anteil. Zur Illustration dieses Tatbestandes verwendet er das Bild von dem einen Wein, der aus vielen Trauben, und dem einen Brot, das aus vielen Körner bereitet ist.

*Propterea quippe, sicut etiam ante nos hoc intellexerunt homines Dei, Dominus noster Iesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quae ad unum aliquid rediguntur ad multis. Namque aliud in unum ex multis granis confit, aliud in unum ex multis acinis confluit.*⁶⁶²

Deshalb hat, wie auch schon vor uns Menschen Gottes es erkannten, unser Herr Jesus Christus seinen Leib und sein Blut in diesen Gegenständen erklärt, die aus einer Vielheit von Dingen zur Einheit zurückgeführt werden. Denn das eine wird aus vielen Körnern zu einem zusammengebracht, das andere fließt aus vielen Trauben in eins zusammen.⁶⁶³

Auch die Formulierungen „*mysterium unitatis*“ und „*vinculum pacis*“ oder „*mysterium pacis et unitatis nostrae*“ kommen bei Augustinus als Bezeichnungen für die Eucharistiefeier vor.⁶⁶⁴ Das Geheimnis der Einheit und des Friedens wird auf dem Altar dargebracht und verlangt von denen, die daran teilnehmen, den Frieden untereinander zu wahren.

Das Bild von den Körnern, die zum Brot, und von den Trauben, die zum Wein verarbeitet werden und das von den eucharistischen Gaben ausgeht, verwendet der Kirchenvater auch, um damit die Einheit unter den Getauften darzustellen. Die eucharistischen Gestalten stellen symbolisch das dar, was mit den Christen geschehen soll: Aus der Vielheit sollen sie

⁶⁵⁹ AUGUSTINUS, In Iohannis evangelium tractatus 26,13 (CCL 36, 266; Radbod WILLEMS).

⁶⁶⁰ EDIL/DEL 1,47; vgl. Lumen Gentium 3; 7; 11 und 26.

⁶⁶¹ AUGUSTINUS, In Iohannis evangelium tractatus 26,17 (CCL 36, 268; Radbod WILLEMS).

⁶⁶² Ebd.

⁶⁶³ Eigene Übersetzung.

⁶⁶⁴ AUGUSTINUS, Sermo 272 (PL 38, 1246–1248, hier: 1247).

durch die Gnade Gottes zur Einheit geformt werden. In einer Osterpredigt an Neugetaufte sagt er:

Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis. Quando exorcizabamini, quasi molebimini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando spiritus sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod videtis, et accipite quod estis. Hoc apostolus de pane dixit.

*Iam de calice quid intelligeremus, etiam non dictum, satis ostendit. Sicut enim ut sit species visibilis panis, multa grana in unum consperguntur, tanquam illud fiat, quod de fidelibus ait scriptura sancta, erat illis anima una, et cor unum in deum: sic et de vino. Fratres, recolite unde fit vinum. Grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur.*⁶⁶⁵

Denkt daran, weil das Brot nicht aus einem Korn alleine gemacht wird, sondern aus vielen. Als der Exorzismus über euch gebetet wurde, da wurdet ihr gleichsam gemahlen. Als ihr getauft wurdet, wurdet ihr gewissermaßen [mit Wasser] benetzt. Als ihr das Feuer des Heiligen Geistes angenommen habt, wurdet ihr gleichsam gebacken. Seid, was ihr seht, und nehmt an, was ihr seid. Dies ist es, was der Apostel über das Brot sagt.

Wie wir über den Kelch erkennen – auch wenn es nicht gesagt ist – es ist deutlich gezeigt: Denn damit nämlich die Form des Brotes sichtbar ist, werden viele Körner zu einem zusammengeknetet – gleichsam als ob geschieht, was die Heilige Schrift über die Gläubigen sagt: „Sie waren ein Herz und eine Seele in Gott“ [vgl. Apg 4,32], so ist es auch mit dem Wein. Brüder, bedenkt, wo heraus der gemacht wird: Viele Beeren hängen an der Rebe, aber der Saft der Beeren fließt in die Einheit zusammen.⁶⁶⁶

Ähnlich heißt es in einer anderen Predigt an die Neugetauften am Ostertag:

Der Apostel sagt nämlich: Ein Brot, ein Leib sind wir viele (1 Kor 10,17). So stellte er das Sakrament des Tisches der Herrn dar: Ein Brot, ein Leib sind wir viele. Euch wird in diesem Brot ans Herz gelegt, wie ihr die Einheit lieben sollt.

Ist denn etwa jenes Brot aus einem einzigen Korn gemacht? Waren es denn nicht viele Weizenkörner? Aber bevor sie zu Brot wurden, waren sie getrennt; durch das Wasser wurden sie verbunden, nachdem sie entsprechend gemahlen worden waren. Wenn nämlich der Weizen nicht gemahlen und mit Wasser angefeuchtet wird, kommt er keinesfalls in diese Form, die Brot heißt. So wurdet auch ihr vorher durch die Erniedrigung des Fastens und das Sakrament des Exorzismus gleichsam gemahlen. Es kam die Taufe, und ihr seid mit dem Wasser gleichsam benetzt worden, damit ihr in die Form des Brotes kommt.

Aber noch ist es kein Brot ohne das Feuer. Worauf weist also das Feuer, das heißt die Salbung mit Öl, hin? Die Nahrung des Feuers ist nämlich das Sakrament des Heiligen Geistes. [...] Und deshalb wird in gewisser Weise auf die Einheit verwiesen.⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ Ebd.

⁶⁶⁶ Eigene Übersetzung.

⁶⁶⁷ AUGUSTINUS, Sermo 227, in: DROBNER, Hubertus (Hg.), Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum (Sermones 218-229/D) (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 16), Frankfurt a. M. u. a. 2006, 419–423, hier: 419.

Dieser Gedanke wird dann noch einmal von einer anderen Seite her auf die Menschheit insgesamt angewendet. Augustinus ist davon überzeugt, dass die Menschheit nicht einfach nur eine Summe der einzelnen Menschen ist, sondern dass in ihr von der Schöpfung her echte Einheit besteht. Adam steht für ihn nicht nur für eine historische Person, sondern ist Bild für die Menschheit als gesamte. Durch die Sünde zerfiel die Menschheit. Gottes Barmherzigkeit führte sie wieder zur ursprünglichen Einheit zusammen. Er begründet das so:

Iudicabit orbem terrarum in aequitate: non partem, quia non partem emit. Totum iudicare habet, quia pro toto pretium dedit. Audistis evangelium, quia cum venerit, inquit, congregabit electos suos a quattuor ventis. Congregat electos omnes a quattuor ventis; ergo de toto orbe terrarum. Quia ipse Adam (aliquando hoc dixeram) orbem terrarum significat secundum graecam linguam. Quattuor enim litterae sunt A, D, A et M. Sicut autem Graeci loquuntur, quattuor orbis partes has in capite litteras habent, Ἀνατολή dicunt orientem; Δύσις, occidentem; Ἄρκτον, aquilonem; Μεσημβριαν, meridiem: habes, Adam. Ipse ergo Adam toto orbe terrarum sparsus est. In uno loco fuit, et cecidit, et quodam modo comminutus implevit orbem terrarum; Sed misericordia Dei undique collegit fracturas, et conflavit igne caritatis, et fecit unum quod fractum erat.⁶⁶⁸

Er wird den Erdkreis in Gerechtigkeit richten. Nicht nur einen Teil, weil er nicht nur einen Teil freigekauft hat. Das Ganze wird er richten, weil er für das Ganze den Lösepreis gegeben hat. Ihr habt das Evangelium gehört, dass er, wenn er kommt, seine Erwählten von den vier Winden zusammensammeln wird. Alle Erwählten sammelt er von den vier Winden zusammen, also aus allen Teilen der Erden. Adam (dies habe ich schon ein anderes Mal gesagt) bedeutet gemäß der griechischen Sprache der ganze Erdkreis. Es sind nämlich vier Buchstaben: A, D, A und M. Wie man im Griechischen spricht, die vier Weltrichtungen haben diese Anfangsbuchstaben: Anatole wird der Osten genannt, Dysis der Westen, Arktos der Norden und Mesembria der Süden. So haben wir zusammen ADAM. So ist Adam also in der ganzen Welt verstreut. Er war einst an einem einzigen Ort, dann fiel er und ging gleichsam in Scherben und erfüllte auf eine gewisse Weise zertrümmert den Erdkreis: aber die Barmherzigkeit Gottes sammelte von überall die Teile und schmolz sie im Feuer der Liebe und machte wieder eins, was zerbrochen war.⁶⁶⁹

Als weiterer frühchristlicher Zeuge für die Vorstellung von der Eucharistie als Sakrament der kirchlichen Einheit sei Cyrill von Alexandrien († 444) erwähnt. Für ihn sind alle, die den einen und unteilbaren Leib Christi empfangen, Glieder eines Leibes. Daher ist er, der selbst ungeteilt ist, für alle das „Band der Einheit“ (*unitatis vinculum*). Alle sind in ihm geeint, wie die Glieder mit dem Leib. Alle, die den Leib Christi empfangen, sind gleichsam zu einem Leib verschmolzen, da sie sich alle von einem Leib ernähren.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ AUGUSTINUS, Enarrationes in Psalmos 95, 15 (CCSL 39, 1352, DEKKERS – FRAIPONT).

⁶⁶⁹ Eigene Übersetzung.

⁶⁷⁰ Vgl. CYRILL VON ALEXANDRIEN, Commentarius in Joannem 11,999 (PG 74, 560).

Ein weiteres Beispiel sei aus dem 12. Jahrhundert angeführt. Es stammt aus dem Werk ‚*De sacramentis*‘ des Magister Simon von Tournai († 1201). Nach diesem Text sind in den eucharistischen Gaben der „wahre Leib Christi“ und der „mystische Leib, die Kirche“ enthalten. Die Vielheit der Elemente, die notwendig sind, um Brot bzw. Wein herzustellen, ist ein Bild für die Vielheit der Kirche, die in Christus durch die Sakramente zur Einheit geformt wird:

Warum empfangen wir Christus unter den Gestalten von Brot und Wein? – Man kann sagen, dass im Altarsakrament zweierlei enthalten ist: der wahre Leib Christi und das, was er bedeutet: nämlich sein mystischer Leib, die Kirche. Wie nun aber ein einziges Brot aus vielen Körnern besteht und eingeweicht, gemahlen und gebacken wird, um zu Brot zu werden, so wird der mystische Leib Christi, das heißt die Kirche, in der zahlreiche Menschen, wie im Brot die Körner, vereinigt sind, durch das Wasser der Taufe befeuchtet, zwischen den zwei Mühlsteinen der beiden Testamente, des Alten und des Neuen, oder zwischen den zwei Mühlsteinen der Hoffnung und der Furcht gemahlen, [...] schließlich im Feuer des Leidens und der Drangsal gebacken, dass er würdig werde, Christi Leib zu sein. In die Wirklichkeit dieses Leibes wünschte der selige Märtyrer Ignatius einzugehen, als er sagte: Ich bin der Weizen Gottes, möge ich gemahlen werden von den Zähnen der wilden Tiere, auf dass ich das Brot Christi werde. – Gerade so verhält es sich mit dem Wein: aus vielen Beeren strömt er zusammen, und wenn sie gestampft und in der Kelter gekeltert sind, achtet man der wertlosen Rückstände nicht mehr, den Wein hingegen verwahrt man im Keller. So erduldet es auch die heilige Kirche, sich in der Welt wie in einer Kelter auspressen zu lassen [...], wobei, wie der Wein sich von den Rückständen trennt, die Schlechten abgestoßen und die Gerechten erprobt werden. Mit Recht also wird der Leib Christi, das heißt die Kirche, unter solchen Gestalten dargestellt.⁶⁷¹

‚Einheit‘ erscheint dann zusammen mit der Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in dem 381 formulierten Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel als eines der *notae ecclesiae*.

Thomas von Aquin († 1274) schließlich bezeichnet die „kirchliche Einheit“ als eines der Dinge, die das Sakrament der Eucharistie bezeichnet: „*ecclesiasticam unitatem significandam*“. Diese Tatsache ist auch einer der Gründe, warum Brot und Wein die Materie dieses Sakramentes sind, denn die Wirkung dieses Sakramentes auf die Gesamtkirche (*effectum respectu totius ecclesiae*) ist die Einheit, denn sie setzt sich aus verschiedenen Gläubigen zusammen, „so wie das Brot zubereitet wird aus verschiedenen Körnern und wie der Wein fließt aus verschiedenen Trauben“⁶⁷².

⁶⁷¹ Der deutsche Text nach: DE LUBAC, Glauben, 84-85; Latein, in: WEISWEILER, Heinrich, Maitre Simon et son groupe „De sacramentis“. Textes inédits (Spicilegium sacrum Lovaniense 17), Louvain 1932, 27f.

⁶⁷² THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae 3,74,1.

4.3 Wiederentdeckung der Eucharistie als Sakrament kirchlicher Einheit

Vor allem ist es zunächst orthodoxen Theologen zu verdanken, dass die Eucharistie als Quelle kirchlicher Einheit neu entdeckt worden ist. Namen wie Alexander SCHMEEMANN († 1983) und Jean ZIZIOULAS⁶⁷³ sind hier zu nennen. Westliche Theologen wie Henri DE LUBAC († 1991) haben die Eucharistie dann in ihrer Beziehung zur Kirche neu bedacht und – dank einer Relecture der Kirchenväter – als Sakrament der kirchlichen Einheit beschrieben. Ihm zufolge „macht“⁶⁷⁴ die Kirche Eucharistie, während gleichzeitig Eucharistie die Kirche „macht“⁶⁷⁵. Weitere wichtige Beiträge zu einer eucharistischen Ekklesiologie stammen von Yves CONGAR⁶⁷⁶ († 1995), Joseph RATZINGER⁶⁷⁷ und anderen.

Das Zweite Vatikanische Konzil nahm diese Impulse auf:

Jesus Christus, der „menschgewordene Sohn, der Friedensfürst“ hat „durch sein Kreuz alle Menschen mit Gott versöhnt und die Einheit aller in einem Volk und in einem Leib wiederhergestellt“. Den Hass hat er am eigenen Leib getötet (vgl. Eph 2,16; Kol 1,20-22) und nach der Auferstehung hat er den „Geist der Liebe in die Herzen der Menschen ausgegossen“ (GS 78)⁶⁷⁸.

Die Kirche selbst wird beschrieben als ein „Sakrament“ in Christus. Das heißt, sie ist „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1)⁶⁷⁹. Das „messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst“, ist die „unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“. Und die Kirche ist mit den „geeigneten Mitteln sichtbarer und gesellschaftlicher Einheit ausgerüstet“. Christus ist „Ursprung der Einheit und des Friedens“. Er hat die Kirche gestiftet und zusammengerufen, damit sie „das sichtbare Sakrament [...] heilbringender Einheit sei“ (LG 9)⁶⁸⁰. „Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht“

⁶⁷³ ZIZIOULAS, Jean, Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries, Brookline 2002.

⁶⁷⁴ DE LUBAC, Henri, Die Kirche. Eine Betrachtung, Einsiedeln 2011, 127; vgl. ebd., 127–133.

⁶⁷⁵ Ebd., 133; vgl. ebd., 134–142.

⁶⁷⁶ CONGAR, Yves, Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966.

⁶⁷⁷ RATZINGER, Joseph, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 8/1: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Erster Teilband, Freiburg – Basel – Wien 2010, 244–282; DERS., Einheit der Kirche – Einheit der Menschen, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 8/2: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Zweiter Teilband, Freiburg – Basel – Wien 2010, 695–703.

⁶⁷⁸ RAHNER, Karl – VORGRIMMLER, Herbert (Hgg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg – Basel – Wien 1966, 537.

⁶⁷⁹ Ebd., 123.

⁶⁸⁰ Ebd., 132f.

(LG 3)⁶⁸¹. „Durch den Leib Christi in der Eucharistiefeyer gestärkt, stellen sie [die Gläubigen] sodann die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hochehrwürdige Sakrament sinnvoll bezeichnet und bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar.“ (LG 11)⁶⁸²

Als „Sakrament der Einheit“ wird die Kirche in SC 26 bezeichnet.⁶⁸³ Von daher lässt sich auch ihre zentrale Bedeutung sehen. Die Eucharistie wird als das „Sakrament der Sakramente“ und so auch als das Sakrament der Kirche schlechthin, als „Quelle“ und „Höhepunkt“ ihres gesamten Lebens verstanden (LG 11)⁶⁸⁴. Kirche wächst und lebt immerfort aus der Eucharistie (LG 26)⁶⁸⁵. Durch das „wunderbare Sakrament der Eucharistie“ wird „die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt.“ (UR 2)⁶⁸⁶

Die Kirche und ihre Einheit werden von der Eucharistie her gedacht und verstanden. Das Zweite Vatikanische Konzil vertritt eine eucharistische Ekklesiologie.

JOHANNES PAUL II. nennt in seiner Enzyklika die Eucharistie, die Terminologie des Konzils aufnehmend, das „Sakrament der Einheit der Kirche“. Ein ganzes Kapitel ist dem Thema ‚Die Eucharistie und die kirchliche Gemeinschaft‘ gewidmet. Im Anschluss an die außerordentliche Versammlung der Bischofssynode von 1985 nennt er die ‚Communio-Ekklesiologie‘ die „zentrale und grundlegende Idee der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils“⁶⁸⁷. Dieses Sakrament „schafft Gemeinschaft und erzieht zur Gemeinschaft“ und „drückt Gemeinschaft aus“ und zwar mit Gott und untereinander. Spaltungen widersprechen daher dem Sakrament der Eucharistie.⁶⁸⁸ Durch die eucharistische Kommunion wird die Kirche „in ihrer Einheit als Leib Christi gefestigt.“ Sie hat daher „einheitsstiftende Wirkung“ wie 1 Kor 10,16f. andeutet. Die „Vereinigung mit Christus, die Geschenk und Gnade für jeden Einzelnen ist, bewirkt, dass wir in ihm auch zur Einheit seines Leibes, zur Kirche, zusammengefügt werden.“⁶⁸⁹

Diese Tatsachen haben Konsequenzen für die Frage der Zulassung zur Kommunion. Eine für alle offene Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie ist nicht denkbar, da als Zei-

⁶⁸¹ Ebd., 124.

⁶⁸² Ebd., 135.

⁶⁸³ EDIL/DEL 1,26.

⁶⁸⁴ Konzilskompendium, 135.

⁶⁸⁵ Ebd., 155.

⁶⁸⁶ Ebd., 230.

⁶⁸⁷ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* vom 17. April 2003, 34, in: AAS 95 (2003) 433–475, deutsch: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159), Bonn 2003, 31.

⁶⁸⁸ Ebd., 32.

⁶⁸⁹ Ebd., 22f.

chen der Einheit „das Stehen im gemeinsamen Glauben und in der einen Taufe“ vorausgesetzt ist.⁶⁹⁰

4.4 Das Thema Einheit in den Texten der Liturgie

Die theologischen Aussagen über die Eucharistie als dem Sakrament der Einheit kommen in vielen liturgischen Gebeten klar zum Ausdruck.

In der Messe „42. Um Eintracht“⁶⁹¹ – „15. *Pro concordia fovenda*“⁶⁹² wird Gott im Tagesgebet, einer Neuschöpfung für das Messbuch von 1970, als „die vollkommene Einheit“ angesprochen: „Gott, du bist die vollkommene Einheit und die wahre Liebe“, heißt es da.

Deus, summa unitas et vera caritas, da fidelibus tuis cor unum et animam unam, ut Ecclesiae tuae corpus concordia vigeat, et, quae veritatis confessione nititur, stabili unitate firmetur.
*Per Dominum.*⁶⁹³

Gott, du bist die vollkommene Einheit und die wahre Liebe. Gib, dass alle, die an dich glauben, ein Herz und eine Seele sind. Stärke die Eintracht in deiner Kirche, die auf das Bekenntnis der Wahrheit gegründet ist, damit sie in der Einheit feststeht und ihr Leben sich entfaltet. Darum bitten wir ...⁶⁹⁴

Gott wird als die „vollkommene Einheit und die wahre Liebe“ bezeichnet. Insofern kann „Einheit“ im liturgischen Sprechen auch als ein Titel für Gott verwendet werden. Das Wort von dem einen Herzen und der einen Seele bezieht sich auf Apg 4,32, wo es heißt: „Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele.“ Die Eintracht wird als auf dem „Bekenntnis der Wahrheit“ gegründet verstanden. In dieser Einheit feststehend soll sich das Leben der Kirche entfalten.

Im Schlussgebet dieser Messe wird die Eucharistie als „Sakrament der Einheit“ (*sacramentum unitatis*) bezeichnet und „Einheit“ inhaltlich eng mit „Frieden“ verbunden:

Sumpsimus, Domine, sacramentum unitatis; praesta nobis, quesumus, sancta unanimitate in domo tua viventibus, pacem habere quam tradimus, pacem servare quam sumimus.
*Per Christum.*⁶⁹⁵

Herr, wir haben das Sakrament der Einheit empfangen. Gib, dass wir einträchtig in deinem Hause wohnen. Lass uns den Frieden erlangen, den wir einander wünschen, und den Frieden bewahren, den wir empfangen haben. Darum bitten wir ...⁶⁹⁶

⁶⁹⁰ KASPER, Liturgie, 286.

⁶⁹¹ Messbuch 2, 1084.

⁶⁹² MR, 1107f.

⁶⁹³ Ebd., 1108.

⁶⁹⁴ Messbuch 2, 1084.

⁶⁹⁵ MR, 1108.

⁶⁹⁶ Messbuch 2, 1084.

Im Schlussgebet der Messe „21. Für den Fortschritt der Völker“⁶⁹⁷ (29. *Pro populorum progressio*⁶⁹⁸) wird die Eucharistie als „Zeichen der Einheit“⁶⁹⁹ (*sacramentum unitatis*⁷⁰⁰) bezeichnet. Gerade in diesem Zeichen der Einheit wird die innige Verbundenheit mit den „aufstrebenden Völkern“ bewusst, für die in dieser Messe gebetet wird.

In der Messe „22b. Um Versöhnung“⁷⁰¹ (16. *Pro Reconciliatione*⁷⁰²) wird in der zweiten Möglichkeit des Tagesgebetes, die besonders in der Osterzeit zu nehmen ist, im anamnetischen Teil die Intention Gottes wie folgt beschrieben: „... du willst alle Menschen aus der Knechtschaft befreien und zu einem Volk machen.“⁷⁰³

Im Schlussgebet wird die Eucharistie dann als „Geheimnis der Einheit“ bezeichnet, das die, die es empfangen, mit Liebe erfüllen soll, damit sie „überall und immer“ dem Frieden Gottes dienen:

*Sacramentum Filii tui, quod sumpsimus, quaesumus, Domine, vires nostras adaugeat, ut, ex hoc, unitatis mysterio validum hauriamus amorem et ubique tuae pacis operatores efficiamur. Per Christum.*⁷⁰⁴

Herr, das Sakrament Christi, deines Sohnes, das wir empfangen haben, stärke unsere Kräfte, damit uns dieses Geheimnis der Einheit mit tätiger Liebe erfülle und dazu befähige, überall und immer deinem Frieden zu dienen. Darum bitten wir ...⁷⁰⁵

Einheit ist Thema in allen der vier im aktuellen Römischen Messbuch der ordentlichen Form des Römischen Ritus möglichen Eucharistischen Hochgebete. Die Erwähnung des Papstes und des Ortsbischofs bringt die kirchliche Einheit der Eucharistiefeyer zum Ausdruck. Den Mischungsritus des Fermentum der konsekrierten Hostie mit dem konsekrierten Wein haben wir bereits bedacht (vgl. 3.7).

Im Römischen Messkanon wird schon zu Beginn, im Gebet *Te igitur*, erwähnt, dass die „Opfergaben“ in Gemeinschaft mit Papst, Ortsbischof und allen, die „Sorge tragen für den rechten, katholischen und apostolischen Glauben“ für die Kirche dargebracht werden. Es

⁶⁹⁷ Ebd., 1056f.

⁶⁹⁸ MR, 1130f.

⁶⁹⁹ Messbuch 2, 1057.

⁷⁰⁰ MR, 1131.

⁷⁰¹ Dieses Formular findet sich in deutsch nicht in Messbuch 2, sondern nur in der Kleinsausgabe: Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen–Brixen und Lüttich (Messbuch 3), Einsiedeln u. a. 1994, 1084f.

⁷⁰² MR, 1109f.

⁷⁰³ Messbuch 3, 1084; vgl. MR, 1109.

⁷⁰⁴ MR, 1110.

⁷⁰⁵ Messbuch 3, 1085.

folgt die Bitte: „Schenke deiner Kirche Frieden und Einheit, behüte und leite sie auf der ganzen Erde.“⁷⁰⁶

Im lateinischen Text heißt es:

*... in primis, quae tibi offerimus
pro Ecclesia tua sancta catholica:
quam pacificare, custodire, adunare
et regere digneris toto orbe terrarum:
una cum Papa nostro N. ...*⁷⁰⁷

Die Kirche für die vor allem betend geopfert wird, wird näher bestimmt als „Deine“ und als „katholisch“, wobei wir sicher sein dürfen, dass der Text dieses Adjektiv nicht als konfessionelle Bezeichnung, sondern im ursprünglichen Sinne als das Ganze für das Ganze verstanden haben wollte. Das betende Opfern geschieht in der Intention, dass Gott („*clementissime Pater*“) die Kirche befriede bzw. ihr Frieden schenke (*pacificare*), sie behüte (*custodire*), sie zur Einheit führe (*ad-unare*) und leite bzw. regiere (*regere*). Dies alles soll geschehen eins-seiend (*una cum*) mit Papst, Ortsbischof und allen Bearbeitern (*cultoribus*) des rechten, katholischen und apostolischen Glaubens. Frieden heißt in diesem Zusammenhang in erster Linie innerkirchliche Einheit. Um den Frieden der Kirche vor äußerer Bedrängnis wird dann – wie wir gesehen haben – vor allem im Friedensgebet gebetet. Für den Frieden in der Welt vor allem im *Hanc igitur* und im Embolismus. Für den Frieden für die Verstorbenen im *Memento etiam*, wie wir noch sehen werden (vgl. 6.3.5).

Das Einheitsthema wird im Römischen Messbuch noch einmal im *Communicantes*⁷⁰⁸ angesprochen. Das *Communicantes* kann man mit ‚gemeinsam kommunizierend‘ übersetzen und so auch sakramental verstehen. Das Gedenken der Heiligen geschieht „in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche“⁷⁰⁹, wobei mit der „ganzen Kirche“ hier offensichtlich die himmlische Kirche mitgemeint ist, da im Anschluss die Heiligen genannt werden.

Es wurde die These vertreten, dass das „*Ecclesiam adunare*“ ein Echo der Didachebitte 9,4 im Römischen Kanon sein könnte. Allerdings steht diese Aussage auf „schwachen Füßen“, wie Luigi CLERICI nachgewiesen hat.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Messbuch 2, 462.

⁷⁰⁷ MR, 571.

⁷⁰⁸ Ebd., 572.

⁷⁰⁹ Messbuch 2, 464.

⁷¹⁰ Vgl. CLERICI, Einsammlung, 135–142.

Das Zweite Hochgebet kennt im deutschen Messbuch Einschübe für die Sonntage und Hochfeste. Darin wird gesagt, dass der jeweilige Tag „in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche“⁷¹¹ begangen und gefeiert wird.

In diesem Hochgebet wird in der Kommunikanten-Epiklese der Empfang von Leib und Blut Christi deutlich als einheitsstiftend im Heiligen Geist beschrieben:

*Et supplices deprecamur ut Corporis et Sanguinis Christi participes a Spiritu Sancto congregemur in unum.*⁷¹² Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist.⁷¹³

Direkt im Anschluss an diese Bitte finden im deutschen Messbuch Papst, Ortsbischof, alle Bischöfe, Priester, Diakone und alle, „die zum Dienst in der Kirche bestellt sind“⁷¹⁴, Erwähnung, während das lateinische Messbuch nur Papst, Ortsbischof und „universo clero“⁷¹⁵ nennt. Für uns entscheidend ist, dass man mit allen Genannten als betende Gemeinde „vereint“⁷¹⁶ ist – „*una cum*“⁷¹⁷.

Im Dritten Hochgebet kann man einen impliziten Verweis auf den Einheitscharakter der Eucharistiefeyer darin sehen, dass davon gesprochen wird, dass Gott „ein Volk“ (*populum* im Singular) versammelt, damit seinem Namen das „reine Opfer dargebracht werde“⁷¹⁸.

Ähnlich wie im Zweiten Hochgebet heißt es in der Kommunikanten-Epiklese in Bezug auf die Kommunion:

*... concede, ut qui Corpore et Sanguine Spiritu Filii tui reficimur, Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo.*⁷¹⁹ Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus.⁷²⁰

Die Bitte durch den Heiligen Geist „ein Leib“ und „ein Geist“ in Christus zu werden, erinnert an Eph 4,4 und an 1 Kor 10,17 und verbindet die eucharistische Kommunion und eine pneumatologische Aussage mit dem Einheitsthema.

⁷¹¹ Messbuch 2, 480.

⁷¹² MR, 582.

⁷¹³ Messbuch 2, 486.

⁷¹⁴ Ebd.

⁷¹⁵ MR, 583.

⁷¹⁶ Messbuch 2, 486.

⁷¹⁷ MR, 583.

⁷¹⁸ Messbuch 2, 490; vgl. MR, 585.

⁷¹⁹ MR, 587.

⁷²⁰ Messbuch 2, 496.

Im Vierten Hochgebet findet sich ebenfalls in der Kommunikanten-Epiklese folgende Passage:

*Respice, Domine, in Hostiam, quam Ecclesiae tuae ipse parasti, et concede benignus omnibus qui ex hoc uno pane participabunt et calice, ut, in unum corpus a Sancto Spiritu congregati, in Christo hostia viva perficiantur, ad laudem gloriae tuae.*⁷²¹ Sieh her auf die Opfergabe, die du selber deiner Kirche bereitet hast, und gib, dass alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit.⁷²²

Wie bei der Erwähnung des Eins-Werdens im Dritten Hochgebet sind die Stellen aus Eph 4,4 und 1 Kor 10,17 gedanklich miteinander kombiniert. Neben der Einheit ist hier aber zusätzlich der Opfergedanke der Eucharistiefeyer und hier besonders der Kommunion erwähnt.

Die in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus üblichen Kreuzzeichen, die der Priester mit der konsekrierten Hostie zu allen vier Seiten des Kelches macht, wurden von mittelalterlichen Kommentatoren so gedeutet, dass sie die vier Himmelsrichtungen andeuten, aus denen alle Menschen in den Frieden und in die Einheit des Volkes Gottes hinein gesammelt werden.⁷²³

Das alte Bild von den vielen Körnern, die zu dem einen Brot, und den vielen Beeren, die zu dem einen Wein werden, das wir bei vielen alten Kirchentexten bezeugt gefunden haben, hat im Gabengebet von Fronleichnam liturgischen Ausdruck gefunden. Das Gebet, das seit dem 12. Jahrhundert – also noch vor Thomas von Aquin, der ja gemeinhin als Autor des Offiziums des Fronleichnamsfestes gilt⁷²⁴ – bezeugt ist⁷²⁵, lautet:

*Ecclesiae tuae, quesumus, Domine, unitatis et pacis propitius dona concede: quae sub oblati muneribus mystice designantur. Per Dominum.*⁷²⁶ Wir bitten dich, Herr, gewähre deiner Kirche die Gaben der Einheit und des Friedens, die in den geopfert Gaben geheimnisvoll [oder besser: sakramental] dargestellt sind.⁷²⁷

⁷²¹ MR, 595.

⁷²² Messbuch 2, 508.

⁷²³ Vgl. DE LUBAC, Glauben, 94.

⁷²⁴ Vgl. TÜCK, Jan-Heiner, Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg – Basel – Wien 2014, 225–236.

⁷²⁵ Vgl. Corpus Orationum 4, 2410 (CCSL 160/C, 14f.).

⁷²⁶ MR, 489; vgl. MR (1962), 363.

⁷²⁷ Eigene Übersetzung.

Im neuen Missale ist das Gebet in seiner lateinischen Version übernommen worden.⁷²⁸ Im deutschen Messbuch ist das Gebet inhaltlich etwas erweitert worden. Es lautet:

Herr, unser Gott,
wir bringen dir das Brot dar, das aus vielen Körnern bereitet,
und den Wein, der aus vielen Trauben gewonnen ist.
Schenke deiner Kirche, was diese Gaben geheimnisvoll bezeichnen:
die Einheit und den Frieden.
Darum bitten wird durch Christus, unseren Herrn.⁷²⁹

Eine inhaltlich ähnliche Aussage enthält das für das Messbuch von 1970 geschaffene Gabengebet der Messe „22a. Um Frieden und Gerechtigkeit“ (30. *Pro pace et iustitia servanda*). Dort heißt es:

*Filii tui, pacifici Regis, sacrificium salutare, his sacramentorum signis oblatum, quibus pax et unitas designantur, quaesumus, Domine, ad concordiam proficiat inter omnes filios tuos confirmandam. Per Christum.*⁷³⁰

Herr, unser Gott, unter den Gestalten von Brot und Wein, die den Frieden und die Einheit bezeichnen, feiern wir das Opfer deines Sohnes, dessen Herrschaft Frieden schenkt. Stärke durch dieses Opfer den Geist der Brüderlichkeit unter deinen Kindern. Darum bitten wir ...⁷³¹

Dass die Motive von den vielen Körnern und dem einen Brot sowie den vielen Trauben und dem einen Wein, die dann ein Bild für die Einheit der Glaubenden sind, immer noch in der liturgischen Sprache der Kirche präsent sind, zeigt ein 2009 von Raymund WEBER geschriebener Text eines Kirchenliedes. Die vierte Strophe von ‚Nimm, o Gott, die Gaben, die wir bringen‘ lautet:

Wie die vielen Körner und die Trauben, eins geworden nun als Brot und Wein,
lass uns alle, die wir an dich glauben, eine Opfertgabe als deine Kirche sein.⁷³²

Weitere Beispiele für die Tatsache, dass im liturgischen Gebet die Eucharistie als einheitsstiftendes Sakrament verstanden wird, sind die Folgenden. In der älteren, außerordentlichen Form des Römischen Ritus lautet das Schlussgebet – bereits im *Sacramentum Leonianum* zu finden⁷³³ – am Freitag nach Aschermittwoch:

*Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde: ut, quos uno pane caelesti satiasti, tua facias pietate concordēs. Per Dominum.*⁷³⁴

Herr, gieße uns den Geist einer Liebe ein, damit du alle, die du mit dem einen himmlischen Brot gespeist hat, durch deine Liebe

⁷²⁸ Vgl. MR, 489.

⁷²⁹ Messbuch 2, 255.

⁷³⁰ MR, 1132.

⁷³¹ Messbuch 2, 1058.

⁷³² Gotteslob², 188,4.

⁷³³ *Corpus Orationum* 8, 5521a (CCSL 160/G, 273f.).

⁷³⁴ MR (1962), 55.

eines Herzens seiend machst.⁷³⁵

Das Schlussgebet der Messe des neunten Sonntags nach Pfingsten ist ab dem achten Jahrhundert belegt⁷³⁶ und lautete:

*Tui nobis, quaesumus, Domine, communio sacramenti, et purificationem conferat, et tribuat unitatem. Per Dominum.*⁷³⁷

Wir bitten, Herr, die Vereinigung deines Sakraments bringe uns sowohl Reinigung und gewähre uns Einheit. Durch Christus.⁷³⁸

Im Missale von 1962 finden wir eine Messe „um die Einheit der Kirche“ – „*pro ecclesiae unitate*“. Das gesamte Messformular ist einem Missale des Prämonstratenserordens von 1578 entnommen⁷³⁹, steht also im historischen Kontext der Reformation.

Die Oration dieser Messe hält alle, die nicht in voller rechtlicher Einheit mit der katholischen Kirche stehen, implizit für „Irrende“.

*Deus, qui errata corrigis, et dispersa congregas, et congregata conservas: quaesumus, super populum christianum tuae unionis gratiam clementer infunde; ut, divisione rejecta, vero pastoris Ecclesiae tuae se uniens, tibi digne valeat famulari. Per Dominum ...*⁷⁴⁰

Gott, der du die Irrenden korrigierst, die Zerstreuten vereinst und die Vereinigten bewahrst, wir bitten, gieße über das christliche Volk gnädig die Gnade deiner Einheit, damit, nach Zurückweisung der Spaltung deine Kirche sich unter dem wahren Hirten eint und dir würdig dienen kann. Durch unseren Herrn ...⁷⁴¹

Die Lesung bringt Eph 4,1-7.13-21 mit der Aufforderung die „Einheit des Geistes“ (*unitatem spiritus*) und das „Band des Friedens“ (*vinculo pacis*) zu wahren.

Graduale (Ps 121,6f.; Ps 147,12) bzw. *Tractus* (Ps 75,2-4) dieser Messe verbinden Frieden und Einheit der Kirche inhaltlich miteinander.

Die *Secreta* dieser Messe nennt in einem Atemzug Einheit und Frieden und belegt so noch einmal, dass Frieden kirchliche Einheit meinen kann. Hier werden die geheiligten Gaben als Quelle von Einheit und Frieden verstanden⁷⁴²:

*Munera haec pro unione populi christiani tibi, Domine, oblata sanctificata: per quae unitatis et pacis Ecclesiae tuae nobis dona concedas. Per Dominum.*⁷⁴³

Diese Gaben, die wir dir, Herr, für die Einheit des christlichen Volkes darbringen, heilige: durch sie gewähre uns deine Gaben der Einheit und des Friedens der Kirche. Durch den

⁷³⁵ Eigene Übersetzung.

⁷³⁶ Corpus Orationum 9, 6000 (CCSL 160/H, 226).

⁷³⁷ MR (1962), 364.

⁷³⁸ Eigene Übersetzung.

⁷³⁹ Corpus Orationum 2, 1583 (CCSL 160/A, 318).

⁷⁴⁰ MR (1962), 80.

⁷⁴¹ Eigene Übersetzung.

⁷⁴² Corpus Orationum 5, 3433 (CCSL 160/D, 200).

⁷⁴³ MR (1962), 80.

Herrn.⁷⁴⁴

Durch die geopfert Gaben soll Gott seiner Kirche Einheit und Frieden schenken.

Im Schlussgebet wird dann die heilige Kommunion als Zeichen der Einheit der Gläubigen in Gott verstanden.⁷⁴⁵ Dieses Gebet ist auch das Schlussgebet des 11. Sonntags im Jahreskreis. Es bringt die einheitsstiftende Wirkung der Eucharistie besonders schön und deutlich zum Ausdruck.

*Haec tua, Domine, sumpta sacra communio: sicut fidelium in te unionem praesignat: sic in tua Ecclesia unitatis, quaesumus, operetur effectum. Per Dominum ...*⁷⁴⁶ Von dir, Herr, haben wir empfangen diese heilige Kommunion: wie sie die Einheit der Gläubigen in dir anzeigt: so bewirke, wir bitten, den Erfolg der Einheit in deiner Kirche. Durch unseren Herrn ...⁷⁴⁷

Im aktuellen Römischen Messbuch gibt es als Messe „*Pro unitate Christianorum*“ drei mögliche Formulare, die so auch in das deutsche Messbuch Eingang gefunden haben. Einheit und Frieden sind im Gabengebet der ersten Option A gemeinsam genannt:

*Qui una semel hostia, Domine, adoptionis tibi populum acuisisti, unitatis et pacis in Ecclesiae tuae propitius nobis dona concedas. Per Christum.*⁷⁴⁸ Herr, unser Gott, du hast dir das eine Volk des Neuen Bundes erworben durch das Opfer deines Sohnes, das er ein für alle Mal dargebracht hat. Sieh gnädig auf uns und schenke uns in deiner Kirche Einheit und Frieden. Darum bitten wir ...⁷⁴⁹

Als Kommunionvers dieser Messe ist ein Text angegeben, der 1 Kor 10,17 entnommen ist.

Im Gabengebet der zweiten möglichen Messe um die Einheit der Christen, überschrieben mit dem Buchstaben B, wird die Eucharistie als das Sakrament gekennzeichnet, „das die Einheit bezeichnet und uns in der einen Liebe zusammenschließt“⁷⁵⁰. Auf Latein: „*hoc sacramentum pietatis fiat nobis signum unitatis et vinculum caritatis*“⁷⁵¹ – eine Formulierung, die – wie wir gesehen haben – auf Augustinus zurückgeht.

Der Kommunionvers dieser Messe zitiert Kol 3,14f. wo wiederum der „Friede Christi“ Erwähnung findet.

⁷⁴⁴ Eigene Übersetzung.

⁷⁴⁵ Corpus Orationum 4, 2889 (CCSL 160/C, 248).

⁷⁴⁶ MR (1962), 80.

⁷⁴⁷ Eigene Übersetzung.

⁷⁴⁸ MR, 1111.

⁷⁴⁹ Messbuch 2, 1041.

⁷⁵⁰ Ebd., 1045.

⁷⁵¹ MR, 1113.

Ein besonders deutliches Beispiel für den inneren Zusammenhang von kirchlicher Einheit und Frieden ist das Tagesgebet am Gedenktag des heiligen Irenäus von Lyon († um 200) am 28. Juni:

Deus, qui beato Irenaeo episcopo tribuisti, ut veritatem doctrinae pacemque Ecclesiae feliciter confirmaret, concede, quaesumus, eius intercessione, ut nos, fide et caritate renovati, ad unitatem concordiamque fovendam semper simus intenti.

*Per Dominum.*⁷⁵²

Gott der Wahrheit und des Friedens, in deiner Kraft hat der heilige Irenäus die wahre Lehre verteidigt und der Kirche den Frieden erhalten. Auf seine Fürsprache erneuere in uns den Glauben und die Liebe und mache uns bereit, Frieden und Einheit zu fördern.

Darum bitten wir ...⁷⁵³

Friede wird hier als Einheit der Kirche verstanden, die auf der ‚wahren Lehre‘ beruht. Das lateinische Gebet formuliert es schön: Gott habe dem heiligen Irenäus gewährt, dass er die Kirche gestärkt habe durch die Wahrheit der Lehre und den Frieden. Durch seine Fürsprache soll auch in den Gläubigen Glaube und Liebe erneuert werden, damit sie so bereit seien, für Einheit und Einmütigkeit zu wirken.

Dieses Gebet ist eine abgeänderte Form der alten Oration, in der dieser Friede als innerkirchliche Einheit noch deutlicher als ein Entfernen der Häresien verstanden wurde:

Deus, qui beato Irenaeo Martyri tuo atque Pontifici tribuisti, ut veritate doctrinae expugnaret haereses, et pacem Ecclesiae feliciter confirmaret: da, quaesumus, plebi tuae in sancta religione constantiam, et pacem tuam nostris concede temporibus.
*Per Dominum.*⁷⁵⁴

Gott, der du deinem seligen Martyrer und Bischof Irenäus gegeben hast, dass er durch die wahre Lehre die Häresien überwunden hat, und den Frieden der Kirche froh gefestigt hat: gib, wir bitten, deinem Volk in der heiligen Religion Standhaftigkeit und gewähre deinen Frieden in unseren Tagen. Durch den Herrn ...⁷⁵⁵

Friede wird nach diesem Gebet als innerkirchliche Einheit verstanden, die dadurch entsteht, dass Häresien überwunden werden. Indem die Gläubigen im Glauben feststehen, entsteht Frieden in der Welt.

Auch ein Blick in das Messbuch für Marienmessen lässt erkennen, dass Einheit und Frieden in liturgischen Texten zusammengedacht werden. Das Schlussgebet der Marienmesse

⁷⁵² Ebd., 776.

⁷⁵³ Messbuch 2, 704.

⁷⁵⁴ MR (1962), 644.

⁷⁵⁵ Eigene Übersetzung.

„17. Maria im Abendmahlssaal“ betet darum, dass Gott die Gnade schenken möge, „unter dem Schutz der seligen Jungfrau Eintracht und Frieden unter den Menschen zu fördern“⁷⁵⁶.

Ein eigenes Messformular ist „38. Maria, Mutter der Einheit“⁷⁵⁷.

Im Tagesgebet wird darum gebetet, dass Gott, der als „Quell der Einheit und Ursprung der Eintracht“ bezeichnet wird, auf die Fürsprache Mariens, der „Mutter aller Menschen“, die Völker der Erde zusammenführe „in dem einen Volk des Bundes“⁷⁵⁸.

Das Gabengebet bittet darum, dass das dargebrachte Opfer „zum Sakrament des Erbarmens, zum Zeichen der Einheit und zum Band der Liebe“ werde.⁷⁵⁹ Wieder finden wir hier die Formulierungen, die auf Augustinus zurückgehen, auf die Eucharistie angewandt. In der Präfation dieser Messe wird Pfingsten als Mysterium der Einheit genannt. Der Heilige Geist wurde auf die mit Maria in einmütigem Gebet verharrenden Apostel gesandt, dieser Geist wird näher beschrieben als „Geist der Eintracht und der Einheit, des Friedens und der Versöhnung“⁷⁶⁰.

Schließlich erwähnt auch noch das Schlussgebet den Frieden:

Himmlischer Vater, durch die heilige Kommunion,
die wir beim Gedenken an Maria, die Mutter der Einheit,
empfangen haben, schenke uns den Geist der Milde und des Friedens,
damit wir einträchtig am Kommen deines Reiches mitwirken.
Darum bitten wir ...⁷⁶¹

Besonders klar kommt die Bedeutung und Wirkung der Eucharistie für den als Einheit verstandenen Frieden im Gabengebet der Messe „46. Maria, Pforte des Himmels“⁷⁶² zum Ausdruck. Hier wird die Eucharistie „Sakrament der Einheit und des Friedens“ genannt.⁷⁶³

Das Schlussgebet am Dienstag der vierten Woche, wie es im deutschen Messbuch angegeben ist, ist aus 1 Kor 10,17 gebaut:

Barmherziger Gott, du hast uns teilhaben lassen
an dem einen Brot und dem einen Kelch.
Lass uns eins werden in Christus
und Diener der Freude sein für die Welt.
Darum bitten wir durch Christus, ...⁷⁶⁴

⁷⁵⁶ Messbuch. Sammlung von Marienmessen, Freiburg i. Br. u. a. 1990, 113.

⁷⁵⁷ Ebd., 241f.

⁷⁵⁸ Ebd., 241.

⁷⁵⁹ Ebd.

⁷⁶⁰ Ebd., 243.

⁷⁶¹ Ebd., 245.

⁷⁶² Ebd., 292f.

⁷⁶³ Ebd., 293.

Das Gabengebet am Gedenktag des hl. Bernhard, 20. August, nennt die Eucharistie „*sacramentum unitatis et pacis*“ und betet um Einheit und Überwindung der Spaltungen in der Kirche. Es handelt sich hierbei um eine Neuschöpfung für das aktuelle Missale. Die alte *Secreta*⁷⁶⁵ ist nicht aufgenommen worden.

*Maiestati tuae, Domine, unitatis et pacis offerimus sacramentum, sancti Bernardi abbatis memoriam recolentes, qui, verbo et opere praeclarus, Ecclesiae tuae ordinis concordiam strenue procuravit.
Per Christum.*⁷⁶⁶

Allmächtiger Gott, am Gedenktag des heiligen Abtes Bernhard, der sich um Ordnung und Eintracht in deiner Kirche bemüht hat, feiern wir das Geheimnis der Einheit und des Friedens. Nimm unsere Gaben an und überwinde alle Spaltung durch die Liebe deines Sohnes, der mit dir lebt und herrscht ...⁷⁶⁷

In der Votivmesse von der heiligsten Eucharistie wird im Gabengebet dieses Sakrament wieder „*signum unitatis et vinculum caritatis*“ genannt. Die Version dieses Gebetes im deutschen Messbuch deutet diese Aussage etwas aus. Das Gebet ist für das Missale Romanum von 1970 neu geschaffen worden.

*Salutis nostrae memoriale celebrantes, clementiam tuam, Domine, suppliciter exoramus, ut hoc sacramentum pietatis fiat nobis signum unitatis et vinculum caritatis.
Per Christum.*⁷⁶⁸

Gütiger Gott, wir bringen die Gaben dar für die Gedächtnisfeier unserer Erlösung. Mache sie zum Sakrament, das die Einheit bezeichnet und uns in deiner Liebe zusammenschließt. Darum bitten wir durch Christus, ...⁷⁶⁹

Dass Frieden auch kirchliche Einheit meinen kann, belegen auch die in manchen Messbüchern verzeichneten Worte, die zum Friedensgruß gesprochen wurden. So zum Beispiel: „*Pax Christi et ecclesiae abundet in cordibus vestris.*“ Oder: „*Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis.*“⁷⁷⁰

⁷⁶⁴ Messbuch 2, 299.

⁷⁶⁵ Vgl. MR (1962), 726.

⁷⁶⁶ MR, 812.

⁷⁶⁷ Messbuch 2, 754.

⁷⁶⁸ MR, 1163.

⁷⁶⁹ Messbuch 2, 1094.

⁷⁷⁰ ODERMATT, Ambros, Ein Rituale in beneventanischer Schrift. Roma, Bibliotheca Vallicelliana, Cod. C 32. Ende des elften Jahrhunderts (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 26), Freiburg i. Br. 1980, 353.

4.5 Schlussfolgerungen

„Frieden“, „*pax*“ kommt sehr häufig im Zusammenhang mit „Einheit“ vor. Im sprachlichen Aufbau von etlichen Kirchenvätertexten erscheinen diese beiden Begriffe nebeneinander und auch inhaltlich eng verwandt. Ebenso sind in liturgischen Gebeten diese beiden Wörter nebeneinander zu finden. Frieden kann also auch innerkirchliche Einheit meinen, womit wir einen weiteren Begriff von ‚Frieden‘ in den Texten der Eucharistiefeier gefunden haben.

Das Sakrament der Eucharistie wird sowohl von frühen als auch von neueren Theologen wie auch in lehramtlichen Aussagen als Sakrament der Einheit und des Friedens verstanden. Als solches wird es auch von liturgischen Texten beschrieben.

Ein besonders beliebtes Motiv ist das von den vielen Körnern, die zu dem einen Brot, und von den vielen Trauben, die zu dem einen Wein werden. Dieses Motiv wird auf die Christen angewandt, die durch Taufe und Eucharistie zur Einheit in Gott geformt und so zu einer Opfergabe werden. Dieser bei den Vätern häufig auffindbare Gedanke hat im Gabengebet von Fronleichnam schon früh Eingang in das liturgische Beten der Kirche gefunden.

5. Politische Friedensbegriffe

Der Zusammenhang von Religion und Krieg ist ein kontroverses und viel diskutiertes Thema.⁷⁷¹ Das Christentum verstand sich immer als Friedensreligion und ihre Mission als eine Mission des Friedens. Trotzdem muss man feststellen, dass es den Jüngern Jesu weder in Europa noch sonst wo in der Welt gelungen ist, Kriege dauerhaft zu verhindern und auszuschließen – „zweifellos ein verhängnisvolles Erbe“⁷⁷².

In Kriegszeiten um Frieden zu beten, ist ursprünglicher Ausdruck des Glaubens und findet sich von Anfang an in den Gebetstexten des Christentums.

5.1 In der außerordentlichen Form des Römischen Ritus

In den liturgischen Gebeten, die um Frieden zwischen den Völkern bitten, lassen sich zwischen den Texten des älteren Messbuches und dem, das nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeführt wurde, deutliche Unterschiede von dem, was unter ‚Frieden‘ verstanden wurde, feststellen. In den älteren Texten wird um Frieden gebetet, dieser wird aber eher als ein Sieg gegen die Feinde verstanden als eine ausgleichende Versöhnung.

So gibt es im Missale von 1962 das auf das Mittelalter – zurückgehende Messformular „*contra Paganus*“ – gegen die Heiden.

Der Introitus-Vers ist Ps 44,23-26 entnommen, in dem Gott aufgefordert wird: „Wach auf! Warum schläfst du, Herr? Erwache, verstoß nicht für immer!“

Das Tagesgebet dieser Messe ist bereits im *Gelasianum Vetus* (Gelas V 407) aus dem achten Jahrhundert bezeugt⁷⁷³ und lautet:

*Omnipotens sempiterna Deus, in cujus manu sunt omnium potestates et omnium jura regnorum: respice in auxilium Christianorum; ut gentes paganorum, quae in sua feritate confident, dexterarum tuarum potentia conterantur. Per Dominum ...*⁷⁷⁴

Allmächtiger, ewiger Gott, in dessen Hand alle Mächte und das Recht aller Reiche ist: denke an die Hilfe für die Christen, dass die Heidenvölker, die an ihre eigene Rohheit vertrauen, niedergezwungen werden, durch die Macht deiner Rechten. Durch unseren Herrn ...⁷⁷⁵

⁷⁷¹ Vgl. ANGENENDT, Toleranz, 372–484.

⁷⁷² Ebd., 477.

⁷⁷³ Corpus Orationum 6, 3846 (CCSL 160/E, 67).

⁷⁷⁴ MR (1962), [89].

⁷⁷⁵ Eigene Übersetzung.

Das Gebet richtet sich an Gott mit der Bitte um einen Sieg durch Gottes Macht über die Nichtchristen, die – auf die eigene Gewalt vertrauend – Christen verfolgen und bekämpfen. Die ‚Heiden‘ werden als Feinde angesehen und sehr negativ beschrieben: Sie vertrauen auf die eigene Rohheit.

Der Halleluja-Vers ist Ps 80,3 entnommen: „Biete deine gewaltige Macht auf und komm uns zu Hilfe!“ Der Tractus, der in der Fastenzeit statt des Halleluja gesungen oder gesprochen wird, ist aus Ps 79,9-11 gebaut:

Um der Ehre deines Namens willen hilf uns, du Gott unseres Heils!
Um deines Namens willen rei uns heraus und vergib’ uns die Sünden!
Warum dürfen die Heiden sagen: „Wo ist nun ihr Gott?“
Lass kund werden an den Heiden vor unseren Augen, wie du das vergossene Blut deiner Knechte vergiltst.

Offertorium ist Ps 18,28.32:

Dem bedrückten Volk bringst du Heil, doch die Blicke der Stolzen zwingst du nieder.
Denn wer ist Gott, als allein der Herr?

Die Secreta lautet:

*Sacrificium, Domine, quod immolamus, intende: ut propugnatores tuos ab omni eruas paganorum nequitia, et in tuae protectionis securitate constituas. Per Dominum.*⁷⁷⁶ Achte, Herr, auf das Opfer, das wir darbringen: dass du deine Verteidiger von allen Bosheiten der Heiden herausreißt und in der Sicherheit deines Schutzes bewahrst. Durch den Herrn
...⁷⁷⁷

Gebetet wird für die Kämpfer (*propugnatores*) Gottes, die als seine Verteidiger verstanden werden, um Befreiung und Rettung vor den Bosheiten der Heiden und um den Schutz Gottes.

Der Communio-Vers enthält Ps 119,84 mit der Frage: „Wann wirst du meine Verfolger richten?“

Das Schlussgebet betet schließlich wieder für die Streiter des Herrn, denn der Text geht davon aus, dass ihnen vonseiten der Heiden große Gefahren drohen. Gott wird *protector*, also Beschützer, genannt, wie das in mehreren der älteren Gebete geschieht.⁷⁷⁸ Nach dem

⁷⁷⁶ MR (1962), [90].

⁷⁷⁷ Eigene Übersetzung.

⁷⁷⁸ Vgl. Corpus Orationum 7, 4737–4748 (CCSL 160/F, 208–213).

Ende aller Unruhen werden die geretteten und befreiten Krieger dann Gott, ihrem Beschützer, in Freiheit dienen:

*Protector noster, aspice Deus: et propugnatores tuos a paganorum defende periculis; ut, omni perturbatione submota, liberis tibi mentibus deserviant. Per Dominum nostrum.*⁷⁷⁹ Unser Beschützer, Gott, sieh' her: und verteidige deine Kämpfer in den Gefahren der Heiden: dass, wenn alle Unruhe entfernt ist, sie dir in freiem Geiste dienen. Durch unseren Herrn.⁷⁸⁰

Die Votivmesse in „*Tempore belli*“ – ‚in Kriegszeiten‘ bietet Texte, die nun angegeben und besprochen werden.

Der Introitus-Vers enthält Ps 25,2: „Lass meine Feinde nicht triumphieren.“

Kämpferisch klingt die Oration. Sie ist erst ab dem 10. Jahrhundert in Messbüchern belegt und dort auch etwas länger, da auch für den König und seine Familie gebetet wird.⁷⁸¹ Die Hoffnung beruht auf einem Sieg gegen die Feinde, die als wild empfunden werden, damit dann Gott unaufhörlich gedankt werden kann. Dahinter steht der Wunsch nach einem Sieg gegen die Feinde der aber einem inneren Sinn entspricht, nämlich dem Sinn Gott danken und ihm den rechten Gottesdienst halten zu können.

*Deus, qui conteris bella, et impugnatores in te sperantium potentia tuae defensionis expugnas: auxiliare famulis tuis, implorantibus misericordiam tuam; ut, inimicorum suorum feritate depressa, incessabile te gratiarum actione laudemus. Per Dominum nostrum.*⁷⁸² Gott, der du die Kriege zerreibst (vernichtest) und durch die Macht deiner Verteidigung niederwirfst die Ankämpfenden gegen die, die auf deine Verteidigung vertrauen: komm deinen Dienern zu Hilfe, die deine Barmherzigkeit anrufen, dass, wenn die Wildheit ihrer Feinde niedergedrückt ist, wir dir unaufhörlich Dank sagen. Durch unseren Herrn ...⁷⁸³

Das Graduale dieser Messe enthält die Verse Ps 77,15-16: „Du allein bist der Gott, der Wunder tut, du hast deine Macht den Völkern kundgetan. Du hast mit starkem Arm dein Volk erlöst“ und Ps 59,2: „Entreiß mich den Feinden, mein Gott, beschütze mich vor meinen Gegnern.“

Als Evangelium ist Mt 24,3-8 vorgesehen. Ein Text, in dem Kriege zusammen mit Erdbeben und Hungersnöten als endzeitliche Ereignisse beschrieben werden, die vor dem Ende der Welt geschehen müssen.

⁷⁷⁹ MR (1962), [90].

⁷⁸⁰ Eigene Übersetzung.

⁷⁸¹ Corpus Orationum 2, 1502 (CCSL 160/A, 282).

⁷⁸² MR (1962), [92].

⁷⁸³ Eigene Übersetzung.

Das Offertorium besteht aus Teilen von Ps 18,28 und 32, wie schon in der Messe zur ‚Verteidigung der Kirche‘.

Die *Secreta* betet um Befreiung von dem Elend der Kriege. Das Gebet ist eine gekürzte Version eines in vielen Missalien schon ab dem achten Jahrhundert belegtes Gabengebets, das dort in der längeren Version ausdrücklich um Sieg gegen die Feinde durch das Kreuz Jesu Christi betet (*per vexillum sanctae crucis filii tui ad conterendas potestatis adversariorum insidias nos in tuae protectionis securitate constituat*⁷⁸⁴).

*Sacrificium, Domine, quod immolamus, intende placatus: ut ab omni nos eruat bellorum nequitia, et in tuae protectionis securitate constituat. Per Dominum nostrum ...*⁷⁸⁵

Das Opfer, Herr, das wir darbringen, achte gnädig darauf: damit es von allem Elend der Kriege uns herausreißt, und uns stehen lässt in Sicherheit deines Schutzes. Durch unseren Herrn ...⁷⁸⁶

Eine Theologie, die uns Heutigen nicht mehr ganz so leicht eingänglich zu sein scheint, enthält dann das Schlussgebet dieser Messe. Auch dieser Gebetstext lässt sich in Messbüchern schon ab dem achten Jahrhundert nachweisen.⁷⁸⁷

*Deus, regnorum omnium regumque dominator, qui nos et percutiendo sanas et ignoscendo conservas: praetende nobis misericordiam tuam; ut tranquillitate pacis, tua potestate servata, ad remedia correctionis utamur. Per Dominum nostrum.*⁷⁸⁸

Gott, du Herr über alle Reiche und alle Könige, der du uns sowohl schlagend heilst, als auch verzeihend bewahrst: gib uns deine Barmherzigkeit; damit die durch deine Macht bewahrte Ruhe des Friedens wir als Mittel zur Besserung nutzen. Durch unseren Herrn ...⁷⁸⁹

Gott wird als der angesprochen, der Macht hat und Herr ist über alle irdische Macht. Näherhin als jemand, der durch Schläge heilt wie durch Verzeihung bewahrt. Als die Schläge mag hier der Krieg gemeint sein. Dieser mächtige Gott wird um Barmherzigkeit angerufen. Durch seine Macht soll die Ruhe des Friedens eintreten und dieser Zustand soll durch Gottes Macht bewahrt bleiben. Diese Friedensruhe soll dann dem inneren Sinn dienen, dass die Menschen diesen Frieden dahingehend nutzen, sich zu bessern. Oder klarer: der Friede soll Mittel sein zur Besserung.

Eine weitere Motivmesse im Missale von 1962 ist für uns von Interesse, es ist die Messe um Frieden, die „*Missa pro pace*“.

⁷⁸⁴ Corpus Orationum 8, 5217c (CCSL 160/G, 124).

⁷⁸⁵ MR (1962), [94].

⁷⁸⁶ Eigene Übersetzung.

⁷⁸⁷ Corpus Orationum 3, 2178 (CCSL 160/B, 214).

⁷⁸⁸ MR (1962), [94].

⁷⁸⁹ Eigene Übersetzung.

Der Introitus-Vers ist Sir 36,21 entnommen, allerdings in der Version der alten Vulgata-Übersetzung, die diesen Vers als den 18. dieses Kapitels zählt:

*Da pacem, Domine, sustinentibus te, ut prophetae tui fideles inveniantur: exaudi preces servitui et plebis tuae Israel.*⁷⁹⁰

Gib Frieden, Herr, denen, die auf dich hoffen, dass die Glaubwürdigkeit deiner Propheten erkannt wird: erhöre die Bitten deiner Diener und deines Volkes Israel.⁷⁹¹

Die neue Vulgata – Übersetzung bringt „*mercedem*“ statt „*pacem*“. In der deutschen Einheitsübersetzung wird der Vers so übersetzt: „Gib allen ihren Lohn, die auf dich hoffen, und bestätige so deine Propheten“ (Sir 36,21).

In der Oration – ein Text aus dem achten Jahrhundert⁷⁹² – wird Folgendes gebetet:

*Deus, a quo sancta desideria, recta consilia, et iusta sunt opera: da servis tuis illam, quam mundus dare non potest, pacem; ut et corda nostra mandatis tuis dedita, et, hostium sublata formidine, tempora sint tua protectione tranquilla. Per Dominum nostrum.*⁷⁹³

Gott, von dem die heilige Sehnsucht, der rechte Rat und die gerechten Taten kommen: Gib deinen Dienern jenen Frieden, den die Welt nicht geben kann; damit, wenn unsere Herzen deinen Geboten hingegeben und vom Schrecken der Feinde befreit sind, die Zeiten unter deinem Schutz ruhig seien. Durch unseren Herrn ...⁷⁹⁴

Das Gebet bittet um jenen in Joh 14,27 durch Jesus verheißenen Frieden. Dieser beinhaltet das Freisein von Feinden, dient aber gleichzeitig dem Befolgen der Gebote Gottes durch die Menschen. Der Friede scheint aber auch „heilige Sehnsucht“, „rechten Rat“ und „gerechte Taten“ zur Voraussetzung zu haben, denn als Ursache von all dem wird Gott in diesem Gebetstext angesprochen.

Die Lesung ist 2 Makk 1,1-5, in dem die Juden, die in Judäa wohnen, den Juden, die in Ägypten wohnen, Frieden wünschen. Gott möge ihnen – so heißt es da – „Gutes erweisen und seines Bundes gedenken“. Er gebe den gläubigen Juden ein Herz, das „fähig macht, ihn zu fürchten und seiner Lehre bereitwillig und mutig zu folgen“. Schließlich heißt es, dass Gott das Herz der Adressaten öffnen möge für seine Gebote und ihnen Frieden schenke.

Das Evangelium ist Joh 20,19-23 entnommen: Der Auferstandene tritt in die Mitte seiner Jünger und grüßt sie zweimal mit dem „*Pax vobis*.“

⁷⁹⁰ MR (1962), [94].

⁷⁹¹ Eigene Übersetzung.

⁷⁹² Corpus Orationum 2, 1088a (CCSL 160/A, 112).

⁷⁹³ MR (1962), [94].

⁷⁹⁴ Eigene Übersetzung.

Die *Secreta* ist ebenfalls aus der Frühzeit der Kirche und oft belegt.⁷⁹⁵ Sie sieht wieder den Frieden durch Feinde bedroht und betet daher:

*Deus, qui credentes in te populos nullis sinis concuti terroribus: dignare preces et hostias dicatae tibi plebis suscipere; ut pax, a tua pietate concessa, Christianorum fines ab omni hoste faciat esse securos. Per Dominum nostrum.*⁷⁹⁶

Gott, du lässt die an dich glaubenden Völker durch keine Schrecken erschüttern bleiben: Nimm gnädig die Bitten und die Opfer an, die dir dein Volk darbringt; damit Friede, von deiner Milde gegeben, bewirkt, dass die Grenzen der Christen von allen Feinden sicher bleiben. Durch unseren Herrn ...⁷⁹⁷

Hier geht es fast schon in militärischer Sprache um die Grenzen der christlichen Länder, die von Feinden bedroht sein könnten. Gott, der die, die an ihn glauben, nicht durch Schrecken (*terror*) bedroht sein lässt, möge in diesem Sinne Frieden geben: dass die Grenzen der Länder, in denen Christen wohnen, vor Feinden sicher bleiben.

Sehen wir uns schließlich das Schlussgebet der Messe „*Pro Pace*“ an. Wieder ein Gebetstext, der schon seit dem achten Jahrhundert weite Verbreitung gefunden hat.⁷⁹⁸

*Deus, auctor pacis et amator, quem nosse vivere, cui servire regnare est: protege ab omnibus impugnationibus supplices tuos; ut, qui in defensione tua confidimus, nullius hostilitatis arma timeamus. Per Dominum nostrum.*⁷⁹⁹

Gott, du Mehrer und Freund des Friedens, wer dich erkennt, lebt, wer dir dient, herrscht: Bewahre deine demütig Bittenden vor allen Angriffen, damit, die wir auf deine Verteidigung vertrauen, keine feindlichen Waffen fürchten müssen. Durch unseren Herrn ...⁸⁰⁰

Die Sprache wird noch militärischer. Gott wird als Freund und als Mehrer des Friedens bezeichnet. Die Bitte besteht darin, dass dieser Gott vor Angriffen schützen möge, damit die Betenden feindliche Waffen nicht zu fürchten brauchen.

⁷⁹⁵ Corpus Orationum 2, 1509 (CCSL 160/A, 285).

⁷⁹⁶ MR (1962), [95].

⁷⁹⁷ Eigene Übersetzung.

⁷⁹⁸ Corpus Orationum 2, 1110 (CCSL 160/A, 120f.).

⁷⁹⁹ MR (1962), [95].

⁸⁰⁰ Eigene Übersetzung.

5.2 Segnung von Waffen und Gebet im Krieg

Eine Segnung von Waffen ist weit weniger üblich gewesen, als man vielleicht vermuten mag. Das bis in die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gültige Pontifikale Romanum enthielt zwar das Formular *Benedictio armorum* – also zur Segnung von Waffen und beispielsweise auch eines mit dem Namen *De benedictione novi militis* – also einen Segen für neue Ritter, sowie ein Formular zur Segnung eines Schwertes beziehungsweise einer Kriegsfahne.⁸⁰¹ Diese Texte haben ihre Ursprünge in der Welt des mittelalterlichen christlichen Rittertums und wenig Bezug zur modernen Zeit. Jedenfalls sind diese Texte keine Gebetstexte zur „Segnung von modernen Vernichtungswaffen“⁸⁰². Diese Texte rechnen mit einem „defensiven Gebrauch der gesegneten Waffe“, also zum „Schutz von Witwen, Waisen, Verteidigung von Kirchen und Klöstern“ und gegen die „Feinde des Kreuzes Christi“. Im Gebet wird darum gebetet, dass der Träger der Waffe „unverletzt und siegreich bleibt“⁸⁰³. Als biblisches Bild wird die Geschichte von David und Goliath in 1 Sam 17 eingeführt. Die gesegnete Waffe solle so erfolgreich sein, „wie der Stein in der Hirtenschleuder Davids im Kampf gegen Goliath“⁸⁰⁴. Der Waffensegen im alten Pontifikale kann zu jenen „Stücken toten Traditionsguts“ gerechnet werden, das „die liturgischen Bücher unbeirrt über Jahrhunderte hinweg konserviert haben, obwohl es längst jeden Lebensbezug verloren hatte“⁸⁰⁵. Freilich ist damit nicht gesagt, dass die Kirche ihre gesamte Geschichte hindurch nie kriegsfördernd gewirkt hätte. Auch nicht, dass sie Kriege und Feldzüge liturgisch nicht begleitet hätte. Hier gab es vieles, was für uns heute nur schwer nachvollziehbar ist, wie zum Beispiel das Mitführen konsekrierter Hostien in Schlachten im hochmittelalterlichen England, eine eigene „Kriegsliturgie“ in der westgotischen Nationalkirche Spaniens oder eine besonders intensive geistliche Gebetsunterstützung für die Kriege Napoleons durch die Kirche im Frankreich jener Zeit.⁸⁰⁶

Im aktuellen Benediktionale fehlt eine Waffensegnung oder auch die Segnung von Soldaten oder militärischen Einrichtungen vollständig.⁸⁰⁷

⁸⁰¹ Vgl. Pontificale Romanum. A Benedicto XIV. et Leone XIII. Pont. Max. recognitum et castigatum Editio typica, Regensburg 1888, 208f.

⁸⁰² HEINZ, Andreas, Waffensegen und Friedensgebet, in: TThZ 99 (1990) 193–216, hier: 195.

⁸⁰³ DERS., Art. Schwertweihe, Waffensegen, in: LThK³ IX, 350.

⁸⁰⁴ DERS., Waffensegen, 195.

⁸⁰⁵ Ebd.

⁸⁰⁶ Vgl. ebd., 197–205.

⁸⁰⁷ Vgl. De Benedictionibus, Vatikanstadt 1984; Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Freiburg – Basel – Wien 2014.

Bemerkenswert ist, dass weder aus dem Ersten noch aus dem Zweiten Weltkrieg direkt eine Waffensegnung belegt ist,⁸⁰⁸ obwohl zur Zeit des Ersten Weltkrieges durchaus einige offizielle Kirchenvertreter ihr katholisches Bewusstsein den nationalen Interessen ihres jeweiligen Landes unterzuordnen bereit waren⁸⁰⁹ und sich auch aus der Zeit des Zweiten Weltkrieges zumindest indirekt waffensegnende und kriegsverherrlichende Gebete und liturgische Texte belegen lassen und auch manche alten Liedtexte im Sinne nationalsozialistischer Ideologie umgeschrieben wurden.⁸¹⁰ Gleichzeitig kann aber ganz deutlich gezeigt werden, dass schon vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges sowohl auf weltkirchlicher Ebene als auch in den Gebieten des sogenannten „Dritten Reiches“ und dann umso intensiver während der Kriegszeit um Frieden gebetet wurde.⁸¹¹

Jedenfalls lässt sich bereits zur Zeit des Ersten Weltkrieges ein Umdenken, eine „Wende in den Köpfen“⁸¹² in den Gebetstexten, die um das Thema Krieg und Frieden handeln, feststellen. Freilich findet dieses Umdenken, das durch die Erfahrung eines modernen Vernichtungskrieges verursacht wird, nicht überall gleichzeitig statt.

So lesen sich beispielsweise Texte wie dieser für Menschen unserer Zeit sehr befremdlich. In diesem „Kriegsgebet des deutschen Volkes“, verfasst von einem Feldgeistlichen namens Michael FAULHABER († 1952), dem späteren Erzbischof von München und Kardinal, wird immerhin um „ehrentvollen Frieden“ gebetet.

Der Beginn lautet:

Herr, der Heerscharen, du Schirmherr der gerechten Sache, wir bitten dich im Namen deines Sohnes, unseres Herrn und Heilandes, du wollest unsere Truppen im Felde mit deiner Kraft umgürten, unsere Feldherren mit deinem Geiste erleuchten, unsere Kriegsschiffe mit dem Panzer deiner Allmacht umgeben, unsere Luftfahrer im Schatten deiner Fittiche behüten.⁸¹³

Doch nicht in allen Gebetstexten weht dieser Geist. Als Beispiel für ein Umdenken in Bezug auf Krieg sei hier ein sehr reflektierter und ganz und gar nicht kriegseuphorischer Gebetstext aus dem ‚Feldgesangbuch für die katholischen Mannschaften des Heeres‘ aus der Zeit des Ersten Weltkrieges angeführt. Der Soldat betet da:

⁸⁰⁸ Vgl. MISSALLA, Heinrich, Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg, München 1999, 52.

⁸⁰⁹ Vgl. LÄTZEL, Martin, Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen, Regensburg 2014.

⁸¹⁰ Vgl. HEINZ, Waffensegen, 209–214.

⁸¹¹ Ebd., 214–216.

⁸¹² LÄTZEL, Kirche im Ersten Weltkrieg, 94.

⁸¹³ FAULHABER, Michael, Kriegsgebet des deutschen Volkes, in: LEICHT, Johann (Hg.), Sankt Michael. Ein Buch aus eherner Kriegszeit zur Erinnerung, Erbauung und Tröstung für die Katholiken deutscher Zunge, Würzburg – Berlin – Wien 1918, 40.

Bewahre mich vor jedem unnützen Blutvergießen, vor jeder unmenschlichen Behandlung des verwundeten oder gefangenen Feindes. Die Erinnerung an grausame Mißhandlung oder Tötung des Wehrlosen würde mir meine Todesstunde verbittern und das Sterben schwer machen. Laß mich nie vergessen, dass nur die im Felde mir gegenüber stehenden Krieger meine Feinde, daß dagegen die unbewaffneten Einwohner des Landes, die Verwundeten und Wehrlosen meine leidenden Mitbrüder sind, denen ich Schonung und Mitleid schuldig bin [...]. Flöße ihnen [den Regierenden] friedfertige Gesinnungen ein, verkürze durch sie das Elend des Krieges, und gib uns in nicht ferner Zeit die große Wohltat eines gesegneten Friedens wieder.⁸¹⁴

Als ein Beispiel für die friedensstiftende Wirkung des christlichen Gebetes in jüngerer Zeit können die friedlichen Revolutionen in den Staaten des ehemaligen Ostblocks gelten. So ist es heute eine unbestrittene Tatsache, dass die Wahl des Polen Karol WOJTYLA zum Papst JOHANNES PAUL II. und seine Besuche in seiner Heimat, die Massen zu den liturgischen Feiern mobilisierten, wesentlich zur Stärkung der oppositionellen Gruppen und der Destabilisierung des kommunistischen Machtsystems dort beigetragen haben.⁸¹⁵

In der ehemaligen DDR fanden sowohl in katholischen wie auch in evangelischen Kirchen ab den späten 1970er-Jahren zunächst nur von kleinen Gruppen getragene „Friedensgebete“ statt, die bald viele Menschen anzogen und auch Raum für die Formung von politischen Widerstandsgruppen boten.⁸¹⁶

5.3 Das Christkönigsfest als Friedensbitte

Am 11. Dezember 1925 – am Ende des Jubeljahres 1925 – führte Papst PIUS XI. in der Enzyklika *Quas primas* das Fest „Christkönig“ ein und verband damit klar die Bitte um Frieden.⁸¹⁷

Jesus Christus wurde in der Liturgie schon vor der Einführung eines eigenen Festes mit diesem Thema als König bezeichnet und gefeiert.⁸¹⁸ Zu dieser Thematik gehörte auch, dass Christus als „*rex pacificus*“, als Friedenskönig, in dessen Reich Frieden herrscht, verstan-

⁸¹⁴ Feldgesangbuch für die katholischen Mannschaften des Heeres. Mit kirchlicher Approbation, Berlin o. J., 41.

⁸¹⁵ Vgl. WINKLER, Heinrich-August, Geschichte des Westens. Vom Kalten Krieg zum Mauerfall, München 2015, 732f.; RICCARDI, Andrea, Johannes Paul II. Die Biographie, Würzburg 2012, 413–493.

⁸¹⁶ Vgl. KÖST, Petrus – DOMASCHKE, Franz – KUNERT, Adrian, Vor Gott um Frieden ringen. Aspekte des Erfurter Friedensgebetes, in: Geist und Leben 63 (1990) 118–123.

⁸¹⁷ PIUS XI., Enzyklika *Quas primas*, in: AAS 17 (1925) 593–610; deutsch: DH, 3675–3679; die ursprünglichen liturgischen Texte sind zu finden: AAS 17 (1925) 665–668.

⁸¹⁸ Vgl. HERWEGEN, Ildefons, Das Königtum Christi in der Liturgie, in: DERS., Alte Quellen neuer Kraft, Düsseldorf 1920, 78–114.

den wurde.⁸¹⁹ Dieser Friede im Herrschaftsraum Christi ist erfahrbar in der irdischen „*civitas Dei*“, die „Vorahnung des ‚Reiches der Himmel‘“ ist, das sich aber im Laufe der Geschichte auf die eschatologische Fülle hin bewegt.⁸²⁰

Die Verbindung von Königtum Christi und dem Reich des Friedens entsprach Papst PIUS XI., der als Wahlspruch „*pax christi in regno christi*“ – „Frieden Christi im Reich Christi“ wählte. Das Reich Christi ist in der Vorstellung von PIUS XI. ein Reich des Friedens. Und man kann sich nicht wirksamer um die Herstellung von Frieden bemühen, als indem man das Reich Christi errichtet.⁸²¹

Ursprünglich wurde das Christkönigsfest am Sonntag vor Allerheiligen gefeiert, seit 1970 ist es ein Hochfest, das am letzten Sonntag im Jahreskreis, gleichsam als Zusammenfassung des Kirchenjahres, begangen wird. Die Einführung dieses Festes fällt in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, der als erster ‚moderner‘ und globaler Krieg mit neuen Formen der Kriegstechnik bisher nicht vorstellbares Leid verursacht hat. Viele der alten europäischen Monarchien sind zusammengebrochen. Die jungen Republiken waren politisch instabil, die Welt bedroht vom aufsteigenden Faschismus und den dahinterstehenden absolutistischen Ideologien. In dieser Zeit sollte Jesus Christus als fester Bezugspunkt und als eigentliche Macht dargestellt und bekannt werden. Vielleicht kann man von einem „katholischen Gegenvorschlag zur Epoche der Ideologien“⁸²² sprechen. „Aus eher liturgiefremden Gründen geschaffen, wollte das Ideenfest angesichts der progressiven Säkularisierung des öffentlichen Lebens die Anerkennung der Herrschaft Christi in Familie, Gesellschaft und staatlichen Institutionen reklamieren.“⁸²³ Christus ist nicht nur Erlöser, er ist auch ‚Gesetzgeber‘ (*legislator*), dem die Menschen Gehorsam schulden. Dies zu erzählen sei Intention der Evangelien. Ebenso sei Jesus Richter (vgl. Joh 5,22) und Inhaber der ‚ausführenden Gewalt‘ (*executio*).⁸²⁴ Diese Königsherrschaft Christi wird aber als geistlich (*spirituale*) und vornehmlich auf Geistliches bezogen, qualifiziert. Das Königtum Christi ist „nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) – dieses Evangelium wird am Fest auch in der Liturgie verlesen. Dennoch erstreckt sich die Herrschaft Christi auch auf ‚bürgerliche Angelegenheiten‘ (*rerum civilium*). Auch geschaffenen Dingen gegenüber hat Christus uneingeschränkte

⁸¹⁹ Vgl. ebd., 86–88.

⁸²⁰ Ebd., 114.

⁸²¹ Vgl. MICHEL, Florian, Das Christkönigsfest: Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 36 (2007) 66–80, hier: 69.

⁸²² Ebd., 75.

⁸²³ HEINZ, Andreas, Art. Christkönig. I. Christkönigsfest, in: *LThK*³ II, 1140.

⁸²⁴ Vgl. PIUS XI., *Quas primas*, in: *AAS* 17 (1925) 598.

Rechtsbefugnis.⁸²⁵ Und es wird gesagt, dass die Herrschaft Christi alle Völker umfasst, auch wenn sie jetzt noch nicht rechtlich zu seiner Gemeinschaft gehören.

Von der Entstehungsgeschichte her war dieses Fest von Anfang an auch politisch aufgeladen und entwickelte sich so zu einem Bekenntnisfest vor allem der katholischen Jugend. Wenn auch das Königtum Christi, wie es in *Quas primas* geschildert ist, kein politisch-weltliches Königtum ist, sondern ein spirituell-geistliches, so ist es gerade so eine „Verhöhnung aller totalitären Ansprüche der weltlichen Mächte“ und deshalb eine stark politische Botschaft.⁸²⁶ Vor allem absolute politische Ansprüche müssen sich durch eine Reklamierung eines Königtums Christi herausgefordert fühlen.

Die liturgischen Texte, wie sie unter Papst PIUS XI. eingeführt wurden, stellen, während sie „zwischen der Feier des Königs der Ehre und der Kontemplation des gedemütigten Königs schwanken“⁸²⁷, das Königreich Christi unter anderem deutlich als ein Reich des Friedens dar. Es werden hier die Gebete aus dem Missale von 1962 denen, die im aktuellen Missale gültig sind, gegenüber gestellt und jeweils darunter die Übersetzungen gebracht.

Die Oration lautet:

*Omnipotens sempiterna Deus, qui in dilecto Filio tuo, universorum Rege, omnia instaurare voluisti: concede propitius; ut cunctae familiae Gentium, peccati vulnere disgregata, ejus suavissimo subdantur imperio: Qui tecum ...*⁸²⁸

*Omnipotens, sempiterna Deus, qui in dilecto Filio tuo, universorum Rege, omnia instaurare voluisti, concede propitius, ut tota creatura, a servitute liberata, tuae maiestati deserviat ac te sine fine collaudet. Per Dominum.*⁸²⁹

Allmächtiger, ewiger Gott, der du in deinem geliebten Sohn, dem König des Universums, alles wiederherstellen wolltest, gewähre gnädig, dass alle Völker, die durch die verwundende Sünde auseinandergeteilt sind, sich seiner mildesten Herrschaft unterwerfen: der mit dir ...⁸³⁰

Allmächtiger, ewiger Gott, du hast deinem geliebten Sohn alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden und ihn zum Haupt der neuen Schöpfung gemacht. Befreie alle Geschöpfe von der Macht des Bösen, damit sie allein dir dienen und dich in Ewigkeit rühmen. Darum bitten wir ...⁸³¹

⁸²⁵ Vgl. ebd., 600.

⁸²⁶ MICHEL, Christkönigsfest, 67.

⁸²⁷ Ebd., 72.

⁸²⁸ MR (1962), 797.

⁸²⁹ MR, 496.

⁸³⁰ Eigene Übersetzung.

⁸³¹ Messbuch 2, 261.

In der neueren Version des Gebetes wurde die Sünde, die in der älteren Fassung als die Ursache der Spaltung zwischen den Völkern verstanden wurde, herausgenommen. Stattdessen wird um Befreiung von der „Macht des Bösen“ gebetet. Auch wird nicht mehr eine Unterwerfung unter die „mildeste“ Herrschaft Christi erhofft, sondern ein Dienen Gottes und ein Rühmen ohne Ende.

Die *Secreta* bzw. das Gebet *super oblata* lautet:

Hostiam tibi, Dómine, humanae reconciliationis offerimus: praesta, quaesumus; ut quem sacrificiis praesentibus immolamus, ipse cunctis Gentibus unitatis et pacis dona concedat, Jesus Christus Filius tuus Dominus noster: Qui tecum
...⁸³²

*Hostiam tibi, Domine, humanae reconciliationis offerentes, suppliciter deprecamur, ut ipse Filius tuus cunctis gentibus unitatis et pacis dona concedat. Qui vivit ...*⁸³³

Herr, wir opfern dir das Opfer zur Versöhnung der Menschheit: gewähre, wir bitten dich, dass der selbst, den wir durch diese gegenwärtigen Opfer darbringen, allen Völkern die Gabe der Einheit und des Friedens gebe: Jesus Christus, dein Sohn, unser Herr, der mit dir ...⁸³⁴

Herr, unser Gott, wir bringen das Opfer deines Sohnes dar, das die Menschheit mit dir versöhnt. Er, der für uns gestorben ist, schenke allen Völkern Einheit und Frieden, der mit dir lebt ...⁸³⁵

Das eucharistische Opfer wird in beiden Versionen des Gebetes als ein Opfer der Versöhnung der Menschen mit Gott verstanden. Von Christus wird die Gabe des Friedens und der Einheit für alle Völker erbeten. Vom Verständnis des Friedens als Einheit haben wir in Kapitel 4 bereits ausführlich gehandelt.

Dieses Gebet ist dem Frieden gewidmet, der als Frucht und Konsequenz der Herrschaft Christi verstanden wird.

Die Präfation ist im erneuerten Missale wortgetreu übernommen worden, wir stellen sie daher hier direkt neben die Präfation, wie sie im deutschen Messbuch zu finden ist:

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper, et ubique gratias agere: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus: Qui unigenitum Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, sacerdotem aeternum et universorum regem, oleo exsultationis unxisti: ut seipsum in ara crucis, hostiam immaculatam et

In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, Herr, heiliger Vater, immer und überall zu danken. Du hast deinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, mit dem Öl der Freude gesalbt zum ewigen Priester und zum König der ganzen Schöpfung. Als makellostes Lamm und friedensstiftendes Opfer hat er sich dargebracht auf dem

⁸³² MR (1962), 798.

⁸³³ MR, 496.

⁸³⁴ Eigene Übersetzung.

⁸³⁵ Messbuch 2, 261.

*pacificam offerens, redemptionis humanae sacramenta perageret: et suo subjectis imperio omnibus creaturis, aeternum et universale regnum, immensae tuae traderet maiestati: regnum veritatis et vitae; regnum sanctitatis et gratiae; regnum iustitiae, amoris et pacis. Et ideo ...*⁸³⁶

Altar des Kreuzes, um das Werk der Erlösung zu vollziehen. Wenn einst die ganze Schöpfung seiner Herrschaft unterworfen ist, wird er dir, seinem Vater, das ewige, alles umfassende Reich übergeben: das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens. Durch ihn rühmen dich Himmel und Erde ...⁸³⁷

Dieser schöne Text bezeichnet Christus als Priester und als König des Weltalls, den Gott mit dem „Öl der Freude“ gesalbt hat. Er ist das makellose Lamm, das reine Opfer, das durch seine Hingabe am „Altar des Kreuzes“ Frieden gestiftet hat. Beim Bedenken der Theologie des *Agnus Dei* in Abschnitt 3.6.3 sind wir diesem Gedanken schon begegnet. Die ganze Schöpfung wird einmal seiner Herrschaft unterworfen sein (vgl. 1 Kor 15,24-28), dann wird Christus die Schöpfung in die Hände des Schöpfers zurücklegen als ein „Reich der Wahrheit und des Lebens“, der Gnade, der Gerechtigkeit und des Friedens.

Das Schlussgebet lautet wie folgt:

*Immortalitatis alimoniam consecuti, quaesumus, Dómine: ut, qui sub Christi Regis vexillis militare gloriámur, cum Ipso, in caelesti sede, iugiter regnare possimus: Qui tecum. ...*⁸³⁸

*Immortalitatis alimoniam consecuti, quaesumus, Domine, ut, qui Christi Regis universorum gloriamur oboedire mandatis, cum ipso in caelesti regno sine fine vivere valeamus. Qui vivit ...*⁸³⁹

Wir, die wir die Speise der Unsterblichkeit empfangen haben, bitten, o Herr: dass wir, die wir geehrt sind, unter dem Zepter Christi zu kämpfen, mit ihm auf dem himmlischen Thron ewig herrschen können: der mit dir ...⁸⁴⁰

Allmächtiger Gott, du hast uns berufen, Christus, dem König der ganzen Schöpfung zu dienen. Stärke uns durch diese Speise, die uns Unsterblichkeit verheißt, damit wir Anteil erhalten an seiner Herrschaft und am ewigen Leben. Darum bitten wir ...⁸⁴¹

Die Herrschaft Christi wird in der älteren Version mit dem Zepter symbolisch dargestellt. Unter diesem Zepter zu kämpfen wird als Ehre empfunden und als Weg mit Christus auf dem himmlischen Thron zu herrschen. Dass diese Herrschaft, dargestellt durch das Zepter und den Thron – beides aus der monarchischen Staatstheorie herkommende Bilder – als

⁸³⁶ MR (1962), 321; MR, 497f.

⁸³⁷ Messbuch 2, 262f.

⁸³⁸ MR (1962), 798.

⁸³⁹ MR, 499.

⁸⁴⁰ Eigene Übersetzung.

⁸⁴¹ Messbuch 2, 264.

Herrschaft des Friedens und der Kampf unter dieser Herrschaft als ein Kampf um den Frieden verstanden wird, ergibt sich aus den anderen Texten dieser Messe. In der neuen Version des Schlussgebetes ist von einem Anteil die Rede, an der Herrschaft Christi und am ewigen Leben. Die Beter wissen sich berufen Christus, dem König der Schöpfung zu dienen.

5.4 Friedens-Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Wie auch immer man die vorgenommenen Änderungen in den liturgischen Texten des Christkönigsfestes zwischen dem älteren und dem neueren Messbuch im Detail beurteilen mag – Fakt ist, dass zwei historische Ereignisse dazwischenstehen, die das allgemeine öffentliche Bewusstsein und auch das Denken innerhalb der Kirche stark geprägt haben: zum einen der Zweite Weltkrieg (1939–1945), der den Ersten Weltkrieg an Brutalität, Grausamkeit und menschlichen Opfern noch einmal um ein Vielfaches übertroffen hat und in dessen Verlauf das nationalsozialistische Deutschland mehrere Millionen Menschen europaweit in der sogenannten Shoa organisiert zu Tode gebracht hat, im Versuch das gesamte jüdische Volk und andere Minderheiten auszulöschen und an dessen Ende im August 1945 die Atombombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki standen. Zum anderen das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), in dem die Kirche sich der modernen Gegenwart gestellt hat, um in den neuen Gegebenheiten besser ihre Sendung zu verwirklichen. Die Erfahrungen zweier Weltkriege und einer Welt, die mit den USA und der Sowjetunion in zwei miteinander um Macht und Einfluss konkurrierende Blocks und dahinterstehenden politischen Philosophien gespalten war und in der die Angst vor einem weiteren, noch zerstörerischen Krieg groß war, flossen in die Äußerungen des Konzils zum Thema ‚Friede‘ ein.

Das Zweite Vatikanische Konzil rief in seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* in Anlehnung an Röm 12,18 alle gläubigen Christen mit „leidenschaftlichem Ernst“ dazu auf, „womöglich, soviel an ihnen liegt, mit allen Menschen Frieden [zu] halten“ (NE 5)⁸⁴². Die Kirche bietet unabhängig von der Religionszugehörigkeit „denen, die Frieden suchen, [...] Frieden und Licht aus dem Evangelium“ an, indem sie sich um ein „brüderliches Gespräch“ bemüht (AG 12)⁸⁴³.

⁸⁴² RAHNER – VORGRIMMLER (Hgg.), Konzilskompendium, 359.

⁸⁴³ Ebd., 621.

Das ganze fünfte Kapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die „Kirche in der Welt von heute“ steht unter der Überschrift „Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft“. Es wird darin gesagt, dass die Aufgabe der Menschheitsfamilie „für alle überall wirklich menschlicher zu gestalten“ nur erfüllen kann, wenn „alle sich dem wahren Frieden zuwenden“. Das Konzil möchte „den wahren und hohen Begriff des Friedens klarlegen“ und die „Unmenschlichkeit des Krieges verurteilen“ und an alle Christen einen Aufruf richten, „mithilfe Christi, in dem der Friede gründet, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, um untereinander in Gerechtigkeit und Liebe den Frieden zu festigen und all das bereitzustellen, was dem Frieden dient“ (GS 77)⁸⁴⁴.

Das „Wesen des Frieden“, so wird gesagt, „besteht nicht darin, dass kein Krieg ist“, auch das bloße Gleichgewicht der Kräfte reiche nicht aus, um ihn zu sichern. Man könne ihn auch nicht aufoktroyieren. Vielmehr ist er ein „Werk der Gerechtigkeit“ (Jes 32,17). Friede ist „niemals endgültiger Besitz, sondern immer wieder neu zu erfüllende Aufgabe“. Der „irdische Friede“ hat seinen „Ursprung in der Liebe zum Nächsten“, ist aber auch „Abbild und Wirkung des Friedens, den Christus gebracht hat und der von Gott dem Vater ausgeht“. Die Gefahr des Krieges drohe deshalb, weil „die Menschen Sünder sind“. Soweit aber „die Menschen sich in Liebe vereinen und so die Sünde überwinden, überwinden sie auch die Gewaltsamkeit“ (GS 78)⁸⁴⁵. Streng werden die politischen Verantwortungsträger daran erinnert, dass sie „über ihre kriegerischen Handlungen einmal schwere Rechenschaft abzulegen haben“ (GS 80)⁸⁴⁶. Der Rüstungswettlauf wird als „kein sicherer Weg“ zum Ziel Frieden hin und als eine „der schrecklichsten Wunden der Menschheit“ bezeichnet (GS 81)⁸⁴⁷. Es folgt eine „absolute Ächtung des Krieges“. Friede erwachse „aus dem gegenseitigen Vertrauen der Völker“ (GS 82)⁸⁴⁸. Ursachen für Zwietracht und Feindschaft seien „Ungerechtigkeit, [...] wirtschaftliche Ungleichheiten, [...] Herrschsucht und Missachtung der Menschenwürde, [...] Neid, Misstrauen, Hochmut und andere egoistische Leidenschaften“. Nur deren Überwindung könne Wege zu einem dauerhaften Frieden gangbar machen (GS 83)⁸⁴⁹.

⁸⁴⁴ Ebd., 536.

⁸⁴⁵ Ebd., 536f.

⁸⁴⁶ Ebd., 540.

⁸⁴⁷ Ebd., 540f.

⁸⁴⁸ Ebd., 541.

⁸⁴⁹ Ebd., 543.

5.5 Friedensvorstellungen im aktuellen Missale Romanum

Diese Aussagen und die weltweiten Bemühungen um dauerhaften Frieden schlugen sich auch in den Gebetstexten des erneuerten Missale nieder. Gebetet wird nunmehr weniger um einen Sieg gegen die Feinde, als um Versöhnung. Man könnte sagen, dass sich das Verständnis von einem ‚Siegfrieden‘ hin zu einem ‚Versöhnungsfrieden‘ entwickelt hat. Nicht Frieden durch Sieg gegen die Feinde, sondern Friede durch Versöhnung ist nun der Tenor.

Die Zahl der Messen und Orationen „für besondere Anliegen“ hat sich im neuen Missale deutlich erhöht. Sie finden sich unter den Titeln „I. Für die heilige Kirche“, „II. Für Staat und Gesellschaft“, „III. Für Staat und Gesellschaft“ und „IV. In verschiedenen öffentlichen Anliegen“⁸⁵⁰.

Darin begegnen wir oft dem Friedensgedanken. So zum Beispiel im Tagesgebet „21. *Pro patria vel civitate*“ – „17. Für Heimat und Vaterland und die Bürgerliche Gemeinschaft“.

*Deus, qui mirabili consilio universa disponis, suscipe benignus quas pro patria nostra tibi fundimus preces, ut sapientia moderatorum et honestatae civium concordia et iustitia firmentur, atque fiat cum pace prosperitas perpetua. Per Dominum.*⁸⁵¹

Allmächtiger Gott, du Lenker der Welt, deiner Macht ist alles unterworfen. Wir bitten dich für unsere Heimat (unsere Stadt, unser Vaterland): Gib den Männern und Frauen, die im öffentlichen Leben Verantwortung tragen, Weisheit und Tatkraft. Gib allen Bürgern die rechte Gesinnung. Lass Eintracht und Gerechtigkeit in unserem Land herrschen und schenke uns allezeit Glück und Frieden. Darum bitten wir ...⁸⁵²

Gebet wird für die politischen Verantwortungsträger und für die Bürger des Landes. Die deutsche Übersetzung schmückt das Gebet mit einigen Ergänzungen aus, die im Lateinischen nicht zu finden sind. *Prosperitas* kann außer Glück auch noch Gesundheit, Wohlergehen und Wohlstand bedeuten. Insofern musste sich – wie so oft – die moderne Sprache für eine von mehreren möglichen Übersetzungen entscheiden und hat so ein geringeres Bedeutungsfeld.

⁸⁵⁰ Messbuch 2, 28*-29*.

⁸⁵¹ MR, 1123.

⁸⁵² Messbuch 2, 1054.

Unter der Nummer 18 findet sich im Messbuch ein Tagesgebet „Für die Inhaber hoher Staatsämter“. Im Missale Romanum: „22. *Pro rempublicam moderantibus*“.

*Omnipotens sempiterna Deus, in cuius manu sunt hominum corda et iura populorum, respice benignus ad eos qui nos in potestate moderantur, ut ubique terrarum populorum prosperitas, pacis securitas et religionis libertas, te largiente, consistant. Per Dominum.*⁸⁵³

Allmächtiger, ewiger Gott, in deiner Hand sind die Herzen der Menschen und das Recht der Völker. Schau gnädig auf jene, die uns regieren. Lass auf der ganzen Welt Frieden und Sicherheit herrschen, schenke den Völkern Glück und Gedeihen und gib, dass sich der Glaube überall frei entfalten kann. Darum bitten wir ...⁸⁵⁴

Das lateinische Gebet bittet Gott, den Mächtigen darum, dass er allen Ländern und Völkern Wohlstand, sicheren Frieden und auch Freiheit der Religion schenken möge, indem er gnädig auf die Regierenden schaut. Im deutschen Gebet wird Frieden und Sicherheit sowie Glück und Gedeihen erbetet und mit einer inneren Finalität ausgestattet: „damit sich der Glaube überall frei entfalten kann.“ Frieden wird hier als eine Bedingung für die Ausbreitung des Glaubens verstanden.

Um Frieden wird indirekt auch im Tagesgebet „23. *Pro coeto moderatorum nationum*“ – „19. Für eine Konferenz von Staatsmännern“ gebetet.

*Deus, qui miro ordine universa disponis et ineffabiliter gubernas, respice propitius in congregatos moderatores nationum, eisque spiritum tuae sapientiae clementer infunde, ut in communem salutem et pacem omnia disponat, atque a voluntate tua numquam discendat. Per Dominum.*⁸⁵⁵

Allmächtiger Gott, du lenkst auf geheimnisvolle Weise die Geschicke der Welt. Gib den versammelten Staatsmännern den Geist der Weisheit, damit sie nicht abweichen von deinen Geboten, sondern durch ihre Beschlüsse dem gemeinsamen Wohl der Völker und dem Frieden dienen. Darum bitten wir ...⁸⁵⁶

Gebet wird nicht direkt um Frieden, sondern für die ‚*moderatores nationum*‘, also die Lenker oder Leiter der Nationen, im deutschen Text „Staatsmänner“ genannt, damit Gott seinen Geist der Weisheit ihnen geben möge, damit sie dem Heil aller Gemeinschaften und dem Frieden aller dienen und vom Willen Gottes nicht abweichen. Bemerkenswert ist, dass eben nicht nur je eine Nation für ihr Heil betet, sondern dass für Heil und Frieden für alle gebetet wird und dass ausgesagt wird, dass das dem Willen Gottes entspricht.

⁸⁵³ MR, 1123.

⁸⁵⁴ Messbuch 2, 1054.

⁸⁵⁵ MR, 1123.

⁸⁵⁶ Messbuch 2, 1055.

Ein schönes Friedengebet ist das Gabengebet der Messe „21. Für den Fortschritt der Völker“ – „29. *Pro populorum Progressione*“.

*Preces ad te clamantium, Domine, propitiatus exaudi, et, Ecclesiae tuae oblatione suscepta, praesta, ut omnes homines spiritu filiorum Dei repleantur, quatenus, inaequalitatibus in caritate superatis, una fiat in tua pace populorum familia. Per Christum.*⁸⁵⁷

Erhöre unser Gebet, o Herr, und nimm die Gaben deiner Kirche an. Erfülle alle Menschen mit deinem Geist und mache sie zu deinen Kindern. Hilf, dass die Liebe die Ungleichheit in der Entwicklung der Völker überwinde, damit die Menschheit deinen Frieden findet und zu einer Familie wird. Darum bitten wir ...⁸⁵⁸

Die Unterschiede in der Entwicklung der Völker werden als Hindernis für den Frieden verstanden, die durch die Liebe Gottes ausgeglichen werden sollen, sodass die Menschheit zu einer Familie zusammenwachsen kann.

Besonders starke Aussagen zum Thema Friede finden wir in den folgenden Gebetstexten. In der Messe „30. *Pro pace et iustitia servanda A*“ – „22a. Um Frieden und Gerechtigkeit A“ heißt es im Tagesgebet:

*Deus, qui pacificos revelasti filios tuos esse vocandos, praesta, quaesumus, ut illam instauremus sinder intermissione iustitiam, quae sola firmam pacem spondeat et veracem. Per Dominum.*⁸⁵⁹

Gütiger Gott, dein Sohn hat jene seliggepriesen und deine Kinder genannt, die für den Frieden wirken. Gib uns die Bereitschaft, immer und überall für die Gerechtigkeit einzutreten, die allein den wahren Frieden sichert. Darum bitten wir ...⁸⁶⁰

Das Gebet spielt deutlich auf Mt 5,9 an und nennt die Gerechtigkeit als die einzig wirksame Voraussetzung für den wahren bzw. festen (*firmam*) Frieden. Im Schlussgebet dieser Messe heißt es dann: „Erfülle uns mit dem Geist deiner Liebe, damit wir dem Frieden dienen, den uns Christus geschenkt hat.“⁸⁶¹ Friede wird hier dann einerseits als Geschenk Christi, andererseits als Aufgabe für die Christen verstanden.

Unter demselben Titel werden sowohl im deutschen wie auch im lateinischen Missale noch je zwei weitere mögliche Tagesgebet angegeben. Darin heißt es:

Deus, conditor mundi, sub cuius arbitrio omnium saeculorum ordo decurrit, adesto propitius invocationibus nostris et tranquillitatem pacis praesentibus concede temporibus, ut in laudibus misericordiae tuae incessabili exultatione

Allherrscher Gott, du hast die Welt geschaffen und ordnest ihren Lauf. Erhöre unser Gebet: Schenke unserer Zeit deinen Frieden und lass uns voll Freude deine Barmherzigkeit preisen. Darum bitten wir ...⁸⁶³

⁸⁵⁷ MR, 1130.

⁸⁵⁸ Messbuch 2, 1056.

⁸⁵⁹ MR, 1131.

⁸⁶⁰ Messbuch 2, 1057.

⁸⁶¹ Ebd., 1083; vgl. MR, 1132.

*laetemur. Per Dominum.*⁸⁶²

In der dritten Möglichkeit für das Tagesgebet wird Gott als der „Friede selbst“ bezeichnet.

*Deus pacis, immo pax ipsa, quem discordans animus non capit, quem mens cruenta non recipit, praesta, ut, qui concordantes sunt, boni perseverantiam teneant, qui discordantes sunt, mali oblivione sanentur. Per Dominum.*⁸⁶⁴

Herr, du bist der Gott des Friedens, du bist der Friede selbst; ein streitsüchtiges Herz versteht dich nicht, ein gewalttätiger Sinn kann dich nicht fassen. Gib, dass alle, die in Eintracht leben, im Frieden verharren und alle, die entzweit sind, sich wieder versöhnen. Darum bitten wir ...⁸⁶⁵

Die Bezeichnung „Gott des Friedens“ begegnet in Röm 15,33; 16,20; 1 Kor 14,33; 2 Kor 13,11; Phil 4,9; 1 Thess 5,23 und Hebr 13,20. In Eph 2,14 wird Jesus Christus als „unser Friede“ bezeichnet.

Das Gabengebet der Messe „22b. Um Versöhnung“ (*16. Pro reconciliatione*) lautet:

*Memorare, Domine, Filium tuum, qui est pax et reconciliatio nostra, mundi peccatum suo sanguine delevisse, et munera Ecclesiae tuae propitius aspiciens, da, ut, (gratiam huius temporis cum laetitia celebrantes,) libertatem Christi ad omnes possimus extendere. Qui vivit ...*⁸⁶⁶

Gedenke, Herr, dass dein Sohn unser Friede und unsere Versöhnung ist und dass er mit seinem Blut die Sünde der Welt abgewaschen hat. Nimm die Gaben deiner Kirche gnädig an (da wir diese Gnadenzeit voll Freude begehen) und hilf uns, die Freiheit Christi allen Menschen zu bringen. Darum bitten wir ...⁸⁶⁷

Christus wird als Friede und Versöhnung bezeichnet. Wie schon öfters begegnet uns hier der Friede als ein Titel für Christus. Als Gegenmacht zu Friede und Versöhnung erscheint die Sünde. Durch die Befreiung von der Sünde wird – diesem Text entsprechend – Versöhnung und Friede hergestellt.

Besondere Beachtung verdient das Messformular „23. Bei Krieg und Bürgerkrieg“ (*31. Tempore belli vel eversionis*). Für das Tagesgebet sind zwei Möglichkeiten angegeben. Die zweite Option lautet:

Deus, auctor pacis et amator, quem nosse vivere, cui servire regnare est, protege ab omnibus impugnationibus supplices tuas, ut, qui in de-

Allmächtiger Gott, du Urheber und Freund des Friedens, wer dich kennt, hat das Leben, wer dir dient, hat Anteil an deiner Herrschaft. Behüte

⁸⁶³ Messbuch 2, 1058.

⁸⁶² MR, 1132.

⁸⁶⁴ MR, 1133.

⁸⁶⁵ Messbuch 2, 1059.

⁸⁶⁶ MR, 1109.

⁸⁶⁷ Messbuch 3, 1085.

*fensione tua confidimus, nullias hostilitatis arma timeamus. Per Dominum.*⁸⁶⁸

uns in allen Gefahren (des Krieges) und schenke uns Frieden, damit wir keine Waffengewalt mehr zu fürchten brauchen. Darum bitten wir ...⁸⁶⁹

Gott wird als Liebhaber und als Urheber des Friedens bezeichnet und er wird um das Geschenk des Friedens angerufen. Krieg und Waffengewalt werden als grundsätzlich negativ und fürchtenswert beschrieben.

Im Gabengebet der Messe heißt es dann:

*Memorare, Domine, Filium tuum, qui est ipse pax, odia nostra suo sanguine peremisse, et, mala nostra propitiatus aspiciens, da, ut hominibus quos diligis pacem haec hostia cum tranquillitate restituat. Per Christum.*⁸⁷⁰

Gedenke, Herr, dass dein Sohn unser Friede ist und dass er durch sein Blut allen Hass ausgelöscht hat. Sieh an unser Elend und unsere Not. Du liebst die Menschen. Darum schenke ihnen wieder Frieden und Sicherheit durch das Opfer deines Sohnes Jesus Christus, der mit dir ...⁸⁷¹

Wieder wird Jesus als „unser Friede“ bezeichnet. Er habe durch sein Blut den Hass unter den Menschen beseitigt. Der Friede und die Sicherheit, um die gebetet wird, soll Gott durch das am Altar gefeierte Opfer seines Sohnes geben. Hier wird die Eucharistie als ‚Friedensopfer‘ verstanden.

Einen deutlichen Bezug zu einem aktuellen Thema des Zeitgeschehens hat die Messe „29. Für Flüchtlinge und Heimatvertriebene“ (32. *Pro profugis et exsulibus*). Besonders deutlich wird darin auch die Bitte um Frieden formuliert. Im Gabengebet wird Folgendes gesagt:

*Domine, qui tuum voluisti Filium ponere animam suam, ut in unum tuos dispersos filios congregaret, praesta, ut haec pacifica oblatio communionem obtineat animorum, et caritatem fraternitatis adaugeat Per Christum.*⁸⁷²

Herr, wir feiern das Opfer deines Sohnes, der sein Leben hingegeben hat, um Frieden zu stiften und deine Kinder aus der Zerstreuung zusammenzuführen. Schenke uns als Frucht dieses Opfers brüderliche Gesinnung und Gemeinschaft in der Liebe. Darum bitten wir ...⁸⁷³

Die deutsche Übersetzung des Messbuches gibt die lateinische Version ungenau wieder. Dort wird gesagt, dass Gottes Sohn sein Leben hingegeben hat, um die zerstreuten Kinder

⁸⁶⁸ MR, 1133.

⁸⁶⁹ Messbuch 2, 1060.

⁸⁷⁰ MR, 1134.

⁸⁷¹ Messbuch 2, 1060.

⁸⁷² MR, 1135.

⁸⁷³ Messbuch 2, 1070.

Gottes in eine Einheit hinein zu sammeln und es wird darum gebetet, dass durch das Friedensopfer (*pacifica oblatio*), das gefeiert wird, Gemeinschaft des Lebens bewahrt und brüderliche Liebe vermehrt werden soll.

Als letztes Beispiel möchte ich hier noch das Schlussgebet der Messe „45. Für die, die uns Böses tun“ (42. *Pro affligentibus nos*) erwähnen. Es lautet:

*Per haec pacis nostrae mysteria, da nos, Deus, cum omnibus esse pacificos, et eos qui nobis adversantur tibi gratos efficere, nobisque placatos. Per Christum.*⁸⁷⁴

Allmächtiger Gott, das Sakrament des Friedens mache uns zu Menschen, die sich darum mühen, mit allen in Frieden zu leben. Gib, dass auch jene, die uns feind sind, sich mit uns versöhnen und dir in Liebe dienen. Darum bitten wir ...⁸⁷⁵

Die Eucharistie wird hier als Sakrament des Friedens, eigentlich ‚unseres Friedens‘ (*pacis nostrae mysteria*), bezeichnet. Die Mitfeier soll sich dahingehend auswirken, dass die, die hier beten, mit allen Menschen in Frieden leben können.

Es bedurfte jeweils eines Weltkrieges, um die Friedensbemühungen zu intensivieren. So wurde 1919 in Deutschland der „Friedensbund deutscher Katholiken“⁸⁷⁶ gegründet. Ab 1948 wurde diese Bewegung dann Teil der „Internationalen Katholischen Friedensbewegung Pax Christi“, die heute in 25 Ländern besteht und sich durch Initiativen zur Völkerverständigung, der Versöhnung, Friedenserziehung und für Gewaltfreiheit, Menschenrechte und Abrüstung einsetzt.⁸⁷⁷ Am 11. April 1963 veröffentlichte Papst JOHANNES XXIII. die Enzyklika „*Pacem in terris*“, die auch als Reaktion auf die ‚Kubakrise‘ zu sehen ist und in der er eindringlich zu Frieden aufrief.⁸⁷⁸ 1967 wurde ein Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden ins Leben gerufen. Seit 1968 wird der 1. Jänner, das Hochfest der Jungfrau und Gottesmutter Maria, in der katholischen Weltkirche auch als „Weltfriedenstag“ begangen. Jedes Jahr wird dazu eine Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag veröffentlicht, in der klar und deutlich für den Frieden eingetreten wird.⁸⁷⁹

An der klaren Haltung der Kirche für den Frieden ließ auch Papst FRANZISKUS keinen Zweifel, als er während einer Pressekonferenz während seines Rückfluges von Armenien

⁸⁷⁴ MR, 1144.

⁸⁷⁵ Messbuch 2, 1087.

⁸⁷⁶ Vgl. HOPPE, Thomas, Art. Friedensbewegung, in: LThK³ IV, 141f.

⁸⁷⁷ Vgl. ÖHLSCHLÄGER, Rainer, Art. Pax-Christi-Bewegung, in: LThK³ VII, 1535.

⁸⁷⁸ JOHANNES XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* vom 11. April 1963, in: AAS 55 (1963) 257–304.

⁸⁷⁹ Vgl. JÜRGENS, Burkhard – LUKASSEK, Agathe, Beten für den Planeten. URL: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/beten-fur-den-planeten> [Abruf: 25. Oktober 2016].

nach Rom am 26. Juni 2016 sagte, dass die Kirche sogar „um Entschuldigung bitten muss, weil sie so viele Waffen gesegnet hat“⁸⁸⁰.

5.6 Schlussfolgerungen

Die Untersuchung von Gebeten im Römischen Messbuch, die um Frieden bitten, hat signifikante Unterschiede zwischen den Texten des älteren und des neueren Messbuches deutlich werden lassen. Die älteren Gebete verstehen Frieden eher in der Hinsicht, dass Gott den Betenden helfen möge, die Feinde, die teilweise als ‚rohe Heiden‘ verstanden werden, zu besiegen. Ein gewisses ‚Gut-Böse-Schema‘ ist in diesen Texten enthalten. Die Betenden beten für die, die zum Teil als Kämpfer und Verteidiger Gottes verstanden werden und gegen böse, wilde und heidnische Feinde zu kämpfen haben. Der Krieg wird als ein Übel empfunden, das durch den Sieg in diesem Krieg überwunden werden kann. Vielfach kann man diese Gebete zwar als Gebete um Frieden verstehen, aber um diesen Frieden wird gebetet, indem ‚gegen die Feinde‘ gebetet wird. Friede wird verstanden als ein Sieg gegen die (heidnischen) Feinde. Diese Texte spiegeln die Erfahrung von Krieg in der Entstehungszeit der jeweiligen Texte wider.

Demgegenüber wird der Friede in den entsprechenden Gebeten des neueren Messbuches noch deutlicher als eine Gabe von Gott beziehungsweise als eine Gabe, die Jesus Christus erworben hat, verstanden. Jesus hat sein Leben hingegeben, „um Frieden zu stiften“ und Einheit zu schenken. Jesus wird selbst als „unser Friede“ angesprochen. Die Eucharistie wird demgemäß als „Friedensopfer“ (*pacifica oblatio*) und als „Sakrament unseres Friedens“ (*pacis nostrae mysteria*) verstanden und bezeichnet.

Bei diesen Gebeten geht es nicht um einen Sieg gegen die Feinde, sondern um den Frieden als eine Gabe Gottes und um eine Versöhnung der Feinde in Jesus Christus.

Entscheidend für ein Umdenken in den Vorstellungen von Frieden waren die Erfahrungen zweier Weltkriege, die sich in der Art der Kriegsführung und in deren Auswirkungen stark von den Erfahrungen von Kriegen des Mittelalters unterschieden haben. Eine Analyse des historischen Hintergrundes, vor dem die Friedensgebete im neueren Messbuch entstanden sind, bestätigt das. Die Aussagen über Krieg und Frieden im Zweiten Vatikanischen Konzil, die der Neuformulierung der neueren Gebete im Römischen Messbuch vorausgegangen

⁸⁸⁰ FRANZISKUS, Pressekonferenz des Heiligen Vaters auf dem Rückflug von Armenien, 26. Juni 2016. URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html [Abruf: 24. Oktober 2016].

sind, sind nach der traumatischen Erfahrung zweier Weltkriege entstanden und vor dem Hintergrund der Spannungen des sogenannten ‚Kalten Krieges‘ zu verstehen. Diese Erfahrungen und die eindeutigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben zu einer deutlichen Friedenshaltung der Kirche geführt, die auch in den liturgischen Gebeten klaren Ausdruck gefunden hat.

6. Friede als Begriff im Umfeld von Sterben, Tod und eschatologischer Hoffnung

Das Phänomen des Todes lässt den Menschen seine Kreatürlichkeit und Endlichkeit besonders deutlich erfahren. Die Frage nach dem Schicksal der Verstorbenen ist von zentraler Bedeutung für den Menschen und für sein Selbstverständnis und wird in allen Religionen thematisiert. Riten und Gebete, die im Umfeld des Todes stehen, sind wesentliche Bereiche, die für das Verstehen einer Religion notwendig sind.⁸⁸¹

Dem Tod kann man sich auf unterschiedliche Weise annähern: Philosophisch, theologisch, religionswissenschaftlich, soziologisch etc.⁸⁸² Rein medizinisch ist der Tod ein irreversibler Ausfall sämtlicher Funktionen des Gehirns. Eine Rückkehr zu menschlichem Leben ist ab diesem Zeitpunkt nicht mehr möglich (Hirntod). Mit dem Hirntod, ist das Sterben des Menschen abgeschlossen und endgültig. Ab diesem Zeitpunkt beginnt die Verwesung des Leibes durch das Absterben der Körperzellen.⁸⁸³

„Der Mensch ist das einzige Wesen auf der Erde, das jederzeit um seinen Tod zu wissen vermag.“⁸⁸⁴ Tot sein bedeutet, „aus allen zwischenmenschlichen Beziehungen herausgefallen“ zu sein.⁸⁸⁵ Der Tod macht unfähig zu Beziehungen zu Lebenden in Form der Lebenden. Er isoliert. „Das Wesen des Todes ist Beziehungslosigkeit.“⁸⁸⁶ Er ist ein „Raum der Kommunikationslosigkeit“⁸⁸⁷. Eine intensive Diskussion beschäftigt sich seit Jahren mit der Frage nach einem Sterben in Würde.⁸⁸⁸ Für Menschen im Sterbeprozess spielen Angst, Isolierung, Zorn und Depression, aber auch Hoffnung, Zustimmung und Annehmen eine große Rolle.⁸⁸⁹ Der Tod ist der Ernstfall des Lebens.

⁸⁸¹ Vgl. VÖLP, Ulrich, Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 65), Leiden – Boston, 2002; HELLER, Birgit – WINTER, Franz (Hgg.), Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne, Berlin u. a. 2007.

⁸⁸² Vgl. SCHWARTLÄNDER, Johannes (Hg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976; vgl. HASENFRATZ, Hans-Peter u. a., Art. Tod, in: TRE XXXIII, 579–638.

⁸⁸³ Vgl. KRÖNER, Hans-Peter, Art. Sterben, II. Medizinisches, in: LThK³ IX, 983; vgl. KÜNG, Hans, Ewiges Leben?, München 2002, 34–36.

⁸⁸⁴ SCHERER, Georg, Art. Tod, II. Philosophisch-anthropologisch, in: LThK³ IX, 66–68, hier: 66.

⁸⁸⁵ Ebd., 67.

⁸⁸⁶ RATZINGER, Joseph, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 10: Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, Freiburg – Basel – Wien 2012, 30–237, hier: 104.

⁸⁸⁷ Ebd., 113.

⁸⁸⁸ Vgl. SCHWARTLÄNDER, Johannes, Der Tod und die Würde des Menschen, in: DERS. (Hg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976, 14–33.

⁸⁸⁹ Vgl. KÜBLER-ROSS, Elisabeth, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart – Berlin 1974.

6.1 Tod und Auferstehung im Neuen Testament

Die religiöse Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod war im jüdisch-christlichen Raum mit der Hoffnung auf Frieden verbunden. Die Hoffnung auf Auferstehung wollte die „Überzeugung zum Ausdruck bringen, dass Gott die in der Heils- und Offenbarungsgeschichte implizierte Verheißung allumfassenden „shaloms“ – Frieden, Gerechtigkeit, Glück, Leben in Fülle – auch gegen die Mächte des Todes und der zerstörerischen Sünde verwirklichen und den Einzelnen wie die die ganze Schöpfung zur Vollendung führt.“⁸⁹⁰

Die Aussagen zum Tod und dem, was danach erwartet wird, sind in der Bibel und auch im Neuen Testament sehr vielfältig. Das Neue Testament geht davon aus, dass der Tod durch die Sünde Adams in die Welt gekommen ist. „Der Lohn der Sünde ist der Tod.“ (Röm 6,23) „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.“ (1 Kor 15,22) „Wer einen Sünder, der auf Irrwegen ist, zur Umkehr bewegt, der rettet ihn vor dem Tod und deckt viele Sünden zu.“ (Jak 5,20)⁸⁹¹

Die Erlösung durch Jesus Christus besteht aber gerade in der Befreiung vom Tod, dadurch, dass er selbst den Tod auf sich genommen und durch seine Auferstehung überwunden hat.⁸⁹²

Auferstehung und ewiges Leben über den Tod hinaus sind zentrale Themen in der Verkündigung Jesu. Die Hoffnung auf Leben kommt in den Texten des Neuen Testamentes deutlich zum Ausdruck.⁸⁹³ Als mächtiger als der Tod erweist sich Jesus in Mk 5,35-43 (Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers Jairus), in Lk 7,11-17 (Auferweckung eines jungen Mannes in Nain) und in Joh 11,1-44 (Auferweckung des Lazarus). Schließlich überwindet Jesus Christus den Tod durch seine Auferstehung. Dabei geht es „nicht um eine Rückkehr eines Toten in diese Welt (er wäre dann erneut dem Gesetz des Todes ausgeliefert), sondern um die endgültige Überwindung des Todes (vgl. Röm 6,9; Apg 13,34). Der von den Toten auferweckte Gekreuzigte ist ein für alle Mal der Macht des Todes ent-rissen und unterliegt nicht mehr den Bedingungen dieser Welt“⁸⁹⁴.

Mit Jesus erwachen auch die aus dem Tod, die zu ihm gehören (Mt 27,52f.). Aus dem paulinischen Schrifttum sei besonders auf 1 Thess 4,13-18 und 1 Kor 15,1-58 verwiesen.

⁸⁹⁰ GRESHAKE, Gisbert – KREMER, Jacob, *Resurrectio Mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986, 256.

⁸⁹¹ Zum Zusammenhang von Sünde und Tod, siehe: GRESHAKE – KREMER, *Resurrectio Mortuorum*, 83–102.

⁸⁹² Vgl. ebd., 102–111.

⁸⁹³ Vgl. MÄRZ, Claus-Peter, *Hoffnung auf Leben*. Die biblische Botschaft von der Auferstehung, Stuttgart 1995.

⁸⁹⁴ Ebd., 10.

„Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen.“ (1 Thess, 4,14) „Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen. Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als Erster der Entschlafenen. Da nämlich durch einen Menschen der Tod gekommen ist, kommt durch einen Menschen auch die Auferstehung der Toten.“ (1 Kor 15,17-21) Der Tod gilt als Feind, der von Gott entmachtet wird (1 Kor 15,26). Die prophetischen Worte aus Jes 25,8: „Er beseitigt den Tod für immer. Gott, der Herr, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht.“ und Hos 13,14: „Aus der Gewalt der Unterwelt sollte ich dich befreien? Vom Tod sollte ich dich erlösen? Tod, wo sind deine Seuchen? Unterwelt, wo ist dein Stachel?“ sieht Paulus in Christus erfüllt: „Denn dieses Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit. Wenn sich aber dieses Vergängliche mit Unvergänglichkeit bekleidet und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit, dann erfüllt sich das Wort der Schrift: Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15,52-55)

„Paulus erhoffte, predigte und verteidigte eine persönliche ‚Auferstehung von den Toten‘ nicht als radikale Neuschöpfung aus dem Nichts, sondern als Lebendigmachung und Verwandlung des verstorbenen irdischen ‚Leibes‘, das heißt der personalen, leibhaftigen Existenz.“⁸⁹⁵

Hebr 2,14f. beschreibt Jesus Christus als den, der den entmachtet hat, der Gewalt über den Tod hat und der die, die in „Furcht vor dem Tod ihr Leben lang der Knechtschaft verfallen waren“, befreit. Die an Christus Glaubenden sind von der Angst vor dem Tod befreit.⁸⁹⁶

In der Präfation für die Verstorbenen I heißt es dazu:

„*Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur, et, dissoluta terrestri huius incolatus domo, aeterna in caelis habitatio comparatur.*“⁸⁹⁷ – „Deinen Gläubigen, Herr, wird das Leben gewandelt, nicht vernichtet, und wenn dieses irdische bewohnte Haus aufgelöst wird, ist uns eine ewige Heimat in den Himmeln bereitet.“⁸⁹⁸

⁸⁹⁵ Ebd., 42.

⁸⁹⁶ Vgl. MÄRZ, Claus-Peter, Art. Tod, IV. Biblisch-theologisch, 2. Neues Testament, in: LThK³ IX, 70–72; zur Theologie des Todes im Neuen Testament: vgl. RATZINGER, Eschatologie, 112–119.

⁸⁹⁷ MR, 563.

⁸⁹⁸ Vgl. die Übersetzungen in: Messbuch 2, 453, und: Schott (1962), 490.

Gott hat in Sachen des Menschen diesen ersten Eingriff getan, die Verfügung des Todes. Er hat einen zweiten Eingriff hinzugefügt, der den ersten nicht aufhebt, aber von innen her verwandelt – er ist selbst gestorben, gestorben, um aufzuerstehen und damit einen neuen Anfang zu gründen. Gott zerbricht, aber nicht um zu zerbrechen, sondern um Neues zu formen. [...] Tod ist begonnene Auferstehung, das Furchtbare des Todes die Geburtswehen eines neuen Lebens.⁸⁹⁹

6.2 Das Gedenken an die Toten in der frühen Kirche

Sterben und Tod ist in allen Religionen mit Gebeten und Riten umgeben. Diese sind abhängig vom den jeweiligen Jenseitsvorstellungen.⁹⁰⁰ Auch im Christentum spielen sie von Anfang an eine wesentliche Rolle. „Anfangs bestimmt Danksagung für das Leben in Christus eines Verstorbenen das christliche Totengedächtnis. Mit der sich entfaltenden Eschatologie wandelt sich der Dank stärker zum fürbittenden Gebet und zum Opfer.“⁹⁰¹ Antike Totenmähler waren Ausdruck der Gemeinschaft und der Einheit zwischen lebenden und verstorbenen Mitgliedern einer Familie. Von den frühen Kirchenvätern werden sie zunächst kritisch bewertet, dann aber spätestens seit dem sechsten Jahrhundert mehr und mehr in die Eucharistiefeyer einbezogen.⁹⁰² Frühe Hinweise für das Gebet für Verstorbene im Rahmen der Eucharistiefeyer finden wir unter anderem bei Cyrill von Jerusalem: „Dann gedenken wir auch noch der Entschlafenen; [...] denn wir glauben, dass es (das Gebet) den Seelen, für die wir beten, dann den größten Nutzen bringt, wenn das heilige, unheimliche Opfer vorliegt.“⁹⁰³ Monika, die Mutter Augustins, bittet vor ihrem Tod, dass man am Altar des Herrn ihrer gedenkt: „*ad domini altare memineritis mei.*“⁹⁰⁴ Das wird dann auch getan und zwar – wie es Brauch war – noch vor der Bestattung des Leibes: Neben dem noch

⁸⁹⁹ RATZINGER, Joseph, Zur Theologie des Todes, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 10: Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, Freiburg – Basel – Wien 2012, Freiburg – Basel – Wien 2012, 296–309, hier: 303.

⁹⁰⁰ Vgl. HUTTER, Manfred – HELLER, Birgit – FIGL, Johann, Jenseitsvorstellungen, in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck – Wien, 2003, 628–650; HOFFMANN, Paul, Die Toten in Christus, Münster 1966, 25–174; KÜNG, Ewiges Leben?, 65–96.

⁹⁰¹ BÄRSCH, Jürgen, I. Westkirche, in: Art. Totengedächtnis, in: LThK³ IX, 126.

⁹⁰² GESSEL, Wilhelm, Bestattung und Todesverständnis in der Alten Kirche. Ein Überblick, in: BECKER, Hansjakob – EINIG, Bernhard – ULLRICH, Peter-Otto (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium Bd. 1 (Pietas Liturgica 3), St. Ottilien 1987, 535–566, hier: 558–565.

⁹⁰³ CYRILL VON JERUSALEM, Cat. Myst. V. 9 (FC 7, 153; Georg RÖWEKAMP); auch: CHRYSOSTOMOS, In Phil. Hom. III, 4 (PG 62, 203f.).

⁹⁰⁴ AUGUSTINUS, Confessiones, Lib. 9,11,27 (FLASCH 444).

offenen Grab wird das „Opfer unserer Erlösung“ dargebracht (*offerretur pro ea sacrificium pretii nostri*).⁹⁰⁵

Das Sakrament der Einheit, das die Eucharistie ist und das die Einheit mit dem Leib Christi und so auch untereinander stiftet, schließt die Verstorbenen mit ein. „Die Seelen der verstorbenen Frommen sind mitnichten getrennt von der Kirche, die ja gegenwärtig auch Reich Christi ist; sonst würde am Altare Gottes nicht ihr Gedächtnis in Gemeinschaft des Leibes Christi gefeiert werden.“⁹⁰⁶

Die Bedeutung des Friedens im Bereich von Tod und Sterben in der frühen Kirche lässt sich an zahlreichen Grabinschriften ablesen.⁹⁰⁷

6.3 Sterben, Tod und eschatologische Hoffnung in den Texten der römischen Liturgie

Wir werden uns nun die Gebete des Römischen Ritus genauer ansehen, die den Begriff Frieden und auch Ruhe und Schlaf verwenden, um das Sterben und den Tod zu beschreiben, und auch solche Texte, die ‚Frieden‘ als Beschreibung für das verwenden, was die Betenden nach dem Tod für die, für die sie beten, erhoffen.

6.3.1 Commendatio morientium – Die kirchlichen Sterbegebete

Der Zusammenhang von Tod und den Begriffen Ruhe, Schlaf und Frieden kommt im *Commendatio morientium* (bis 1972 *Commendatio animae*), den kirchlichen Sterbegebeten, zum Ausdruck.⁹⁰⁸

Der Priester sagt beim Eintritt in das Haus des Sterbenden gemäß Lk 10,5: „Der Friede sei mit diesem Haus.“

Die Sterbegebete enthalten dann folgende Aussagen: zur „christlichen Seele“ des Sterbenden wird gesagt: „Heute noch sei dir im Frieden deine Stätte bereitet, deine Wohnung im

⁹⁰⁵ Ebd., Lib. 9,12,32 (FLASCH 452).

⁹⁰⁶ DERS., *De civ. Dei* XX, 9, in: PERL, Carl Johann (Hg.), *Der Gottesstaat, De Civitate Dei 2* (Aurelius Augustinus' Werke), Paderborn u. a. 1979, 557.

⁹⁰⁷ Vgl. HAMMAN, Adalbert Gautier, *Das Gebet der Alten Kirche (Traditio Christiana 7)*, Bern u. a. 1989, 160f.

⁹⁰⁸ Vgl. KACZYNSKI, Reiner, Art. *Commendatio morientium*, in: LThk³ II, 1273; DERS., Art. *Sterbeliturgie*, in: LThk³ IX, 981f.; DERS., *Sterbe- und Begräbnisliturgie*, in: KLEINHEYER, Bruno – VON SEVERUS, Emmanuel – KACZYNSKI, Reiner (Hgg.), *Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe- und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus (Gottesdienst der Kirche 8)*, Regensburg 1984, 190–232, hier: 214f.

heiligen Sion“⁹⁰⁹. Aufgenommen ist mit dem „heute noch“ das Wort Jesu an den einen der beiden Verbrecher, der neben ihm gekreuzigt wird: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.“ (Lk 23,43) Das Mit-Jesus-im-Paradies-Sein wird gedeutet als „im Frieden“ sein. Gesprochen wird auch von einer Wohnung. Hier klingt Joh 14,2 an: „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten?“ Schließlich wird „Sion“ erwähnt. Gemeint ist hier sicher Jerusalem selbst. Damit ist hier auf die alte Antiphon „In Paradisum“ angespielt, die wiederum davon spricht, dass der Verstorbene von den Engeln ins Paradies geführt werden möge und dass die Märtyrer ihn aufnehmen und in die himmlische Stadt Jerusalem führen mögen. Hier steht das Wort von der himmlischen Stadt Jerusalem in Offb 21,10 im Hintergrund.

Weiter unten wird gebetet: „Erbarme dich, o Herr, seiner (ihrer) Seufzer; erbarme dich seiner (ihrer) Tränen! Nur auf deine Barmherzigkeit setzt er sein (sie ihr) Vertrauen, so nimm ihn (sie) auf in das Geheimnis deiner Versöhnung.“⁹¹⁰

Zusammen finden das Gebet des Sterbenden unter Seufzen und mit Tränen und das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit Erwähnung. Dieses gemeinsam soll dazu führen, dass der Sterbende Aufnahme finde in dem Geheimnis von Gottes Versöhnung. Der Mensch braucht Versöhnung mit Gott. Aus der Unversöhntheit heraus erhofft er sich Versöhnung. Im Hintergrund steht Röm 5,10: „Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Gottes Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben.“ Die Sünde ist Ursache für das Nicht-versöhnt-Sein mit Gott – Paulus spricht von „Feindschaft“. Der Tod Jesu bringt die Versöhnung mit Gott für jene, die an diesem Geheimnis Anteil haben. Die Versöhnung kann man „jetzt schon“ durch Jesus Christus empfangen. (Röm 5,11)

Weiter heißt es in den Sterbegebeten:

Wenn also deine Seele den Leib verlässt, soll der strahlende Chor der Engel ihr entgegeneilen; der richtende Rat der Apostel soll dir nahen; das triumphierende Heer der weißgewandeten Märtyrer dir entgegenkommen; die liliengleiche Schar der lichten Bekenner dich

⁹⁰⁹ PRIESTERBRUDERSCHAFT ST. PETRUS (Hg.), Kleines Rituale nach der außerordentlichen Form des römischen Ritus, Thalwil 2013, 73; vgl. Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Freiburg i. Br. u. a. ³2002, 113–140; (ERZ-)BISCHÖFE DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS – DER BISCHOF VON BOZEN-BRIXEN (Hgg.), Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Stuttgart – Wien 2013, Nr. 608.

⁹¹⁰ PRIESTERBRUDERSCHAFT ST. PETRUS (Hg.), Kleines Rituale, 74.

umgeben; der jubelnden Jungfrauen Reigen dich empfangen; und die Umarmung seligen Friedens soll dich umschließen in der Patriarchen Schoß.⁹¹¹

Ein Anklang an die Antiphon „*In paradisum*“ ist unüberhörbar. Daneben finden sich hier zahlreiche biblische Bilder, auf die wir an dieser Stelle nicht näher einzugehen brauchen. Für uns von Interesse ist die „Umarmung seligen Friedens“, die den Sterbenden „in der Patriarchen Schoß“ umschließen solle.

Das Wort von „Abrahams Schoß“, das seinen Ursprung in der Erzählung vom reichen Mann und vom armen Lazarus in Lk 16,19-31 hat (vgl. auch Num 11,12), ist hier ausgeweitet in „der Patriarchen Schoß“. Möglicherweise spielt bei dieser Ausweitung auch Mt 22,31f. eine Rolle: „Habt ihr im Übrigen nicht gelesen, was Gott euch über die Auferstehung der Toten mit den Worten gesagt hat: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist doch nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden.“ Der Auferstehungsglaube und die „Patriarchen“ sind hier erwähnt.

Das Thema Friede ist mit Abraham in Gen 13,7-13 verbunden, wo er als der Friedliebende und als Friedensstifter dargestellt wird, nachdem zwischen seinen Hirten und denen des Lot ein Streit ausbrach, da das Land für beide zu klein wurde.

Mt 8,11f. und Lk 13,28f. erwähnen Abraham im Zusammenhang mit der Eschatologie. Er erscheint in diesem Zusammenhang jeweils als Teilnehmer am eschatologischen Gastmahl im Gottesreich. In diesen beiden Stellen werden ebenfalls Isaak und Jakob genannt. Deshalb ergibt sich ein Ausgangspunkt für die Nennung von der „Patriarchen Schoß“. Gemeint wäre dann der Schoß Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Diese Erwähnung des Schoßes Abrahams, zum Teil ergänzt durch Isaak und Jakob, findet sich vor allem im Osten. Pseudo-Dionysios Areopagita spricht in seinem Werk *De ecclesiastica hierarchia* vom „Schoß Abrahams, Isaaks und Jakobs“ als dem „Ort, von dem Wehe, Leid und Seufzer gewichen sind“⁹¹².

Das Bild findet dann weite Verbreitung, auch auf Grabinschriften und in verschiedenen Gebeten, vor allem in der koptischen, aber auch in anderen liturgischen Traditionen. Es weckt Assoziationen mit dem Bild von Kindern, die auf dem Schoß ihrer Eltern lieblich, getröstet und geborgen werden und wird als ein Motiv für das Paradies selbst verwendet. Das Schoß-Motiv beschreibt dann „den Ort der ewigen Glückseligkeit, der näher beschrie-

⁹¹¹ Ebd.

⁹¹² „κόλπους Ἀβρααμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακώβ ἐν τόπῳ, οὗ ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λῆπη καὶ στεναγμός.“ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, 7, 4 (MÜHLENBERG 125).

ben wurde mit Wendungen wie ‚Land des Lebens (der Lebenden)‘, ‚Ort des Lichts‘, ‚Ort der Erquickung‘, ‚Ort der Ruhe und des Friedens‘, ‚Gemeinschaft der Heiligen (Frommen, Gerechten)‘⁹¹³.

In einer Version der Antiphon *In paradisum* wird auf die biblische Geschichte von Lazarus, der in den Schoß Abrahams getragen wurde, Bezug genommen:

*In paradisum deducant te angeli;
in tuo adventu suscipiant te martyres,
et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem.
Chorus angelorum te suscipiat,
et cum Lazaro, quondam paupere,
aeternam habeas requiem.*⁹¹⁴

Anstelle von ‚Abrahams Schoß‘ ist hier ‚*requies aeterna*‘ eingesetzt.⁹¹⁵

Die Assoziierung von ‚Schoß Abrahams‘ mit dem eschatologischen Reich wird an der Antiphon *Subvenite sancti Dei* deutlich, die nach dem Verscheiden eines Menschen zu beten ist:

*Subvenite sancti Dei,
occurrite angeli Domini:
suscipientes animam eius:
offerentes eam in conspectu Altissimi.
Suscipiat te Christus qui vocavit te
et in sinum Abrahae angeli deducant te.
Requiem aeternam dona ei, Domine,
et lux perpetua luceat ei.*⁹¹⁶

Kommt, ihr Heiligen Gottes,
eilt ihm (ihr) entgegen, Engel des Herrn,
nehmt seine (ihre) Seele auf; führt sie vor das
Antlitz des Höchsten.
Christus nehme dich auf, der dich berufen hat,
und in Abrahams Schoß mögen die Engel dich
führen.
Herr, gib ihm (ihr) die ewige Ruhe,
und das ewige Licht leuchte ihm (ihr).⁹¹⁷

Deutlich wird hier auf Lk 16,19-31 Bezug genommen. Interessant ist, dass das deutsche Rituale den Text wiedergibt und dabei anstelle von ‚Abrahams Schoß‘ einfach ‚Himmelreich‘ setzt: ‚Christus nehme dich auf, der dich berufen hat, und in das Himmelreich sollen Engel dich geleiten.‘⁹¹⁸

⁹¹³ ÜHLEIN, Hermann, Mysterion an den heiligen Entschlafenen. Das Begräbnisritual bei Dionysius Areopagita, in: BECKER, Hansjakob – EINIG, Bernhard – ULLRICH, Peter-Otto (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium Bd. 2 (Pietas Liturgica 4), St. Ottilien 1987, 1043–1086, hier: 1072, Exkurs: ‚Der Schoß Abrahams‘: 1071–1075.

⁹¹⁴ Ordo Exsequarium, Vatikanstadt 1969, 23.

⁹¹⁵ Vgl. STAERK, Willy, Art. Abrahams Schoß, in: RAC I, 27f.

⁹¹⁶ Ordo Exsequarium, Vatikanstadt 1969, 22.

⁹¹⁷ Eigene Übersetzung.

⁹¹⁸ Die Feier der Krankensakramente, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 133; vgl. auch: Gotteslob² 608,4.

Beim Hinscheiden soll man beten: „Iesu, María, Ioseph, in pace vobiscum dormiam et requiescam.“⁹¹⁹ – „Jesus, Maria, Joseph, mit euch lasst mich in Frieden schlafen und ruhen.“⁹²⁰

Die gemeinsame Erwähnung von Frieden, schlafen und ruhen im Zusammenhang mit dem Tod wird uns noch öfters begegnen.

Häufig erscheint auch schon in den Sterbegebeten der Versikel: „Requiescat in pace.“ – Ruhe in Frieden.

6.3.2 Das Begräbnisrituale

Der Hauptfokus dieser Arbeit liegt auf den Texten der Eucharistiefeier. Dennoch wollen wir in diesem Kapitel einen kurzen Blick auf die Texte bei Begräbnisfeiern werfen. Für den Verstorbenen wird intensiv um Befreiung von Schuld und um Erlösung gebetet.⁹²¹ Am Grab spricht der Vorsteher, nachdem er ein Kreuzzeichen über das Grab gemacht hat, zu dem Leichnam des Verstorbenen: „Der Friede sei mit dir.“⁹²² Dieser Vers wird zudem bei einer Begleitung von Trauernden, wenn kein kirchliches Begräbnis möglich ist, gesprochen. In der Regel also bei Beerdigungen von Personen, die formal aus der Kirche als öffentlicher Körperschaft ausgetreten sind. In diesem Zusammenhang hat dieser „Friede“, der zugesagt wird, auch ekklesiale Bedeutung, da er auch den Frieden mit der Kirche meint.⁹²³ In dem Fürbittformular dieser Begleitung von Trauernden wird für den Verstorbenen gebetet: „Komm N. in deiner Liebe entgegen und schenke ihm/ihr deinen Frieden.“⁹²⁴

Das Rituale bietet eine alternative Formulierung des Schlussversikels. Dieser lautet dann: „Lass sie leben in deinem Frieden.“ Worauf die Gemeinde mit „Amen“ antwortet.⁹²⁵

Nur mehr als eine Möglichkeit ist die aus dem siebten oder achten Jahrhundert stammende Antiphon *In paradisum* erhalten geblieben. Dieser Text nimmt das Friedensthema durch die Stadt Jerusalem auf. Sie kann in der Kirche vor dem Auszug zum Grab gebetet werden: *In paradisum deducant te angeli: in tuo ad-* Zum Paradies mögen Engel dich geleiten, die

⁹¹⁹ HAMMAN, Gebet der alten Kirche, 79.

⁹²⁰ Eigene Übersetzung.

⁹²¹ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier, Einsiedeln u. a. 1972, 39f.; LITURGIEREFERAT DER ERZDIÖZESE WIEN (Hg.), Manuale für die Begräbnisfeier, Wien 2008, 14; vgl. zum Ganzen: KACZYNSKI, Sterbe- und Begräbnisliturgie, 222–224.

⁹²² Kirchliche Begräbnisfeier, 67.

⁹²³ Manuale, 174.

⁹²⁴ Ebd., 171.

⁹²⁵ Ebd., 211.

*ventu suscipiant te martyres, et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem.*⁹²⁶ heiligen Märtyrer mögen dich begrüßen und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem.⁹²⁷

Im deutschen Begräbnisrituale ist die Antiphon noch durch „Die Chöre der Engel mögen dich empfangen, und durch Christus, der für dich gestorben ist, soll ewiges Leben dich erfreuen“ erweitert.⁹²⁸

Bei einem Wortgottesdienst mit einer Gemeinde, der die Liturgie vertraut ist, lautet das Gebet am Beginn: „... Gib ihm (ihr) den Frieden, den unsere Welt nicht geben kann und nimm ihn (sie) auf in die Gemeinschaft der Heiligen. Darum bitten wir durch Christus ...“⁹²⁹ Dieses Gebet ist auch bei den Formularen „Bei Tod durch Drogen“⁹³⁰ und „Bei Tod durch Suizid“⁹³¹ vorgeschrieben. Vermutlich weil bei diesen beiden Formen des Todes der Unfriede des irdischen Lebens besonders deutlich ist und die Hoffnung auf Frieden durch dieses Gebet gut zum Ausdruck kommt.

Wird ein Katechumene zu Grabe getragen, lautet der entsprechende Teil der Eröffnungsgebet: „... Öffne ihm (ihr) nun das Tor zum ewigen Leben und schenke ihm (ihr) Frieden und Heimat bei dir.“⁹³²

Bei den Kyrierufen während der Beerdigung eines ungeborenen Kindes wird der Herr so angerufen: „Du bist der Spender des Friedens.“⁹³³

Die möglichen Lesungen bieten unter anderem Weish 3,1-9 mit V. 3: „... sie (die Verstorbenen) aber sind in Frieden.“⁹³⁴ Und auch Offb 14,13: „... sie (die Verstorbenen) sollen ausruhen von ihren Mühen ...“⁹³⁵ Ps 122 behandelt das Jerusalem-Thema und das Nunc dimittis Lk 2,29-32, „Nun lässt du Herr, deinen Knecht in Frieden scheiden“, ist ein möglicher Text während des Wortgottesdienstes.⁹³⁶

⁹²⁶ Vgl. Ordo Exsequiarum, Vatikanstadt 1969, 23; in der deutschen Ausgabe ist die lateinische Version nicht enthalten.

⁹²⁷ Kirchliche Begräbnisfeier, 64.

⁹²⁸ Ebd.

⁹²⁹ Manuale, 33.

⁹³⁰ Ebd., 72.

⁹³¹ Ebd., 80.

⁹³² Ebd., 139.

⁹³³ Ebd., 153.

⁹³⁴ Kirchliche Begräbnisfeier, 127.

⁹³⁵ Ebd., 135.

⁹³⁶ Ebd., 182.

6.3.3 In der außerordentlichen Form des Römischen Ritus

In dieser älteren Form des Römischen Ritus wird in den Gebeten, die das Thema Sterben und Tod umgeben, der Friede vor allem durch die im selben thematischen Umfeld stehenden Begriffe Ruhe, Schlaf bzw. ruhen und schlafen aufgegriffen. Ein häufiges Motiv ist die Bitte um Vergebung der Sünden des Verstorbenen.

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Gebete der Messe bei der Weihe eines Friedhofs und bei der Messe für die auf dem Friedhof Ruhenden.

Bevor wir uns diese Gebete näher ansehen, scheint eine kurze Bemerkung zum deutschen Wort „Friedhof“ angebracht zu sein. Ursprünglich dürfte ein mittelhochdeutscher *vrithof* oder ein althochdeutscher *fridhof* einen abgegrenzten, eingezäunten, eingehegten Raum vor einem Haus oder einer Kirche gemeint haben. Im Deutschen kann man auch heute von einem ‚eingefriedeten‘ Bereich sprechen. Mit einer Weihe wurde so ein Bereich zu einer Begräbnisstätte. So wurde das Wort Friedhof zum Namen dieser Begräbnisstätten, da diese als Orte des Friedens angesehen wurden.⁹³⁷

In der Messe bei der Weihe eines Friedhofs heißt es in der Oration:

*Deus, cujus miseratione animae fidelium requiescunt, huic coemeterio, quaesumus, Domine, Angelum tuum sanctum deputa custodem; et quorum quarumque corpora hic sepeliuntur, animas eorum ab omnibus absolute vinculis delictorum, ut in te semper cum Sanctis tuis sine fine laetentur. Per Dominum.*⁹³⁸

Gott, durch dessen Erbarmen die Seelen der Gläubigen ruhen, wir bitten dich, Herr, sende deinen heiligen Engel zum Schutz für diesen Friedhof; und erlöse die Seelen aller, deren Leiber hier begraben werden, von allen Bändern der Schuld, damit sie sich in dir mit deinen Heiligen ohne Ende freuen. Durch Christus.⁹³⁹

Dieses Gebet ist schon seit dem *Gelasianum Vetus* (Gelas V 1680) belegt und findet sich in vielen alten Sakramentaren.⁹⁴⁰ Gott wird angesprochen als der, durch dessen Barmherzigkeit und Erbarmen die Seelen der verstorbenen Gläubigen in Frieden ruhen. Schott übersetzt: „durch dein Erbarmen gehen die Seelen der Gläubigen zur Ruhe ein“⁹⁴¹. Gebetet

⁹³⁷ Vgl. Art. Friedhof, in: DUDEN, Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, Mannheim u. a. 2007, 237; Art. Friedhof, in: PFEIFER, Wolfgang (Hg.), Etymologisches Wörterbuch des Deutschen I, Berlin 1989, 476.

⁹³⁸ Missale Romanum, Editio Typica, Vatikanstadt 1962, (74).

⁹³⁹ Eigene Übersetzung.

⁹⁴⁰ Corpus Orationum 2, 1170 (CCSL 160/A, 147).

⁹⁴¹ SCHOTT (1962), (123).

wird um einen heiligen Engel, der diesen Ort beschützen möge, und darum, dass die Seelen derer, deren Körper an diesem Friedhof begraben sind, von allen Banden von Schulden befreit werden mögen und dass sie sich mit den Heiligen in Gott ohne Ende freuen mögen.

Die *Secreta* derselben Messe lautet:

*Munera, Domine, oblata sanctifica, et qui te ipsum in sepulcro poni voluisti, et exemplum resurgendi fidelibus tuis largiri dignatus es, da quaesumus, fidelium tuorum animabus hic in te quiescentium, veniam peccatorum; ut haec salutaris hostia sit remedium et requies animarum eorum et corporum.*⁹⁴²

Heilige, Herr, die geopfert Gaben, und, der du selbst ins Grab gelegt werden wolltest, und deinen Gläubigen das Beispiel der Auferstehung geben wolltest, gib, wir bitten dich, den Seelen deiner Gläubigen, die hier in dir ruhen, die Vergebung der Sünden, damit dieses Opfer des Heils Erlösung und Frieden sei für ihre Seelen und ihre Körper.⁹⁴³

Zweimal wird hier von der Ruhe gesprochen. Einmal wird von den auf dem Friedhof Bestatteten gesagt „*in te quiescentium*“ – sie werden also in dem an Gott gerichteten Gebet die „in dir Ruhenden“ genannt. Tot-Sein wird hier verstanden als ein In-Gott-Ruhen. Das Verb *quiesco* kann auch Frieden haben oder schlafen meinen.

Das substantivische *quies* hat ein weites Bedeutungsfeld. Es kann Erholung, Ruhe, Stille, Schweigen, aber auch Schlaf und so ebenfalls Todesschlaf wie auch Friede bedeuten. Dieses Wort zeigt, dass die Bedeutungsebenen der Begriffe Tod, Friede, Ruhe und Schlaf thematisch miteinander in Verbindung stehen.

Gebetet wird dann darum, dass für diese in Gott Ruhenden „*haec salutaris hostia sit remedium et requies animarum eorum et corporum*“. Das heilsame Opfer sei den Seelen und den Körpern derer, die in Gott hier ruhen, Heilmittel und Ruhe. Besonders sei auf das Wort *requies* hingewiesen, was Ruhe, Rast oder auch Erholung bedeuten kann. Das gefeierte Opfer möge den Verstorbenen Ruhe und Heil vermitteln.

Als Substantiv erscheint *requiem* in der Messe, die der Priester für den verstorbenen Vater oder die verstorbene Mutter feiert. Die *Postcommunio*, die erst seit dem 11. Jahrhundert belegt ist⁹⁴⁴, lautet:

*Caelestis participatio sacramenti, quesumus, Domine, animabus patris et matris meae (parentorum nostrorum) requiem et lucem obtineat perpetuam: meque (nosque) cum illis gratia tua coronet aeterna. Per Dominum.*⁹⁴⁵

Die Teilnahme am himmlischen Sakrament, wir bitten dich, Herr, bewirke für die Seelen meines Vaters und meiner Mutter (unserer Eltern) ewigen Frieden und Licht; mich aber (und uns) kröne deine ewige Gnade mit ihnen. Durch Christus.⁹⁴⁶

⁹⁴² MR (1962), (74).

⁹⁴³ Eigene Übersetzung.

⁹⁴⁴ Corpus Orationum 1, 560 (CCSL 160, 285).

⁹⁴⁵ MR, 1962, (126).

Die Teilnahme am himmlischen Sakrament – gemeint ist die Eucharistie – erlange den Seelen der Eltern des Priesters Ruhe (*requiem*) und ewiges Licht (*lucem perpetuam*). Die Gnade Gottes soll den Priester und seine Eltern ewig krönen. Es wird für die Seelen der Verstorbenen gebetet, dass die Teilnahme an der Eucharistie durch die Mitfeiernden für sie dadurch wirksam werde, dass ihnen Gott Ruhe und ewiges Licht schenke und sie sowie den feiernden Priester ewig mit Gnade krönen möge.

Besonders deutlich ist die Bezeichnung von ‚ruhen‘ (*quiesco; requiesco*), ‚schlafen‘ (*dormio*) und ‚Frieden haben‘ (*quiesco*) als Beschreibung für das Tot-Sein eines Christen in der Messe ‚Für die auf dem Friedhof Ruhenden‘.

Die Oration ist in einer älteren Version schon im *Gelasianum Vetus* bezeugt (Gelas V 1680) und fand weite Verbreitung in vielen Sakramentaren.⁹⁴⁷ Sie lautet:

*Deus cujus miseratione animae fidelium requiescunt: Famulis et famulabus tuis, et omnibus hic et ubique in Christo quiescentibus, da probitius veniam peccatorum; ut, a cunctis reatibus absoluti, tecum sine fine laetentur. Per eundem Dominum nostrum.*⁹⁴⁸

Gott, durch dessen Barmherzigkeit die Seelen der Gläubigen ruhen: Gib deinen Dienern und Dienerinnen, und allen, die hier und überall in Christus ruhen, gnädig Vergebung der Sünden; damit sie, von aller Schuld gelöst, sich mit dir ohne Ende freuen. Durch Ihn, unseren Herrn.⁹⁴⁹

Gott wird angesprochen und es wird gesagt, dass die Seelen der Glaubenden durch seine Barmherzigkeit ruhen. Schott übersetzt: „O Gott, durch dessen Erbarmung die Seelen der Gläubigen zur Ruhe eingehen.“⁹⁵⁰ Von den verstorbenen Dienern und Dienerinnen wird ausgesagt, dass sie *in Christo quiescentibus*, also in Christus ruhen. Ein Christ, der tot ist, wird also verstanden als jemand, der in Christus Ruhe hat. Dies ist bereits vorausgesetzt; es wird nicht mehr darum gebetet, dass dieser Zustand erreicht wird. Vielmehr wird für die, die bereits durch Gott in Barmherzigkeit ruhen und in Christus ausruhen, gebetet, dass Gott ihnen ihre Sünden vergeben und sie von aller Schuld befreien möge, damit sie sich ohne Ende mit ihm freuen können.

Dieser Gebetstext enthält so eine gewisse Spannung. Einerseits haben die Verstorbenen bereits Ruhe in Christus und durch Gottes Barmherzigkeit diese gefunden, andererseits bedürfen sie noch des Gebetes um Verzeihung von Sünden und Befreiung von Schuld.

⁹⁴⁶ Eigene Übersetzung.

⁹⁴⁷ Corpus Orationum 2, 1170 (CCSL 160/A, 147).

⁹⁴⁸ MR, 1962, (127).

⁹⁴⁹ Eigene Übersetzung.

⁹⁵⁰ SCHOTT (1962), (223).

Hier kommt, wie in vielen Gebeten für Verstorbene, der Glaube an einen Läuterungszustand zum Ausdruck sowie der Glaube daran, dass man den Betroffenen durch Gebet in diesem Zustand beistehen und helfen kann. Gleichzeitig wird dieser Zustand, der noch nicht das endgültige Ziel ist, das in unserem Gebet als ein ‚Sich-mit-Gott-freuen‘ beschrieben wird, dennoch bereits als ein Ruhen oder Ausruhen verstanden, das eine Folge von Gottes Barmherzigkeit ist und in Christus stattfindet.

Sehen wir uns nun die *Secreta* dieser Messe an. Auch dieses Gebet ist in leicht abgewandelter Form seit dem *Gelasianum Vetus* häufig belegt (Gelas V 1682).⁹⁵¹

<p><i>Pro animabus famulorum famularumque tuarum, et omnium catholicorum hic et ubique in Christo dormientium, hostiam, Domine, suscipe benignus oblatam: ut hoc sacrificio singulari, vinculis horrendae mortis exuti, vitam mereantur aeternam. Per eundem Dominum.</i>⁹⁵²</p>	<p>Für die Seelen deiner Diener und Dienerinnen, und für alle Katholiken, die hier und überall in Christus ruhen, nimm, Herr, gnädig das dargebrachte Opfer an: damit sie durch dieses einzigartige Opfer, – von den Banden des schrecklichen Todes befreit – ewiges Leben verdienen. Durch denselben Herrn.⁹⁵³</p>
---	--

Im Vergleich mit der Oration klingt dieses Gebet um einiges pessimistischer, was den Zustand der Verstorbenen angeht. Wird hier doch darum gebetet, dass sie durch das eucharistische Opfer von den Fesseln des schrecklichen Todes befreit werden müssen, um das ewige Leben zu erhalten.

Für uns ist die Stelle ‚*omnium catholicorum hic et ubique in Christo dormientium*‘ von Interesse. Wieder wird ausgesagt, dass die Verstorbenen in Christus sind. Diesmal ist nicht von Ruhen oder Ausruhen die Rede, sondern von Schlafen bzw. Schlummern. Über den Zusammenhang von Schlaf, Tod und Friede werden wir noch zu reden haben.

Wieder stellen wir im Text eine gewisse Spannung fest. Die verstorbenen Gläubigen schlafen zwar in Christus, müssen aber dennoch von den Fesseln des schrecklichen Todes befreit werden, um das ewige Leben zu empfangen.

Die Postcommunio – ebenfalls seit dem *Gelasianum Vetus* (Gelas V 1684) oftmals belegt⁹⁵⁴ – schließlich betet:

<p><i>Deus, fidelium lumen animarum, adesto supplicationibus nostris: et da famulis famulabus</i></p>	<p>Gott, du Licht der Gläubigen, komme entgegen unseren Bitten: und gib deinen Dienern</p>
---	--

⁹⁵¹ Corpus Orationum 7, 4642 (CCSL 160/F, 162).

⁹⁵² MR, 1962, (128).

⁹⁵³ Eigene Übersetzung.

⁹⁵⁴ Corpus Orationum 2, 1210 (CCSL 160/A, 164).

*tuis, quorum corpora hic et ubique in Christo
requiescunt, refrigerii sedem, quietis beatitu-
dinem et luminis claritatem.
Per eundem Dominum.*⁹⁵⁵

und Dienerinnen, deren Leiber hier und über-
all in Christus ruhen, den Ort der Erfrischung,
die Seligkeit der Ruhe und das Licht der Lie-
be. Durch denselben Herrn.⁹⁵⁶

Dieses Gebet ist eine abgewandelte Form der Oration der zweiten Messe von Allerseelen. Den zweiten Teil des Gebetes könnte man auch so übersetzen: „Gib deinen Dienern und Dienerinnen, deren Körper hier und woanders in Christus Frieden haben, den Ort der Erholung, die Seligkeit des Friedens und die Klarheit des Lichtes.“

Von den Verstorbenen wird erneut angenommen, dass sie „in Christus“ sind, in ihm ruhen und Frieden haben. Das eschatologisch für sie Erhoffte wird unter anderem als Ruhe bzw. Friede (*quies*) beschrieben.

Die drei Gebete, die wir uns angesehen haben, zeigen, dass es in der Liturgie der Kirche für das Tot-Sein eines Christen unterschiedlich beschreibende Bezeichnungen gibt. Jedenfalls wird davon ausgegangen, dass sie „in Gott“ bzw. „in Christus“ sind und dort ruhen, schlafen bzw. auch Frieden haben. Gleichzeitig erscheint es aber notwendig, dass für Seelen von Menschen in diesem Zustand weiterhin gebetet wird, dass also noch Weiteres aussteht, auf das der Beter für die Verstorbenen, für die er betet, hofft.

Das Thema Tod ist mit dem Thema Schlaf in der Votivmesse um die Gnade eines guten Todes verbunden. Der Introitus ist ein Zitat aus Ps 13 (12),4f.:

*Illumina oculos meos, ne umquam obdormiam
in morte, nequando dicat inimicus meus:
Praevalui adversus eum.*⁹⁵⁷

Erleuchte meine Augen, damit ich nicht ein-
mal in den Tod schlafe, damit mein Feind
nicht sagt: Ich war stark gegen ihn.⁹⁵⁸

Schott übersetzt so: „Mach hell meine Augen, damit ich nicht sinke in Todesschlaf; mein Feind soll sich nicht rühmen dürfen: Bezwungen hab ich ihn.“⁹⁵⁹

Die Einheitsübersetzung gibt diesen Vers folgendermaßen wieder: „Erleuchte mein Augen, damit ich nicht entschlafe und sterbe, damit mein Feind nicht sagen kann: ‚Ich habe ihn überwältigt.‘“

⁹⁵⁵ MR, 1962, (128).

⁹⁵⁶ Eigene Übersetzung.

⁹⁵⁷ MR, 1962, (100).

⁹⁵⁸ Eigene Übersetzung.

⁹⁵⁹ SCHOTT (1962), (173).

Der Vers bringt zum Ausdruck, dass der Schlaf in einer Verbindung mit dem Tod gesehen wird. Die geöffneten und hellen Augen des Wachen sind Bild des Lebens. Der Tod wird gesehen als ein Erfolg des Feindes.

Interessant ist, dass in dieser Messe das Evangelium Lk 21,34-36 vorgesehen ist, in dem Jesus im Hinblick auf das kommende Gericht zu Wachen und Beten auffordert: „Wacht und betet allezeit, damit ihr allem, was geschehen wird, entrinnen und vor den Menschensohn hintreten könnt.“ (V. 36)

Die erste der drei Messen von Allerseelen spricht im Introitusvers von der Ruhe und von Jerusalem:

Requiem aeternam dona eis, Domine: et lux perpetua luceat eis. Te decet hymnus, Deus, in Sion, et tibi reddetur in Jerusalem: exaudi orationem meam, ad te omnis caro veniet.

Auch das Graduale und der Kommunionvers dieser Messe enthalten den Vers *Requiem aeternam*.⁹⁶⁰

Die zweite Messe von Allerseelen hat folgende Oration, die schon in leicht veränderter Form im *Gelasianum Vetus* (Gelas V 1692) belegt ist⁹⁶¹:

<i>Deus, indulgentiarum Domine: da animabus famulorum famularumque tuarum refrigerii sedem, quietis beatitudinem et luminis claritatem. Per Dominum.</i> ⁹⁶²	Gott, Herr der Erbarmungen: Gib den Seelen deiner Diener und Dienerinnen den Ort der Erfrischung, die Ruhe der Seligkeit und das Licht der Liebe. Durch Christus. ⁹⁶³
---	--

Für die Seelen der Verstorbenen wird gebetet, dass Gott ihnen eine Stätte der Erfrischung, die Seligkeit des Friedens bzw. der Ruhe und die Klarheit des Lichtes geben möge. Wir dürfen einen Anklang an das Gebet *Memento etiam* des Römischen Kanon hören, wo für die in Christus Ruhenden gebetet wird, dass sie zum *locum refrigerii, lucis et pacis* gelangen mögen.

Die Postcommunio dieser Messe lautet:

<i>Praesta, quaesumus, Domine: ut animae famulorum famularumque tuarum, his purgatae sacrificiis, indulgentiam pariter et requiem capiant sempiternam. Per Domium.</i> ⁹⁶⁴	Gib, wir bitten, Herr: dass die Seelen deiner Diener und Dienerinnen, durch dieses Opfer gereinigt, gleichzeitig Vergebung und ewigen Frieden erhalten. Durch Christus. ⁹⁶⁵
---	--

⁹⁶⁰ MR (1962), 808.

⁹⁶¹ Corpus Orationum 2, 1251 (CCSL 160/A, 182).

⁹⁶² MR (1962), 810.

⁹⁶³ Eigene Übersetzung.

⁹⁶⁴ MR, 1962, 811.

⁹⁶⁵ Eigene Übersetzung.

Durch das gefeierte Opfer gereinigt, mögen die Seelen der Verstorbenen gleichermaßen Vergebung und dadurch auch ewigen Frieden erlangen.

Einen Anklang an den Kanon finden wir auch im Tagesgebet der Messe für einen oder mehrere männliche Verstorbene. Dort heißt es:

<i>Inclina, Domine, aurem tuam ad preces nostras, quibus misericordiam tuam supplices deprecamur: ut animam famuli tui N., quam (animas famulorum tuorum N. et N., quas) de hoc saeculo migrare iussisti; in pacis ac lucis regione constituas, et sanctorum tuorum jubeas esse consortem (consortes). Per Dominum.</i> ⁹⁶⁶	Neige, Herr, dein Ohr zu unseren Bitten, in welchen wir demütig deine Barmherzigkeit anrufen, damit du die Seele deines Dieners N., der (den Seelen deiner Diener N. und N., denen) du befohlen hast, aus dieser Welt zu gehen, im Land des Friedens und des Lichtes ansiedelst und befehlst, Gefährten deiner Heiligen zu sein. Durch Christus. ⁹⁶⁷
--	---

Die Seelen derer, die aus dieser Welt gegangen sind, mögen von Gott in den Bereich des Lichtes und des Friedens geführt werden. Dieses Gebet hat auch Eingang in das neue Messbuch gefunden und wird jetzt gebetet bei der Messe „A. Pro uno defuncto, 1“ unter „III. In variis commemorationibus.“⁹⁶⁸ Im deutschen Messbuch unter „III. Verschiedene Messfeiern, 1 Für eine(n) Verstorbene(n).“⁹⁶⁹

In der Messe am Todes- oder Begräbnistag eines Verstorbenen und in der gewöhnlichen Messe für Verstorbene wird derselbe Introitus wie bei der ersten Messe von Allerseelen genommen. Das Graduale spricht von „*Requiem aeternam*“⁹⁷⁰; die Secreta von „*Requiem sempiternum*“.

Bei der Messe beim Jahresgedächtnis für Verstorbene wird dieselbe Oration genommen wie bei der zweiten Messe zu Allerseelen, nur mit dem Zusatz „... *cujus (quorum) anniversarium depositionis diem commemoramus* ...“⁹⁷¹

⁹⁶⁶ MR, 1962, (129).

⁹⁶⁷ Eigene Übersetzung.

⁹⁶⁸ MR, 577.

⁹⁶⁹ Messbuch 2, 476.

⁹⁷⁰ MR (1962), 121.

⁹⁷¹ Ebd.

Häufig erscheint noch der Versikel „*Requies(a)nt in pace*“ bzw. „*Requiem aeternam dona ei(s), Domine*“ oder „*Anima eius et animae omnium fidelium defunctorum per misericordiam Dei requiescant in pace.*“

Die Texte der Liturgie, die sich mit den Themen Sterben, Tot-Sein und dem, was danach erhofft wird, befassen, zeigen uns, dass die glaubende und betende Kirche einerseits davon ausgeht, dass der Verstorbene sein Ziel schon erreicht hat. Dieses Ziel wird verstanden und ausgedrückt als ein Frieden- oder Ruhe-Haben in Gott bzw. in Christus. Gleichzeitig bedürfen diese Verstorbenen aber noch des Gebetes. Es kommt darin der Glaube an die Notwendigkeit von weiterer Reinigung oder Läuterung zum Ausdruck sowie der Glaube daran, dass das Gebet der Lebenden für die Verstorbenen ein liebender Beitrag für ihr endgültiges Ankommen im Frieden in Gott ist.

6.3.4 In der ordentlichen Form des Römischen Ritus

Wenden wir uns nun mit unseren Fragen dem ‚Novus Ordo‘ zu. Das Messbuch bietet viele Gebetstexte, die im Umfeld von Sterben, Tod und eschatologischer Hoffnung stehen und diese Themen mit dem Frieden in Verbindung setzen.

So bietet das Messbuch in der Messe „I. Am Begräbnistag, 1. Außerhalb der Osterzeit“ zwei Möglichkeiten für den Eröffnungsvers. Die zweite Möglichkeit lautet:

Herr, nimm die Heimgegangenen auf in deinen Frieden, lass sie wohnen im Licht deiner Herrlichkeit.⁹⁷²

Das lateinische Missale Romanum bietet diese zweite Möglichkeit nicht. Der Vers beschreibt die Gestorbenen als „Heimgegangene“. Es wird darum gebetet, dass diese Heimgegangenen in den Frieden Gottes aufgenommen werden mögen und dass sie wohnen dürfen im Licht von Gottes Herrlichkeit; Heimat und Frieden werden hier zusammen gesehen.

Für das Tagesgebet dieser Messe gibt es ebenfalls zwei Möglichkeiten. Die zweite Möglichkeit nimmt thematisch den Eröffnungsvers wieder auf. Im deutschen Messbuch lautet dieses Gebet, das – wie alle in diesem Abschnitt angegebenen Gebete, wenn nichts anderes ausdrücklich gesagt ist – eine Neuschöpfung für das Missale Romanum von 1970 ist, folgendermaßen:

⁹⁷² Messbuch 2, 1123.

Gott, du allein bist gut und allezeit barmherzig.
Wir bitten dich für unseren Bruder (unsere Schwester) N.,
den (die) du (heute) zu dir gerufen hast.
An dich hat er (sie) geglaubt und auf dich gehofft;
führe ihn (sie) zur wahren Heimat,
lass ihn (sie) die ewige Freude genießen
und in deinem Frieden geborgen sein.
Darum bitten wir durch Jesus Christus.⁹⁷³

Das lateinische Missale spricht in dieser Oration nur von „*ad veram patriam perducī*“ und „*gaudiis perfrui sempiternis*“ nicht aber von Frieden.⁹⁷⁴

Im deutschen Gebet klingen, den Vers zur Eröffnung aufnehmend, die Themen Heimat und Frieden wieder an und werden noch durch die ‚ewige Freude‘ ergänzt. Die Heimat wird näher umschrieben als ‚wahre‘ Heimat, wohl im Gegensatz zur vorläufigen Heimat, die der Mensch hier auf Erden hat. Die Freude wird als ‚ewige‘ bezeichnet. Der Friede wird mit ‚deinem Frieden‘ als dem im Gebet angesprochenen Gott zugehörig bezeichnet. In diesem Frieden Gottes soll der Verstorbene geborgen sein. Eine innere Verwiesenheit auf den Begriff Heimat kann man heraushören. Heimat ist Geborgenheit und Friede.

In der zweiten möglichen Messe am Begräbnistag außerhalb der Osterzeit – „I. In Exsequiis, B. Extra tempus paschale“ – begegnen wir im Gabengebet dem Thema Versöhnung.

*Adesto, Domine, quaesumus, pro famulo tuo N., cuius in die depositionis hoc sacrificium tibi placationis offerimus, ut, si qua ei peccati macula inhaesit aut vitium humanum infecit, dono tuae pietatis indulgeas et abstergeas. Per Christum.*⁹⁷⁵

Herr, unser Gott, wir feiern das Opfer der Versöhnung für deinen Diener (deine Dienerin) N., den (die) wir heute bestatten (bestattet haben). Wenn noch Makel und Sünden an ihm (ihr) haften, so tilge seine (ihre) Schuld in deinem Erbarmen. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.⁹⁷⁶

Gemäß dem lateinischen Text wird Gott das „*sacrificium placationis*“ – das Opfer der Versöhnung – dargebracht, damit, wenn am Verstorbenen noch Makel der Sünde anhaften (*peccati macula inhaesit*) oder menschliche Fehler ihn belasten (*aut vitium humanum infecit*), „das Geschenk deiner Liebe annehme und reinige“ (*dono tuae pietatis indulgeas et abstergeas*).

⁹⁷³ Ebd.

⁹⁷⁴ MR, 1191.

⁹⁷⁵ MR, 1193.

⁹⁷⁶ Messbuch 2, 1125.

Im Deutschen wird die Eucharistiefeier als „Opfer der Versöhnung“ bezeichnet, das für den Verstorbenen gefeiert wird und ihm zugutekommen soll. Darin kommt der Glaube daran zum Ausdruck, dass das Heilswerk Christi Inhalt der Feier ist. Schuld und Sünde aufseiten der Menschen stehen der Versöhnung mit Gott im Wege. Wer in jemandes anderen Schuld steht, kann nicht mit ihm versöhnt sein. Im Erbarmen Gottes soll die Schuld getilgt werden. Dadurch wird das „Opfer der Versöhnung“, das in der Eucharistie vergewärtigte Opfer Christi, wirksam.

Thematisch klingt das auch im Schlussgebet dieser Messe an, wenn es da heißt: „Reinige ihn (sie) durch die Kraft dieses Opfers, befreie ihn (sie) von der Last seiner (ihrer) Sünden und lass ihn (sie) auferstehen zur ewigen Freude.“⁹⁷⁷ Das eucharistische Opfer bewirkt Befreiung von Sünde und Schuld und trägt so zur Versöhnung des Verstorbenen mit Gott bei.

Das Friedensthema erscheint wieder unter den Messen für Verstorbene bei der Messe „3. In der Osterzeit“, im lateinischen Missale unter „C. Tempore Paschali“. Dieses Gebet ist eine Abwandlung des Schlussgebetes der ersten Messe von Allerseelen am 2. November.⁹⁷⁸ Dort wird es allgemein für alle Verstorbenen gebetet, hier für einen bestimmten Verstorbenen, für den die Messe gefeiert wird und der auch namentlich genannt wird.

*Praesta, quaesumus, Domine, ut famulus tuus N. in mansionem lucis transeat et pacis, pro quo paschale celebravimus sacramentum. Per Christum.*⁹⁷⁹

Barmherziger Gott, wir haben das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi gefeiert für unseren Bruder (unsere Schwester) N. Führe ihn (sie) vom Tod zum Leben, aus dem Dunkel zum Licht, aus der Bedrängnis in deinen Frieden. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn.⁹⁸⁰

Der Diener des Herrn, für den das österliche Sakrament gefeiert worden ist, möge von Gott in das Haus des Lichtes und des Friedens geführt werden (*in mansionem lucis transeat et pacis*). Das eschatologisch Erhoffte wird im Bild als ein Haus des Lichtes und des Friedens beschrieben. Wir sehen in der Wendung *mansionem lucis et pacis* eine Anspielung auf das Gebet *Memento etiam*, in dem im Römischen Kanon für die Verstorbenen gebetet wird. Dort heißt es: *locus refrigerii, lucis et pacis*. Die Wendung kommt noch einmal in ähnli-

⁹⁷⁷ Ebd.

⁹⁷⁸ MR, 860; Messbuch 2, 825.

⁹⁷⁹ MR, 1194.

⁹⁸⁰ Messbuch 2, 1127.

cher Form im Schlussegen von Messen für Verstorbene vor. Dort heißt es: *et omnibus defunctis locum concedat lucis et pacis.*⁹⁸¹

Das deutsche Gebet lässt die Notwendigkeit des Gebetes für die Verstorbenen deutlich werden, wenn es davon ausgeht, dass darum gebetet werden muss, dass jemand erst aus dem Tod, dem Dunkel und der Bedrängnis herausgeführt werden muss in das Leben, das Licht und den Frieden des barmherzigen Gottes. Das Motiv „Licht und Frieden“, das eine längere Geschichte hat, kommt dabei nicht so deutlich zum Ausdruck.

Dieses Motiv klingt im Römischen Hochgebet an, wo es im Gebet für die Verstorbenen heißt: *„Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur.“*⁹⁸² Wörtlich übersetzt heißt das: „Herr, wir bitten für jene (gemeint sind die, an die in dieser Messe besonders gedacht wird) und für alle, die in Christus gestorben sind, dass du ihnen den Ort der Erholung, des Lichtes und des Friedens gewährst.“⁹⁸³

Im deutschen Messtext wird diese Stelle so gebetet: „Wir bitten dich: Führe sie und alle, die in Christus entschlafen sind, in das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens.“⁹⁸⁴

Ein innerer Zusammenhang dieses Themas besteht zur zweiten Möglichkeit der Collecta in der Messe „A. Pro uno defuncto, 1“ unter „III. In variis commemorationibus.“ Im deutschen Messbuch unter „III. Verschiedene Messfeiern, 1. Für eine(n) Verstorbene(n)“. Dieses Gebet, das neu Eingang in das Missale gefunden hat, ist mit geringen Abweichungen seit dem frühen Mittelalter in Sakramentarien belegbar.⁹⁸⁵ Dort heißt es:

*Inclina, Domine, aurem tuam ad preces nostras, quibus misericordiam tuam supplices deprecamur, ut famulum tuum N., quem in hoc saeculo tuo populo misericorditer aggregasti, in pacis ac lucis regione constituas, et Sanctorum tuorum concedas esse consortem. Per Dominum.*⁹⁸⁶

Barmherziger Gott, erhöre unser Gebet für deinen verstorbenen Diener N. (deine verstorbene Dienerin N.), den (die) du auf Erden in die Gemeinschaft deiner Kirche berufen hast. Nimm ihn (sie) auf in die Schar deiner Heiligen im Reich des Lichtes und des Friedens. Darum bitten wir durch Christus.⁹⁸⁷

⁹⁸¹ MR, 615.

⁹⁸² MR, 577.

⁹⁸³ Eigene Übersetzung.

⁹⁸⁴ Messbuch 2, 476.

⁹⁸⁵ Corpus Orationum 5, 3116b (CCSL 160/D, 40).

⁹⁸⁶ MR, 1204.

⁹⁸⁷ Messbuch 2, 1135.

Dieses Gebet findet sich bereits in leicht anderer Form im Missale von 1962. Wir haben es dort auch angegeben und behandelt. „*Pacis ac lucis regione*“ ist mit „Reich des Lichtes und des Friedens“ wiedergegeben und damit der Anklang an das Römische Hochgebet bestehen geblieben.

Friede als Gabe Gottes erscheint in der zweiten Möglichkeit des Tagesgebetes im deutschen Messbuch unter „V. Am Begräbnistag eines Kindes, 2. Für ein Kind, das die Taufe nicht empfangen konnte“:

Herr, gütiger Vater,
du allein gibst uns Trost und Frieden.
Du kennst den Glauben dieser Eltern.
Tröste sie durch die Gewissheit,
dass ihr Kind in deiner Liebe geborgen ist.
Darum bitten wir durch Jesus Christus.⁹⁸⁸

Das Gebet ist an Gott für die Eltern des verstorbenen Kindes gerichtet. Es drückt aus, dass Friede eine Gabe ist, die man allein von Gott als Geschenk empfangen kann, nicht etwas, das man selber ‚machen‘ oder ‚leisten‘ könnte. Friede besteht als etwas, das aus der Beziehung mit Gott kommt.

Die lateinische Version des Gebetes lässt den Frieden aus. Es bezeichnet Gott dafür als „*scrutator cordium*“ und „*piissime consolator*“⁹⁸⁹, also als Erforscher der Herzen und als gütigsten Tröster.

In der Messe „II. Beim Jahresgedächtnis, 2. Außerhalb der Osterzeit“ („II. In Anniversario, B. Extra tempus paschale“) heißt der Eröffnungsvers:

Domine Iesu, concede requiem aeternam eis, Herr Jesus, du hast für alle dein Blut vergossen,
*pro quibus tuum pretiosum effudisti sanguinem.*⁹⁹⁰ gib den Verstorbenen ewiges Leben,
ewigen Frieden und die Vollendung in dir.⁹⁹¹

In *requiem* schwingt auch die Bedeutung Friede mit. Wörtlich übersetzt heißt der Vers also: Herr Jesus, gewähre ewige Ruhe (ewigen Frieden) denen, für die du dein kostbares Blut vergossen hast. In diesem Vers klingt Kol 1,19f. an: „Denn Gott wollte mit seiner

⁹⁸⁸ Messbuch 2, 1167.

⁹⁸⁹ MR, 1197.

⁹⁹⁰ MR, 1200.

⁹⁹¹ Messbuch 2, 1130.

ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.“

Das Gabengebet dieser Messe spricht von der Eucharistie als einem „Opfer der Versöhnung und des Lobes“⁹⁹² bzw. „*sacrificium propitiationis et laudis*.“⁹⁹³ Dieses Gebet ist ähnlich dem Gabengebet der Messe in „I. In Exsequiis, B. Extra tempus paschale“ des Missale Romanum, das wir bereits betrachtet haben. Dort hieß es „*sacrificium placationis*“. Das Schlussgebet nimmt ebenfalls thematisch auf, was im Gabengebet dieser Messe gesagt wird. Es heißt:

*Precibus nostris et sacrificiis, Domine,
pro anima famuli tui N. benigne susceptis,
te supplices deprecamur, ut, si quae ei maculae peccati adhaeserunt, remissionis tuae misericordiae deleantur.
Per Christum.*⁹⁹⁴

Barmherziger Gott, wir haben für deinen Diener (deine Dienerin) N. Gebete und Gaben dargebracht und für ihn (sie) das heilige Opfer gefeiert. Vergib ihm (ihr) seine (ihre) Sünden, tilge jeden Makel, der ihm (ihr) noch anhaftet, und lass ihn (sie) schauen, was du denen bereitet hast, die dich lieben. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.⁹⁹⁵

Die deutsche Übersetzung dieses Gebetes unterschlägt die „*anima*“ des Verstorbenen und ist auch sonst eher ungenau.

Betrachten wir noch den Kommunionvers dieser Messe. Im Lateinischen lautet er so:

*Qui es, Domine, requies post laborem, qui es vita post mortem, tu dona eis requiem sempiternam.*⁹⁹⁶

Herr, du bist die Ruhe nach Arbeit und Mühen, du bist das Leben nach dem Tod. Herr, gib ihnen die ewige Ruhe!⁹⁹⁷

Gott selbst ist die erhoffte Ruhe und der erhoffte Friede nach dem irdischen Leben, das als Mühe und Arbeit aufgefasst wird.

Der Friede erscheint wieder im Tagesgebet der Messe „II. Beim Jahresgedächtnis, 5. Weitere Orationen beim Jahresgedächtnis II“:

Gott, du bist reich an Erbarmen
für alle, die zu dir kommen.
Schenke deinem Diener (deiner Dienerin) N.,
dessen (deren) Todestag wir begehen,
seligen Frieden, ewige Ruhe
und den Glanz deines Lichtes.
Darum bitten wir durch Jesus Christus.⁹⁹⁸

⁹⁹² Ebd.

⁹⁹³ MR, 1200.

⁹⁹⁴ Ebd., 1201.

⁹⁹⁵ Messbuch 2, 1131.

⁹⁹⁶ MR, 1200.

⁹⁹⁷ Messbuch 2, 1131.

Das entsprechende Gebet im Römischen Missale spricht von „*refrigerii sedem, quietis beatitudinem et luminis claritatem*.“⁹⁹⁹ Dieser Wendung sind wir schon begegnet.

Wörtlich spricht das lateinische Gebet also von der ‚Stätte der Erholung‘, der ‚Seligkeit der Ruhe bzw. des Friedens‘ und der ‚Klarheit des Lichtes‘. Die deutsche Übersetzung legt in *quies* die Bedeutung Ruhe und Frieden, wenn sie von ‚seligem Frieden‘ und von ‚ewiger Ruhe‘ spricht. Wieder sind Friede und Licht gemeinsam genannt, um das Erhoffte im Bild auszudrücken. Der Friede wird mit dem Adjektiv ‚selig‘ näher umschrieben. Friede wird dargestellt als eine Gabe Gottes und als Ausdruck seines Erbarmens gegenüber den Menschen, die zu ihm kommen.

Das Gabengebet der Messe „III. Verschiedene Messfeiern, 1. Für eine(n) Verstorbene(n)“¹⁰⁰⁰ spricht von der Eucharistiefeier als einem „Opfer des Lobes und der Versöhnung“¹⁰⁰⁰ und bittet darum, dass der Verstorbene zum ewigen Leben auferstehe.

Das lateinische Gebet spricht an dieser Stelle von „*hostiam tibi laudis immolamus*“¹⁰⁰¹ also eigentlich nur von einem Opfer des Lobes, das dargebracht wird.

Das Schlussgebet dieser Messe lautet:

Vitalibus refecti sacramentis, quaesumus, Domine, ut anima fratris nostri N., quam testamenti tui participem effecisti, huius mysterii purificata virtute, in pace Christi sine fine laetetur.

*Qui vivit et regnat in saecula saeculorum.*¹⁰⁰²

Getreuer Gott, wir haben das Sakrament des Lebens empfangen. Erhöre unser Gebet für unseren verstorbenen Bruder (unsere verstorbene Schwester) N. Du hast ihn (sie) in das Volk des Neuen Bundes aufgenommen. Darum reinige ihn (sie) durch die Kraft dieses Sakramentes und schenke ihm (ihr) den Frieden in deinem Reich. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.¹⁰⁰³

Wieder enthält uns die deutsche Übersetzung die *anima* des Verstorbenen vor. Die Seele des Verstorbenen, der Anteil hat an dem Bund, soll sich durch die Kraft des Mysteriums gereinigt im Frieden Christi ohne Ende erfreuen.

Der deutsche Text spricht von „Frieden in deinem Reich“ und meint damit den Frieden des angesprochenen getreuen Gottes. Im Lateinischen ist vom Frieden Christi die Rede. Dort erscheint die Reinigung durch die Kraft des Sakramentes mehr als eine Bedingung für die

⁹⁹⁸ Ebd., 1134.

⁹⁹⁹ MR, 1203.

¹⁰⁰⁰ Messbuch 2, 1136.

¹⁰⁰¹ MR, 1204.

¹⁰⁰² Ebd., 1205.

¹⁰⁰³ Messbuch 2, 1136.

Freude am Frieden Christi, während im deutschen Text die Bitte um Reinigung und das Geschenk des göttlichen Friedens nur nebeneinander stehen.

Die beiden folgenden Gebete haben keine direkte Entsprechung im Missale Romanum. Sie finden sich nur im deutschen Messbuch.

Da ist einerseits das Schlussgebet der Messe „4. Für mehrere oder für alle Verstorbenen“. Es lautet:

Allmächtiger, gütiger Gott,
wir haben das Mahl deines Sohnes gefeiert.
Das heilige Sakrament bringe uns allen,
den Lebenden und den Verstorbenen,
Vergebung unserer Schuld, Frieden und Heil.
Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.¹⁰⁰⁴

Das gefeierte Sakrament der Eucharistie möge den Lebenden und den Verstorbenen Frieden und Heil bringen. Die Vergebung von Schuld ist dafür eine Voraussetzung.

Und andererseits die erste Möglichkeit für das Tagesgebet der Messe „5. Für mehrere oder für alle Verstorbenen“:

Barmherziger Gott,
in dir finden die Verstorbenen den Frieden.
Erbarme dich (deiner Diener N. und N. und)
aller, die in Christus entschlafen sind;
befreie sie von Schuld und lass sie teilnehmen
an der Auferstehung deines Sohnes,
unseres Herrn Jesus Christus,
der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.¹⁰⁰⁵

In diesem Gebet ist das Friedensthema Teil der Anrede Gottes im ersten Teil des Gebetes. Gott wird näher beschrieben als der, in dem die Verstorbenen Frieden finden. Wieder erscheint die Befreiung von Schuld als eine Bedingung dafür. Die Teilnahme an der Auferstehung Jesu wird für die Verstorbenen erbeten. Somit wird hier Frieden, Vergebung von Schuld und Anteil an der Auferstehung Jesu miteinander verbunden.

Unter „IV. Weitere Orationen für Verstorbene“ finden sich unter „1. Für einen Papst“ drei unterschiedliche Messformulare, die mit A, B und C gekennzeichnet sind.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁴ Messbuch 2, 1140.

¹⁰⁰⁵ Ebd., 1141.

Das Gabengebet der Messe A nennt die Feier ein „Opfer der Versöhnung“¹⁰⁰⁷. Im lateinischen Gebet wird von „*haec piae placationis officia*“ gesprochen.¹⁰⁰⁸

Nur nebenbei sei erwähnt, dass in den Präsidialgebeten dieser Messen auch die Sendung des Papstes beschrieben wird. Unter anderem wird er als ein „Werkzeug deines Friedens und deiner Liebe“ unter den Menschen (*qui tuae caritatis et pacis in humana familia fuit instrumentum*) beschrieben.¹⁰⁰⁹

Das deutsche Messbuch bietet noch weitere Gebete, die keine direkte Entsprechung im lateinischen Missale haben und für unseren Zusammenhang von Interesse sind.

Das gilt für das Tagesgebet der Messe unter „IV. Weitere Orationen für Verstorbene, A., 6. Für eine(n) Verstorbene(n)“.

Gott, unser Vater,
bei dir leben unsere Toten,
bei dir finden die Heiligen das vollkommene Glück.
Gedenke unseres Bruders (unserer Schwester) N.,
dessen (deren) Augen das irdische Licht nicht mehr sehen.
Schenke ihm (ihr) den Trost deines unvergänglichen Lichtes
und deinen ewigen Frieden.
Darum bitten wir durch Jesus Christus.¹⁰¹⁰

Thematisch ähnlich ist das Tagesgebet der Messe C. unter demselben Titel:

Barmherziger Gott,
neige dich zu uns und erhöhe die Bitten für unseren Bruder (unsere Schwester) N. Verzeihe
ihm (ihr), was er (sie) gefehlt hat,
erwecke ihn (sie) am Jüngsten Tag zum ewigen Leben
und schenke ihm (ihr) den Frieden in deinem beseligenden Licht.
Darum bitten wir durch Jesus Christus.¹⁰¹¹

In beiden Gebetstexten sind Friede und Licht parallelisiert, im ersten ist ‚Friede‘ im Adjektiv ‚ewig‘ erweitert, im zweiten die Bitte um Verzeihung von Fehlern erwähnt.

¹⁰⁰⁶ Messbuch 2, 1143–1145; vgl. MR, 1217–1219.

¹⁰⁰⁷ Messbuch 2, 1143.

¹⁰⁰⁸ MR, 1217.

¹⁰⁰⁹ Messbuch 2, 1145; MR, 1218.

¹⁰¹⁰ Messbuch 2, 1152.

¹⁰¹¹ Ebd., 1154.

Schuld als Gegenmacht zum Frieden und Vergebung von Schuld als Weg zum Frieden des Verstorbenen finden wir wieder im Tagesgebet der Messe „11. Für mehrere Verstorbene, B“:

Gott, unser Vater,
hab Erbarmen mit deinen Dienern N. und N.,
die aus dieser Welt geschieden sind, und lass sie bei dir leben.
Verzeih ihnen, wenn sie in den Sorgen und Mühen dieser Welt schuldig geworden sind,
und schenke ihnen deinen Frieden.
Darum bitten wir durch Jesus Christus.¹⁰¹²

Im Gabengebet dieser Messe finden wir wieder die Bezeichnung „Opfer der Versöhnung“ für die Eucharistiefeier.¹⁰¹³

Um Frieden für einen Sterbenden, der aber noch im Diesseits ist, wird in der Messe „III. Bei der Wegzehrung“ („III. Ad ministrandum viaticum“) gebetet.

Die Oration lautet:

<i>Deus, cuius Filius nobis est via, veritas et vita, respice clementer famulum tuum N. et praesta, ut, tuis promissionibus se committens, et Corpore Filii tui recreatus, ad regnum tuum progrediatur in pace. Per Dominum.</i> ¹⁰¹⁴	Barmherziger Gott, dein Sohn ist uns Weg, Wahrheit und Leben. Sieh gnädig auf deinen Diener (deine Dienerin) N. Hilf ihm (ihr), sich dir anheimzugeben und deinen Verheißungen zu vertrauen. Stärke ihn (sie) mit dem Leib deines Sohnes, schenke ihm (ihr) deinen Frieden und geleite ihn (sie) sicher in dein Reich. Darum bitten wir durch Jesus Christus. ¹⁰¹⁵
--	---

Der durch den Leib Christ gestärkte Sterbende möge in Frieden voranschreiten in das Reich Gottes.

Der Friede wird in der deutschen Version näher als ‚dein Friede‘, also als Friede des im Gebet angesprochenen Gottes beschrieben. Er wird im Diesseits für den vom Tod bedrohten Gläubigen erbeten, der durch den Empfang der Kommunion gestärkt werden soll. Dadurch soll er sicher von Gott in sein Reich geleitet werden. In diesem Gebet wird für einen noch Lebenden, der aber auf den Tod zugeht und die heilige Kommunion empfangen wird, um Frieden gebetet, damit dieser sicher in das Reich Gottes gelange.

¹⁰¹² Ebd., 1158.

¹⁰¹³ Ebd.

¹⁰¹⁴ MR, 988.

¹⁰¹⁵ Messbuch 2, 975.

Das Gabengebet dieser Messe spricht in seiner deutschen Version davon, dass Gott den Verstorbenen „in die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem“ führen möge.¹⁰¹⁶ Darin wird das Thema Jerusalem als eschatologischer Topos aufgenommen, der beispielsweise auch in der alten Antiphon ‚*In paradisum*‘ vorkommt. Jerusalem heißt nicht nur Stadt des Friedens, sondern gilt sowohl in der Bibel als auch bei den Vätern als Stadt des Friedens, wie wir noch sehen werden. Das entsprechende lateinische Gebet im Missale Romanum erwähnt Jerusalem nicht.¹⁰¹⁷

Ebenfalls für Frieden für Sterbende wird in der Messe gebetet, die im lateinischen Missale unter ‚II. Pro circumstantiis publicus‘, ‚47. Ad postulandam gratiam bene moriendi‘ beziehungsweise im deutschen Messbuch unter ‚Messen und Orationen für besondere Anliegen‘, ‚46. Um einen guten Tod‘ steht. Hier betet der Priester für sich und die anwesende Gemeinde um die Gnade eines guten Todes.

*Sicut mortem nostram occidisti,
Domine, morte Unigeniti tui,
ita eiusdem sacramenti virtute praesta,
ut, voluntati tuae oboedientes usque ad
mortem, cum pace et fiducia de hoc saeculo
exire, resurrectionis particeps effici
tuo munere valeamus.
Per Christum.*¹⁰¹⁸

Herr, unser Gott,
wir feiern den Sieg deines Sohnes, der den
Tod durch sein Sterben überwunden hat.
Gib, dass wir in Gehorsam deinem Willen
entsprechen und standhaft bleiben bis an
unser Ende. Lass uns in Frieden und Zuversicht
aus diesem Leben scheiden und durch deine Gnade
an der Auferstehung Christi teilhaben, der mit dir
lebt und herrscht in alle Ewigkeit.¹⁰¹⁹

Mit Friede und Vertrauen (*cum pace et fiducia*) aus dieser Welt zu gehen und durch die Gnade Gottes gewürdigt zu werden an der Auferstehung Anteil zu haben, ist Inhalt des lateinischen Gebetes. Im Deutschen wird *Fiducia* mit Zuversicht wiedergegeben.

Auch für Lebende, die aber schon dem Tode nahe sind, sind die Gebete der Messe, die im Missale Romanum unter ‚II. Pro circumstantiis publicus‘, ‚46. Pro morientibus‘ zu finden sind. Im deutschen Messbuch ist die Messe anders eingeordnet: hier steht sie unter den ‚Messen und Orationen für besondere Anliegen‘, ‚33. Für Sterbende‘. Das Gabengebet lautet:

¹⁰¹⁶ Ebd.

¹⁰¹⁷ Vgl. MR, 988.

¹⁰¹⁸ Ebd., 1149.

¹⁰¹⁹ Messbuch 2, 1088.

*Suscipe, Deus, hostiam, quam tibi pro famulo tuo in extremo vitae constituto fidenter offerimus, et da per eam universa illius delicta purgari, ut, qui tuae dispositionis aerumnis in hac vita premitur, in futura requiem consequatur aeternam. Per Christum.*¹⁰²⁰

Herr, unser Gott, wir bringen dir unsere Gaben dar für deinen Diener (deine Dienerin) N., dessen (deren) irdisches Leben sich dem Ende zuneigt. Tilge seine (ihre) Sünden und lass ihn (sie) nach aller Mühsal, die ihm (ihr) noch auferlegt ist, in deinem Frieden Ruhe finden. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.¹⁰²¹

Wörtlich übersetzt heißt das lateinische Gebet: „Nimm an, oh Gott, das Opfer, welches wir für deinen Diener, der an der Grenze des Lebens steht, darbringen, und gib, dass dadurch alle seine Verfehlungen gereinigt werden, damit er, der durch die Mühsale deiner Planung in diesem Leben niedergedrückt wird, in Zukunft ewige Ruhe (Frieden) erlange.“¹⁰²²

Der Friede bzw. die Ruhe sind hier wieder Ausdruck einer Hoffnung, die über den Tod hinausreicht. Im offiziellen deutschen Text wird *requiem* in seiner weiteren Bedeutung als Ruhe und Frieden wiedergegeben. In dem Gebet kommt zum Ausdruck, dass der Friede ein erhofftes Gut ist, das auf den Sterbenden nach seinem Tod wartet. Der Vorgang des Sterbens wird als Mühsal verstanden und so auch als Nicht-im-Frieden-Sein.

Ein Gebet, in dem die Themen Tod und Friede zusammengeführt sind, findet sich im deutschen Messbuch. Beim Friedensgebet nach dem Vaterunser gibt es Anpassungen, die je nach der Zeit des Kirchenjahres angeglichen werden können. Diese Möglichkeit bietet das lateinische Missale nicht. In dem Gebet, das in der Osterzeit möglich ist, wird Christus als „Sieger über Sünde und Tod“ bezeichnet, bevor um „Einheit und Frieden“ für die Kirche gebetet wird.¹⁰²³ Wir werden dieses Gebet noch genauer betrachten, wenn wir uns mit dem Friedensritus und den ihn umgebenden Gebeten befassen.

Erwähnung muss schließlich noch der feierliche Schlusssegen in Messen für Verstorbene finden. Das zweite der drei Segensgebete über das Volk lautet:

*Nobis, qui vivimus, veniam tribuat pro peccatis, et omnibus defunctis locum concedat lucis et pacis. Amen.*¹⁰²⁴

Den Lebenden gewähre er die Verzeihung der Sünden, die Verstorbenen führe er in sein Licht und seinen Frieden. Amen.¹⁰²⁵

¹⁰²⁰ MR, 1148.

¹⁰²¹ Messbuch 2, 1075.

¹⁰²² Eigene Übersetzung.

¹⁰²³ Messbuch 2, 518.

¹⁰²⁴ MR, 615.

¹⁰²⁵ Messbuch 2, 564.

Der *locum lucis et pacis*, den uns die deutsche Übersetzung nicht wiedergibt, ist eine Anspielung auf das Gebet für Verstorbene im Römischen Kanon und auf das Schlussgebet der ersten Messe von Allerseelen (*mansionem lucis transeant et pacis*). Die Verbindung von Licht und Frieden haben wir schon in mehreren Gebeten gesehen.

6.3.5 Das Gebet für die Verstorbenen im Römischen Kanon

Von besonderem Interesse ist das Totengedenken im Römischen Kanon, das Gebet *Memento etiam*. Dieses Gedenken an die Verstorbenen gehört zu den ältesten Texten der römischen Liturgie. Zunächst wurde es nur an Wochentagen, nicht aber an Sonn- und Feiertagen gebetet. Daraus entwickelte sich der Volksglaube, dass die Seelen im Purgatorium Anteil am ‚Sonntagsfrieden‘ haben. Aber auch die Verdammten haben am Sonntag „refrigerium“. Am Montag müssen sie wieder zu ihrer Pein zurück.¹⁰²⁶

Ab dem achten Jahrhundert beginnt das *Memento etiam* fester Bestandteil des Kanons zu werden.¹⁰²⁷ Das Sakrament der Einheit, das die Eucharistie ist, das Einheit mit dem Leib Christi und so auch untereinander stiftet, schließt die Verstorbenen mit ein.

In seiner jetzigen Form lautet das Gebet im lateinischen Missale so:

*Memento etiam, Domine,
famulorum famularumque tuarum N. et N.,
qui nos praecesserunt cum signo fidei,
et dormiunt in somno pacis.
Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus,
locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur.*¹⁰²⁸

Zwischen *somno pacis* und *Ipsis, Domine* soll der Priester die vorher und nachher ausgebreiteten Hände falten und in Stille für bestimmte Verstorbene beten. Anfangs wurden auch die Namen derer verlesen, für die die Messe appliziert wurde, wovon das „*N. et N.*“ Zeugnis gibt.

¹⁰²⁶ FRANZ, Adolph, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Darmstadt 1963, 147; vgl. auch ebd., 452.

¹⁰²⁷ Vgl. JUNGSMANN, Miss Soll 2, 295–298.

¹⁰²⁸ Zum Ganzen: vgl. ebd., 295–308; vgl. MEYER, Hans Bernhard, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 180; KUNZLER, Michael, Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi, Paderborn 2009, 510.

Inhaltlich zu vergleichen ist damit das Gedenken an die Toten im Zweiten Hochgebet. Dort heißt es, die einleitende Formel übernehmend: „*Memento etiam fratrum nostrorum, qui in spe resurrectionis dormierunt, ...*“ Im deutschen Messbuch: „Gedenke (aller) unserer Brüder und Schwestern, die entschlafen sind, in der Hoffnung, dass sie auferstehen.“ Auch hier wird schlafen (*dormio*) für das Tot-Sein verwendet.

Der Friede beim Totengedenken begegnet gleichermaßen im Vierten Hochgebet. Hier wird gleichfalls die einleitende Formel mit übernommen: „*Memento etiam illorum, qui obierunt in pace Christi tui, et omnium defunctorum quorum fidem tu solus cognovisti.*“¹⁰²⁹ Auf Deutsch: „Wir empfehlen dir auch jene, die im Frieden Christi heimgegangen sind, und alle Verstorbenen, um deren Glauben niemand weiß als du.“¹⁰³⁰

6.3.5.1 Spannungen im Text

Der Gebetstext trägt eine gewisse Spannung in sich. Einerseits wird gesagt, dass die mit dem Siegel des Glaubens – gemeint ist die Taufe – uns Vorausgegangenen schon den Schlaf des Friedens schlafen. Das deutsche Messbuch gibt *dormiunt in somno pacis* wider mit „die nun ruhen in Frieden.“ Andererseits wird für die, von denen vorher schon gesagt wird, dass sie im Schlaf des Friedens ruhen, gebetet, dass Gott sie führen möge in *locum refrigerii, lucis et pacis*. Einerseits wird also gesagt, dass die Verstorbenen schon im Frieden sind, andererseits wird noch darum gebetet, dass sie an den Ort des Friedens gelangen mögen. Die offizielle Übersetzung ins Deutsche betet „*Führe ... in das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens.*“ Das Wort *pax* wird in diesem Gebet also in zwei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet.

Eine weitere Spannung ergibt sich daraus, dass im zweiten Teil des Gebetes für jene gebetet wird, die mit dem „Siegel des Glaubens“ – also der Taufe bzw. der Firmung (vgl. dazu die Formel zur Firmspendung, wo von einem „Siegel Gottes“ gesprochen wird)¹⁰³¹ – uns vorausgegangen sind und für die, die „in Christus entschlafen“ – so das deutsche Messbuch – sind. *Quiescentibus* ist freilich genauer mit ‚zur Ruhe gekommenen‘ zu übersetzen. Der Nominativ *quies* kann, wie wir schon gesehen haben, Ruhe, Schlaf, Friede und Tod bedeuten. Worin der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen – derer, die das „Siegel des Glaubens“ tragen und derer, die „in Christus entschlafen“ sind – besteht, ist nicht klar,

¹⁰²⁹ MR, 595.

¹⁰³⁰ Messbuch 2, 509.

¹⁰³¹ Vgl. JUNGSMANN, Miss Soll 2, 301.

ebenso wenig, warum man beide Gruppen erwähnen muss. Klar ist jedenfalls, dass mit dem *in Christo quiescentibus* biblische Texte aufgenommen sind. In 1 Thess 4,16 heißt es: „Zuerst werden die in Christus Verstorbenen auferstehen.“ Offb 14,13 sagt: „Selig die Toten, die im Herrn sterben.“

Diese Spannung, der wir auch in anderen Gebeten rund um das Thema „Sterben“ begegnet sind, drückt den zum Zeitpunkt der Entstehung des *Memento etiam* wohl noch nicht expliziten, aber vorhandenen Glauben der Kirche aus, dass die Verstorbenen zwar irgendwie schon ihr Ziel erreicht haben, gleichzeitig aber doch noch das Gebet der Lebenden brauchen, um endgültig an diesem Ziel anzukommen.

6.3.5.2 Der Tod als Friedensschlaf

Wenden wir uns der Formulierung *somno pacis* zu. Wörtlich übersetzt heißt diese Wendung „Schlaf des Friedens“. Das deutsche Messbuch spricht von denen, „die nun ruhen in deinem Frieden“.

Die Vorstellung vom Tod als Schlaf hat bereits antike Wurzeln. So gilt in der griechischen Mythologie der Gott des Schlafes, ὕπνος, als Zwillingssruder des Todesgottes θάνατος.¹⁰³² „Einschlafen“ (vgl. das deutsche Wort „entschlafen“) und „Schlafen“ wird auch schon in antiken und frühjüdischen Grabinschriften und Texten als euphemistische Bezeichnung für das Sterben bzw. das Tot-Sein verwendet.¹⁰³³ Der Schlaf ist Bild für den Tod.

Der Tod wird schon in biblischen Texten in Zusammenhang mit Ruhe, Stille, Schlaf und Frieden gebracht. Ijob klagt über die Last seines Lebens mit der Frage: „Warum starb ich nicht vom Mutterschoß weg, ...?“ (Ijob 3,11) „Still läge ich jetzt und könnte rasten, entschlafen wäre ich und könnte ruhen.“ (3,13) „Noch hatte ich nicht Frieden, nicht Rast, nicht Ruhe, fiel neues Ungemach mich an.“ (3,26) Besonders interessant ist Ijob 21,13. Die Rede ist da vom Tod der „Frevler“. Die Einheitsübersetzung gibt den Vers so wieder: [Sie] „verbrauchen ihre Tage im Glück und fahren voll Ruhe ins Totenreich“. Man könnte auch so übersetzen: „in Frieden steigen sie hinab in die Unterwelt“. (vgl. Sir 46,19) Die LXX gibt den Vers so wieder: „ἐν δὲ ἀναπαύσει αἰδοῦ ἐκοιμήσαν“. Κοιμαομαι heißt schlafen oder auch sterben. Die Frevler sind demnach in den Frieden hinein geschlafen. Diese Stelle ist eine von mehreren, die belegt, dass der Friedensschlaf eine weitverbreitete Metapher für

¹⁰³² HOMER, Ilias 14, 231–234 (SCHWARTZ 245).

¹⁰³³ HOFFMANN, Toten in Christus, 186–206, bes.: 187–190.

das Sterben und das Tot-Sein war, die man nicht nur auf „Gute“ angewandt hat.¹⁰³⁴ Weish 3,3 sagt von den Verstorbenen: „... sie aber sind in Frieden.“¹⁰³⁵

Für Christen galt der Tod erst recht als Schlaf, da man ja ein Aufwachen aus diesem Schlaf erhoffen durfte. Im äthiopischen Henochbuch 91,10 und 92,3 wird die Auferstehung als ein „Aufstehen vom Schlafe“ beschrieben.¹⁰³⁶ Der Tod ist nach christlicher Vorstellung ein Schlaf zur Auferstehung hin. Christus selbst bezeichnet den Tod der Tochter eines Synagogenvorstehers in Mt 9,24 und den Tod seines Freundes Lazarus in Joh 11,11 als Schlaf. „Schlaf“ als Bezeichnung für den Tod begegnet in Joh 11,11-14. Ausdrücklich wird in dieser Stelle über diesen Zusammenhang reflektiert. Jesus sagt über den verstorbenen Lazarus:

Lazarus, unser Freund, schläft; aber ich gehe hin, um ihn aufzuwecken. Da sagten die Jünger zu ihm: Herr, wenn er schläft, dann wird er gesund werden. Jesus hatte aber von seinem Tod gesprochen, während sie meinten, er spreche von dem gewöhnlichen Schlaf. Darauf sagte ihnen Jesus unverhüllt: „Lazarus ist gestorben.“ Interessant ist, dass davor die Verse 9-10 um das Thema „Nacht“ kreisen. Der Schlaf ist hier „Bild für die Welt des Todes“¹⁰³⁷.

Der Zusammenhang von Schlaf und Tod ist in Mk 5,39parr. aufgenommen, wo Jesus von der Tochter des Jairus sagt: „Das Kind ist nicht gestorben, es schläft nur.“

Eph 5,14 verbindet ebenfalls Schlaf und Tot-Sein: „Alles Erleuchtete aber ist Licht. Deshalb heißt es: Wach auf, du Schläfer, und steh auf von den Toten und Christus wird dein Licht sein.“

Von den Toten sagt Offb 14,13: „Selig die Toten, die im Herrn sterben, von jetzt an; ja, spricht der Geist, sie sollen ausruhen von ihren Mühen; denn ihre Werke begleiten sie.“¹⁰³⁸

Die in der Bibel verwendeten Wörter für Auferstehung sind mit denen von Vom-Schlaf-Aufstehen verwandt: ἀνάστασις – Auferstehung; ἀνίσταμι – aufstehen, sich erheben, auftreten; aber auch: erwecken, auferwecken; ἐγείρω – aufwecken, aufrichten, aufwachen, aufstehen; und: auferstehen, auferwecken. Bei Paulus sind κάθευδειν – schlafen, aber auch:

¹⁰³⁴ Ebd., 195.

¹⁰³⁵ Weish 3,1-9 ist ein möglicher Text im Rahmen des Wortgottesdienstes in einer Begräbnisfeier. Siehe: LITURGIEREFERAT DER ERZDIÖZESE WIEN (Hg.), Begräbnisfeier, 178.

¹⁰³⁶ KIRCHENVÄTER-COMMISSION DER KÖNIGLICH-PREUBISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hg.), Die christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Das Buch Henoch, Leipzig 1901, 123f.

¹⁰³⁷ BEUTLER, Johannes, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg – Basel – Wien 2013, 329; vgl. SCHNACKENBURG, Rudolf, Das Johannesevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 5–12 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 8), Freiburg i. Br. 2000, 409f.

¹⁰³⁸ Dieser Text ist seit Langem Teil der Begräbnisliturgie.

gestorben sein; und κοιμαομαι – schlafen, einschlafen; aber auch: entschlafen, sterben, als Bezeichnungen für Sterben und Tot-Sein üblich.

Die Alte Kirche nennt den „Tod der Gerechten, von dem sie ja nach einer kleinen Weile wieder erstehen sollen, einen Schlaf, und es ist ein Schlaf des Friedens, nicht nur weil Kampf und Streit des Erdenlebens vorüber sind, sondern auch, weil erst jetzt der Friede, den Christus bringen wollte, endgültig gesichert ist“¹⁰³⁹.

Das Sterben ist bereits auf ältesten christlichen Grabinschriften als Eingehen in den Frieden beschrieben. Die pax-Formel übertrifft „alle andern Formeln an Häufigkeit bei Weitem“¹⁰⁴⁰. So finden sich Inschriften wie „N., gläubig in Frieden!“ „In Frieden!“ „... in Frieden und in Christus.“ „Seine Seele ruhe in Frieden.“¹⁰⁴¹ „Gedenke im Frieden ...“¹⁰⁴² Auch die Formulierung „Dein Schlaf möge in Frieden sein!“ lässt sich finden: „ἐν ειρηνῇ ἡ κοιμησις σου.“¹⁰⁴³

Interessant ist die Inschrift des Pektorios für seine verstorbenen Verwandten. Dieser Text, der aus dem vierten Jahrhundert stammt, spricht vom Schlummer der Toten: „Sanft schlummere die Mutter: das erflehe ich von dir, du Licht der Toten“ und verbindet das Gedenken an die Verstorbenen mit der Eucharistiefeyer. Christus wird dabei als ‚Fisch‘ – ἰχθύς beschrieben: „Empfange die honigsüße Speise des Heilands der Heiligen. Iss mit Verlangen: In deinen Händen hältst du den ἰχθύς (den Fisch). Mit dem ἰχθύς sättige mich nun – das ersehne ich – mein Herr und Heiland.“ Der erhoffte Himmel heißt in diesem Text „Frieden des Fisches“: „Aschandios, mein Vater, teuer meinem Herzen, samt der süßen Mutter und meinen Brüdern im Frieden des ἰχθύς (des Fisches), gedenke deines Pektorios.“¹⁰⁴⁴ Der Fisch war nicht nur ein beliebtes Speiseopfer für Verstorbene, sondern auch Symbol für Christus, der von den Toten auferstanden ist.¹⁰⁴⁵

Als Schlaf und als Ruhe finden wir den Tod öfters beschrieben: „Gott, [...] erinnere dich des Schlafes und der Ruhe deiner sehr frommen und gehorsamen Dienerin ...“¹⁰⁴⁶ *Somno pacis* findet sich auf dem Grabstein eines Presbyters namens Femosanus aus dem 7. Jahr-

¹⁰³⁹ JUNGSMANN, Miss Soll 2, 303.

¹⁰⁴⁰ STUIBER, Alfred, *Refrigerium interim. Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 11)*, Bonn 1957, 117.

¹⁰⁴¹ HAMMAN, Gebet der Alten Kirche, 151–153.

¹⁰⁴² Ebd., 155.

¹⁰⁴³ Vgl. HOFFMANN, Toten in Christus, 196.

¹⁰⁴⁴ SCHULTZE, Victor, *Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente*, o. O. 1882 [Nachdruck der Originalausgabe: Hamburg 2013], 118.

¹⁰⁴⁵ GESSEL, Bestattung und Todesverständnis, in: BECKER u. a., *Im Angesicht des Todes*, 535–566, hier: 563.

¹⁰⁴⁶ HAMMAN, Gebet der Alten Kirche, 159.

hundert als Beschreibung des Tot-Seins: „Hier ruht im Schlaf des Friedens (*somno pacis*) der Presbyter Fermosanus.“¹⁰⁴⁷ Das Leben auf Erden bietet noch nicht den ersehnten Frieden, sondern wird als Kampf und Streit verstanden. Dem Verstorbenen kann Christus den verheißenen Frieden nun geben. Im christlichen Raum ist die Vorstellung verbreitet, dass nur den Gerechten Frieden zuteilwird, den Gottlosen aber nicht.¹⁰⁴⁸

Das griechische Wort κοιμητήριον, von dem auch das lateinische coemeterium stammt, bedeutet ursprünglich ‚Schlafraum‘ oder ‚Ruheort‘. Johannes Chrysostomus geht auf diesen Zusammenhang einmal ein, wenn er sagt:

„Da also Jesus heute zu den Toten hinabstieg, aus diesem Grund werden wir hier zusammengerufen werden. Aus demselben Grund wird dieser Ort ‚Coemeterium‘ genannt, damit du lernst, dass die Vollendeten und die, welche hier ruhen, nicht gestorben, sondern eingeschlafen sind und ruhen. Denn vor der Ankunft Christi wurde der Tod ‚Tod‘ genannt ... Nachdem aber Christus gekommen und zum Leben der Welt getötet worden ist, wird der Tod nicht weiter ‚Tod‘ genannt, sondern ‚Schlummer‘ und ‚Schlaf‘.“¹⁰⁴⁹

Bedenkenswert ist die letzte Strophe des Hymnus *Spes, Christe, nostrae veniae*, der im Römischen Stundenbuch als Laudes-Hymnus des Totenoffiziums gebetet wird. Die letzte Strophe heißt:

*Sed et qui fratres corpore
nunc somno pacis dormiunt,
iam te beante vigilant
tibi que laudes referant.*¹⁰⁵⁰

Der Text spricht davon, dass die Leiber der verstorbenen Brüder den Schlaf des Friedens (*somno pacis*) schlafen, sie aber jetzt schon wachend dem Herrn das Lob singen.

Der Zusammenhang von Ruhe, Schlaf und Tod kommt deutlich in den Texten der Komplet zum Ausdruck. Die Komplet¹⁰⁵¹ wird am Ende des Tages, nach Einbruch der Nacht, gebetet. Daher ist sie auch „Hinweis auf das Ende des Lebens“¹⁰⁵².

¹⁰⁴⁷ Ebd., 161; weitere Beispiele bei JUNGSMANN, Miss Soll 2, 302f.

¹⁰⁴⁸ Vgl. HOFFMANN, Toten in Christus, 201.

¹⁰⁴⁹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, ΕΙΣ ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΤΟΥ ΚΟΙΜΗΤΕΡΙΟΥ (In coemeterii appellationem), in: PG 49, 393f., Übersetzung: EINIG Bernhard, „Somnus est imago mortis.“ Die Komplet als allabendliches „Memento mori“, in: BECKER, Hansjakob – EINIG, Bernhard – ULLRICH, Peter-Otto (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium Bd. 2 (Pietas Liturgica 4), St. Ottilien 1987, 1299–1320, hier: 1304.

¹⁰⁵⁰ Liturgia Horarum, Iuxta Ritum Romanum, Vatikanstadt 1972, 1575.

Den täglichen Höhepunkt der Komplet bildet das *Nunc dimittis* das deutlich vom Frieden spricht. Die Antiphon lautet:

Salva nos, Domine, vigilantes, custodi nos Sei unser Heil, o Herr, wenn wir wachen, und
dormientes, ut vigilemus com Christo et re- unser Schutz, wenn wir schlafen; damit wir
*quiescamus in pace.*¹⁰⁵³ wachen mit Christus und ruhen in seinem
Frieden.¹⁰⁵⁴

Der letzte Teil der Antiphon *requiescamus in pace* ist in anderer Person genau der Wortlaut des Versikels für Verstorbene: „*Requiescant in pace.*“ Der Text des *Nunc dimittis* gibt Lk 2,29-32 wieder. Vers 29 sagt: „Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden.“ Mit dem greisen Simeon bitten die Betenden darum, mit dem Sehen der Herrlichkeit Gottes in den Frieden des Herrn eingehen zu dürfen.

Einer der möglichen Hymnen der Komplet nach der ersten Vesper am Sonntag und an Hochfesten spricht Christus als „Friede“ an: „Christus, du bist meine Hoffnung, mein Friede, mein Glück ...“¹⁰⁵⁵ Der Psalm 4,9, der an diesem Tag gebetet wird, lautet: „In Frieden leg’ ich mich nieder und schlafe ein; denn du allein, Herr, lässt mich sorglos ruhen.“ In der lateinischen Version lautet dieser Vers: „*In pace in idipsum dormiam et requiescam.*“ Der Versikel für die Verstorbenen: „*Requiescant in pace*“ klingt darin an. Die Oration dieses Tages verbindet die Themen Schlaf und Tod inhaltlich, wenn sie das Aufstehen vom Schlaf mit dem Gedenken an die Auferstehung Jesu Christi verbindet.¹⁰⁵⁶ Die Oration, die an Hochfesten außerhalb des Sonntags genommen wird, betet darum, dass das Haus der Beter von „Nachstellungen des Feindes“ frei bleibe. „Deine heiligen Engel mögen darin wohnen und uns im Frieden bewahren.“¹⁰⁵⁷ „... *nos in pace custodiant.*“¹⁰⁵⁸

Die Oration der Komplet nach der zweiten Vesper an Sonntagen und Hochfesten bittet Gott: „Lass uns in deinem Frieden ruhen ...“¹⁰⁵⁹ Im Lateinischen heißt es etwas ausführlicher: „*in pace tua securi a malis omnibus quiescamus ...*“¹⁰⁶⁰

Einer der möglichen Hymnen im deutschen Stundenbuch bei der Komplet am Montag singt: „In deinem (Gottes) Frieden ruht sich’s gut.“¹⁰⁶¹

¹⁰⁵¹ Vgl. LUMMA, Liborius Olaf, Die Komplet. Eine Auslegung des römisch-katholischen Nachtgebets, Regensburg 2017.

¹⁰⁵² MAAS-EWERD, Theodor, Art. Komplet, in: LThK³ VI, 231.

¹⁰⁵³ Liturgia, 489.

¹⁰⁵⁴ Stundenbuch, Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Freiburg i. Br. u. a. 2007, 695.

¹⁰⁵⁵ Ebd., 693.

¹⁰⁵⁶ Ebd., 695; Liturgia, 985.

¹⁰⁵⁷ Stundenbuch, 696.

¹⁰⁵⁸ Liturgia, 685.

¹⁰⁵⁹ Stundenbuch, 700.

¹⁰⁶⁰ Liturgia, 988.

Besonders deutlich kommt der Zusammenhang von Schlaf und Tod im Hymnus vom Dienstag zum Ausdruck:

Tod und Vergehen waltet in allem,
steht über Menschen, Pflanzen und Tieren,
Sternbild und Zeit.
Du hast ins Leben alles gerufen.
Herr, deine Schöpfung neigt sich zum Tode:
Hole sie heim.
Schenke im Ende auch die Vollendung.
Nicht in die Leere falle die Vielfalt
irdischen Seins.
Herr, deine Pläne bleiben uns dunkel. –
Doch singen Lob wir dir, dem dreieinen,
ewigen Gott. Amen.¹⁰⁶²

Die Oration betet: „Gib, dass wir in Frieden schlafen.“¹⁰⁶³

Fast noch deutlicher spricht der Hymnus der Komplet vom Mittwoch, wenn es dort heißt:

Schon wirft die Erde sich zur Nacht
des dunklen Mantels Falten um.
Der Schlaf, des Todes sanftes Bild,
führt uns dem Grab des Schlummers zu.¹⁰⁶⁴

Der Hymnus ist eine verkürzte Version des Hymnus *Nigrante tectam pallio* des Magnus Felix Ennodius († 521), in dem die alte Vorstellung vom Schlaf als *figura mortis* aufgenommen ist.¹⁰⁶⁵ Christus wird in diesem Hymnus als „Leben“ angesprochen, der wachsam und nahe sein möge in der Zeit des Schlafes.

Bezüge zum Ende des Lebens am Ende des Tages stellen schließlich auch der Hymnus vom Donnerstag: „Mitten wir im Leben sind, mit dem Tod umfangen“¹⁰⁶⁶ und der Hymnus vom Freitag: „Geht unser Erdentag zu End’ [...]. Vollenden wir den Lebenslauf [...]“¹⁰⁶⁷ dar. Starke Bezüge zum Thema Tod hat zum Vergleich der Psalm 88, der am Freitag gebetet wird. Die Oration vom Freitag beschreibt Christus als den, der in die „Nacht des Todes“ hinabgestiegen ist und auferstand und bittet darum, einst mit ihm „zum neuen Leben“ aufzuerstehen.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶¹ Stundenbuch, 702.

¹⁰⁶² Ebd., 706; eine kurze Analyse des Textes bei: EINIG, Somnus, 1314.

¹⁰⁶³ Ebd., 708; vgl. Liturgia, 993.

¹⁰⁶⁴ Stundenbuch, 710.

¹⁰⁶⁵ Vgl. EINIG, Somnus, 1313; der Text des lateinischen Hymnus: ebd., 1305.

¹⁰⁶⁶ Stundenbuch, 714.

¹⁰⁶⁷ Ebd., 718.

¹⁰⁶⁸ Ebd., 720; vgl. Liturgia, 1000.

Der Abschluss-Versikel der Komplet lautet: „Noctem quietam et finem perfectum, concedat nobis Dominus omnipotens.“¹⁰⁶⁹ – „Eine ruhige Nacht und ein gutes Ende, gewähre uns der allmächtige Gott.“

Das Bewusstsein vom Zusammenhang von Tod und Schlaf finden wir noch im achtzehnten Jahrhundert. Johann Sebastian Bach vertonte den Text eines unbekanntes Dichters. Der fünfte Choral dieses Stückes lautet:

Komm, o Tod, du Schlafes Bruder,
Komm und führe mich nur fort;
Löse meines Schifflens Ruder,
Bringe mich an sichern Port!
Es mag, wer da will, dich scheuen,
Du kannst mich vielmehr erfreuen;
Denn durch dich komm ich herein
Zu dem schönsten Jesulein.¹⁰⁷⁰

Bis in die jüngere Zeit hat sich in der Lyrik und im Volkslied dieses Bewusstsein erhalten, dass Schlaf und Tod verwandt sind.¹⁰⁷¹

6.3.5.3 *Locus refrigerii, lucis et pacis* – das himmlische Jerusalem

Die zweite Erwähnung von *pax* im Gebet *Memento etiam* hat eher eschatologische Bedeutung. Der *locus refrigerii, lucis et pacis*, der Ort der Erfrischung, des Lichtes und des Friedens, ist eine Beschreibung dessen, wohin man hofft, dass die Verstorbenen gelangen. Gott möge die Verstorbenen an einen Ort führen, an dem sie Erfrischung, Frieden und Licht finden.

Refrigerium „diente in den heißen Ländern des Südens schon früh zur Bezeichnung des Zustandes der Seligen, denen Kühlung geworden ist“¹⁰⁷². Biblisch taucht das Thema „Erfrischung“ als eschatologischer Topos in Offb 22,1 auf. Im „Neuen Jerusalem“ fließt ein „Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus“. Überhaupt gilt Wasser in der Bibel als Symbol und Zeichen für Leben, Freude und den Heiligen Geist. Wasserreichtum ist ein Merkmal des Paradieses (vgl. Gen 2,10-14; Sach 13,1; 14,8; Joel 4,18; Joh 4,14; 7,38).

¹⁰⁶⁹ Liturgia, 489.

¹⁰⁷⁰ BACH, Johann Sebastian, Ich will den Kreuzstab gerne tragen (Bach-Werke-Verzeichnis 56).

¹⁰⁷¹ Vgl. ANDERSEN, Wiebke (Hg.), Lasset uns singen. Das Liederbuch, Hamburg 2013, 78. 105f.

¹⁰⁷² JUNGMANN, Miss Soll 2, 303.

Das Löschen des Durstes ist ein Typos eschatologischer Erfüllung gewesen, wie ein Text aus der zu Beginn des dritten Jahrhunderts verfassten *Passio Perpetuae et Felicitatis* belegt. Perpetua sieht darin in einer Vision ihren mit sieben Jahren verstorbenen Bruder Dinocrates. Er ist bleich, trägt schmutzige Kleidung, ist verletzt, kommt aus einem finsternen Ort und hat großen Durst. Zwischen Perpetua und ihrem Bruder besteht eine große Kluft, sodass sie nicht zu ihm kann. Die Visionärin sieht bei ihrem Bruder Dinocrates ein volles Gefäß mit Wasser, das dieser trotz großer Mühen nicht erreichen kann, da es höher angebracht ist, als der Junge groß ist. Perpetua beschließt daraufhin, für den verstorbenen Bruder intensiv zu beten.

*Erat deinde in illo loco ubi Dinocrates erat piscina plena aqua, altiore marginem habens quam erat statura pueri; et extendebat se Dinocrates quasi bibiturus. Ego dolebam quod et piscina illa aquam habebat et tamen propter altitudinem marginis bibiturus non esset. Et experrecta sum, et cognovi fratrem meum laborare. Sed fidebam me profuturam labori eius.*¹⁰⁷³

Tertullian spricht vom „*refrigerium interim*“ – also von einem „zwischenzeitlichen Erfrischungszustand“, wenn er den Zustand der gerechten Seele nach dem Tod beschreiben will.¹⁰⁷⁴ Die leibliche Auferstehung steht in dieser Vorstellung noch aus, wird aber erwartet.

Als *refrigerium* wurden auch die antiken Totenmähler bezeichnet, die man als Zeichen der Verbundenheit und der Einheit zwischen Lebenden und Verstorbenen an den Gräbern gehalten hat. Die dort den Toten gegebenen Speisen und Getränke sollten den Verstorbenen Erquickung (*refrigerium*) sein. Solche Totenmähler waren auch unter Christen bis in das sechste Jahrhundert üblich und wurden dann mehr und mehr in die Eucharistiefeier hinein übernommen. Bei diesen Totenmählern wurden den Verstorbenen auch Getränke zur Erfrischung dargebracht.¹⁰⁷⁵

Licht ist urmenschliche Sehnsucht, Gottesgeschenk und Bedingung für das Leben. Als eschatologisches Thema taucht es in Offb 21,23 auf: „Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.“ Ebenso in Offb 22,5: „Es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.“ Für Augustinus war Licht sogar

¹⁰⁷³ PASSIO PERPETUAE ET FELICITAS, VII (HEFFERNAN 110).

¹⁰⁷⁴ TERTULLIAN, De Monogamia, 10 (PL 2, 992); vgl. STUIBER, Refrigerium interim, 117; vgl. zur Eschatologie bei Tertullian: KREMER – GRESHAKE, Resurrectio, 196–202, dort: weitere Literatur.

¹⁰⁷⁵ Vgl. STUIBER, Refrigerium interim, 116 u. ö.

mehr als nur eine Beschreibung Gottes im Bild. Licht wird er für ihn vielmehr im eigentlichen Sinn genannt.¹⁰⁷⁶

Die in Offb beschriebene Stadt ist das „himmlische Jerusalem“, die Stadt des Friedens. In Offb 21 klingen Motive der Friedenswallfahrt der Völker aus Jes 60,65 an. Im himmlischen Jerusalem herrscht eschatologischer Friede (vgl. Offb 21,27).

Unser Gebet spricht vom *locum refrigerii, lucis et pacis*. Es geht um einen Ort, der mit drei Stichworten konkret umschrieben wird: Erfrischung, Licht und Frieden. Mir scheint es deutlich zu sein, dass dieser Ort der Erfrischung, des Lichtes und des Friedens das in Offb 21,9-22,5 beschriebene „Neue Jerusalem“ meint.

Diese Annahme passt zu der These, dass das Buch der Offenbarung – und hier besonders seine Darstellung der himmlischen Liturgie – einen größeren Einfluss auf die Entstehung der römischen Liturgie und besonders den Römischen Kanon hatten. Der Engel im Gebet *Supplices te rogamus* fand ganz unterschiedliche Deutungen, steht aber „für die Einheit von irdischer und himmlischer Liturgie [...]“. Die Apokalypse beschreibt diese himmlische Liturgie mit Tausenden von Engeln, vier geheimnisvollen geflügelten Wesen und vierundzwanzig Ältesten¹⁰⁷⁷. Im Zentrum dieser Liturgie steht ein Lamm, das „wie geschlachtet“ ist (*Agnus Dei*): Ein Motiv aus der Offenbarung des Johannes (Offb 5,6). Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt: „In der irdischen Liturgie nehmen wir voraussetzend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind.“ (SC 8) Damit wird wieder auf die Beschreibung der Liturgie in der Apokalypse Bezug genommen. „Die Eucharistiefeier will nur Echo sein, Abbild, Ikone der himmlischen Liturgie.“¹⁰⁷⁸ Interessant ist schließlich in diesem Zusammenhang noch das Verständnis von Liturgie im Hebräerbrief: „Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hinzugetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung.“ (Hebr 12,22) In diesem Text sind klar Motive aus der Beschreibung der himmlischen Liturgie in der Apokalypse aufgenommen und mit der irdischen Liturgie in Verbindung gebracht. Liturgie wird als Hinzutreten zum himmlischen Jerusalem gedeutet.

Wenn dem so ist, dass mit dem *locus refrigerii, lucis et pacis* das in der Offenbarung des Johannes beschriebene himmlische Jerusalem gemeint ist, dann ist die Übersetzung, die das deutsche Messbuch gibt, zumindest in zweifacher Hinsicht zu kritisieren. Im Deut-

¹⁰⁷⁶ AUGUSTINUS, Gen litt 4, 28, 45 (PL 34, 315).

¹⁰⁷⁷ FIEDROWICZ, Messe, 266.

¹⁰⁷⁸ Ebd., 267.

schen wird die Stelle mit „Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens“ wiedergegeben. Wenn *locum refrigerii, lucis et pacis* aber das in Offb beschriebene himmlische Jerusalem ist, dann ist mit *locum* nicht ein Land gemeint, sondern ein konkreter Ort. Man kann bei dieser Stelle an Joh 14,2 „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz (*locum*) für euch vorzubereiten?“ (Möglicherweise kommt daher die euphemistische Bezeichnung vom „Heimgang“ für das Sterben.) denken. *Refrigerium* mit Verheißung wiederzugeben ist schon sprachlich falsch. Wenn unsere These zutrifft, ist es aber auch sachlich nicht gut übersetzt, spielt doch die gemeinte Erfrischung an die Wasser des himmlischen Jerusalem von Offb 21f. an.

6.3.5.4 Locus refrigerii, lucis et pacis in christologischer Deutung

Hinter der Darstellung in der Geheimen Offenbarung des Johannes stehen aber auch Christus-Aussagen. Insofern kann man das Gebet auch christologisch deuten.

Das erfrischende Wasser haben wir in Offb 22,1 beschrieben gefunden. Es gäbe viele Parallelen zu dieser Stelle. Hier sei nur auf eine verwiesen, die sich auch in einem johanneischen Text findet und eine christologischen Aussage in Joh 7,38 ist: „Aus meinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen“ (vgl. auch Joh 19,34).

Das Thema Licht ist eines der Hauptthemen johanneischer Texte. Dazu gibt es eine klar christologische Aussage: Joh 8,12parr „Ich bin das Licht der Welt.“

Schließlich kann man zudem das Friedensthema christologisch einordnen. Eph 2,14 sagt von ihm: „Er ist unser Friede.“

Wenn man diese christologischen Aussagen mit dem Wort vom *locum refrigerii, lucis et pacis* in Zusammenhang bringt, wäre es demnach Christus selbst, dem nach dem irdischen Tod zu begegnen die Hoffnung der Christen ist. Er selbst wäre dann jener *locus*, zu dem die Verstorbenen hingeführt werden mögen.

6.4 Jerusalem als eschatologischer Friedenstopos

Bei unserem Durchgang durch die Gebete, die um das Thema Sterben und Tod sowie um die Hoffnung auf ein Danach kreisen, begegnete uns als eschatologischer Topos immer wieder Jerusalem. Besonders deutlich in der Antiphon *In paradisum*, aber auch in einigen Präsidialgebeten und – wie wir gesehen haben – vermutlich zusätzlich im Römischen Hochgebet.

Dem Namen Jerusalem zugrunde liegt der Gott Salem, der als Friedensgott verehrt wurde und der als der Namensgeber für das hebräische *shalom* gilt. Die „rettende Hilfe vor Feindvölkerbedrohung“ galt als Teil des von dieser Gottheit hergestellten und erhaltenen *shalom*-Zustandes und ging auch auf Jahwe über.¹⁰⁷⁹ Die Namensbedeutung von Jerusalem ist „Stadt des Friedens“. Jerusalem wurde als Ort des Friedens empfunden. Inhaltlich verstand man dabei einen „Zustand allseitigen, umfassenden Wohlergehens, der Leben ermöglicht und fördert“. Dazu gehörte nicht nur „das Fehlen kriegerischer Bedrängnis“¹⁰⁸⁰. Die *shalom*-Vorstellung der Bibel, die mit Jerusalem verbunden ist, betrifft alle Lebensbereiche, den individuellen und den sozialen, und erstreckt sich über den Menschen hinaus auf die gesamte Schöpfung. Dieser Friede ist von Gott gegeben und wird von ihm erhalten.¹⁰⁸¹

Jerusalem gilt schon früh im Alten Testament als heilige Stadt, besonders seit David Jerusalem zur Hauptstadt seines Reiches macht. Jerusalem gilt als „Gottessitz“, dort kann Gott geschaut und verehrt werden. „In und von Jerusalem aus schafft Gott Frieden.“¹⁰⁸² (vgl. Jes 2,4; Sach 9,10) Die Psalmen 46, 48, 76 und 87 stellen Jerusalem als Ort des Friedens dar. Jerusalem ist Ort des Tempels und der Bundeslade. Jes 49-66 hat Jerusalem zum Thema und stellt sie als Ort des Friedens dar. Einen gewissen Höhepunkt findet diese Darstellung in Jes 66,12: „Wie einen Strom leite ich den Frieden zu ihr ...“ Jerusalem wird in der jüdischen Frömmigkeit, beginnend mit der Zeit des babylonischen Exils, zu einem Zielort der Sehnsucht und der Hoffnung (vgl. Ps 137).

Jerusalem ist Ort des Versöhnungsfestes, durch das der *shalom* zwischen Gott und seinem Volk wiederhergestellt und erneuert wird. Daher darf ein Prophet nirgends anders um-

¹⁰⁷⁹ STECK, Odilo Hannes, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem (Theologische Studien 111), Zürich 1972, 26.

¹⁰⁸⁰ Ebd., 27f.

¹⁰⁸¹ Vgl. zum Ganzen: ebd., 25–51; SCHMID, šalôm, bes.: 70–72.

¹⁰⁸² SCHREINER, Josef, Art. Jerusalem, II. Altes Testament, Neues Testament, Judentum, in: LThK³ V, 779–781, hier: 780.

kommen als in Jerusalem (vgl. Lk 13,33). Auch die endgültige Versöhnung zwischen Gott und Mensch im neuen Bund in Jesu Blut wird dort geschehen.

Nach Ps 2,6 und Ps 110,2 ist ‚Zion‘ der Ort, von dem aus der Messias sein Wirken entfaltet. Besonders Lukas macht Jerusalem dann zu einem Leitmotiv seiner Darstellung von Jesu Wirken und dem Weg der jungen Kirche. „Gottes Heil in Christus beginnt in Jerusalem (Lk 1,8f.). Jesus lehrt auf dem Weg nach und in Jerusalem selbst, fährt nach Kreuz und Auferstehung in Jerusalem in den Himmel auf. In Jerusalem bildet sich nach Sendung des Heiligen Geistes die Urgemeinde. Von Jerusalem geht die Verkündigung des Evangeliums aus; in Jerusalem wird im Apostelkonzil für die Heidenmission entschieden.“¹⁰⁸³

Das Neue Testament nimmt den im Judentum geläufigen Gedanke vom „himmlischen Jerusalem“ bzw. vom Jerusalem, das vom Himmel herabkommt, auf. Der Ort der Sehnsucht wird ‚eschatologisiert‘; das bedeutet: die Sehnsucht wird in das Jenseits verlagert. Jerusalem gilt als die Heimat der Christen (vgl. Phil 3,20) und als ihre Mutter (Gal 4,26).

Gal 4,26 spricht vom „himmlischen Jerusalem“ als Bild des Neuen Testaments der Freien im Gegensatz zum „gegenwärtigen Jerusalem“, das dem Testament vom „Berg Sinai“ entspricht und Sklaven zur Welt bringt (vgl. Gal 4,21-31). Dieser Text enthält eine eschatologische Aussage: „Die Heimat des Christen, die er ersehnt, ist fortan nicht mehr ein irdisches Jerusalem, sondern die himmlische Gottesstadt.“¹⁰⁸⁴ Diese Vorstellung entspricht auch dem paulinischen Thema der Vereinigung von Juden und Christen. „Das irdische Jerusalem kann nur die Heimat von Juden und Judenchristen sein, dagegen kann die himmlische Stadt Gottes die Heimat aller werden, weil Gott in Christus die Unterschiede zwischen Sklaven und Freien, Heiden und Juden aufgehoben hat (vgl. Gal 3,26-29).“¹⁰⁸⁵

Hebr 7,2 deutet den Namen Melchisedek, der im Römischen Hochgebet vorkommt, so: Sein Name bedeutet „König der Gerechtigkeit [...], der auch König von Salem ist, das heißt König des Friedens“ und stellt ihn als Abbild des Sohnes Gottes dar. Von den Vätern wird damit Ps 76,3: „Sein Zelt erstand in Salem, seine Wohnung auf dem Zion“ in Verbindung gebracht und ebenfalls christologisch gedeutet, nämlich dass seine (Christi) Wohnstatt „im Frieden“ ist (... *et factus est in Salem, id est in pace locus eius.*)¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸³ Ebd.

¹⁰⁸⁴ BIETENHARD, Hans, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2), Tübingen 1951, 198; zur Vorstellung vom „Himmlischen Jerusalem“: Ebd., 192–204.

¹⁰⁸⁵ Ebd., 198.

¹⁰⁸⁶ BEDA VENERABILIS, Liber in Genesim, 3, 14, 20 (CCSL 118A, 190; Charles William JONES).

Offb 21,1-22,5 gibt dann die „einzige darstellende Beschreibung des himmlischen Jerusalem im jüdisch-christlichen Bereich“¹⁰⁸⁷ und stellt es als eschatologischen Topos dar. Im Hintergrund steht Jes 65,17-25 (vgl. Jes 54,11 ff.) mit seiner umfassenden Friedensvision, die die ganze Schöpfung umfasst. Die Stadt ist identisch mit dem „neuen Äon, mit dem Reiche Gottes“¹⁰⁸⁸. Dieses neue Jerusalem hat keinen Tempel. Die Merkmale des erneuerten Tempels aus Ez 40-48 gehen in dieser Beschreibung auf Jerusalem über, das selbst zum Tempel geworden ist. Gott und das Lamm sind unmittelbar in der himmlischen Stadt anwesend. Die Versöhnung ist nach christlicher Vorstellung ein für alle Mal am Kreuz geschehen, „und so wird ein Tempelgebäude mit seinem Kult auch überflüssig“¹⁰⁸⁹. Die Darstellung will „mittels des Bildes der Stadt die grandiose Herrlichkeit der vollerrlösten Heilsgemeinde sinnbildlich verkünden“¹⁰⁹⁰.

Da Jerusalem Ort der zentralen christlichen Heilsereignisse ist und schon bald die Orte dieser wichtigen Ereignisse durch Kirchenbauten hervorgehoben werden, wird Jerusalem ab dem 4. Jahrhundert zu einem der wichtigsten Ziele christlicher Pilger aus allen Teilen der Erde.

Die frühen Autoren der Kirche nehmen das Jerusalem-Thema auf. Prophetische Texte wie Hag 2,9, in dem ein neuer Tempel verheißen ist, an dem Gott „die Fülle des Friedens“ schenken wird, deuten frühe Kirchenschriftsteller ausgehend von Eph 2,11-22 („Er ist unser Friede.“) auf Jesus Christus hin, der der neue Tempel ist (vgl. Joh 2,19), wie auch auf die Kirche selbst:

Der alte Tempel war nur einer und nur in Jerusalem; es gab nur das eine Volk Israel, das in ihm Opfer darzubringen hatte. Nachdem aber der eingeborene Sohn uns ähnlich geworden war und, wie die Schrift sagt, Herr und Gott war und uns erleuchtete, füllte sich der Erdkreis fortan mit heiligen Bauten und unzähligen Anbetern, die mit Opfern im Geist und mit dem Wohlgeruch des Geistes den Gott des Weltalls erfreuen. [...] Wahr ist also das Wort, dass die Herrlichkeit des letzten Tempels, das heißt der Kirche, größer ist. Denen, die für seinen Aufbau Sorge trugen, wurde von Gott, unserem Retter, wie ein Gastgeschenk und eine Gabe vom Himmel das Kommen Christi versprochen. Er ist der Friede für alle, durch den wir in dem einen Geist Zugang zum Vater haben. Das macht er deutlich durch die Worte: An dieser Stätte schenke ich Frieden (das ist die Prophezeiung aus Hag 2,9), und ich gebe Frieden des Herzens jedem, der mit daran baut, dieses Heiligtum wieder aufzurichten.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁷ BIETENHARD, Die himmlische Welt, 202.

¹⁰⁸⁸ Ebd.

¹⁰⁸⁹ Ebd., 203.

¹⁰⁹⁰ VÖGTLE, Anton, „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde ...“ (Apk 21,1). Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie, in: GRÄSSER, Erich – MERK, Otto (Hgg.), Glaube und Eschatologie (FS Werner Georg KÜMMEL), Tübingen 1985, 303–333, hier: 322.

¹⁰⁹¹ CYRILL VON ALEXANDRIEN, Commentarius in Aggaeum Prophetam, Cap. 14 (PG 71, 1022-1062, 1050).

Augustinus († 430) deutet Jerusalem als die Schau oder auch Erscheinung des Friedens (*supremae pacis visio*): die Stadt Jerusalem gilt ihm als Vorbild für „jene hochberühmte Stadt Gottes, welche in ihrer Unfreiheit als Sinnbild diente für die freie Stadt, genannt das ‚himmlische Jerusalem‘: Dieser Name ist hebräisch und bedeutet ‚Schau des Friedens‘“¹⁰⁹². Dort herrschen die Erlösten mit Christus „in ewigem Frieden“¹⁰⁹³.

Leo der Große († 462) legt den Gesang der Engel in einer Weihnachtspredigt aus: „Die jubelnden Engel singen zu Jesu Geburt: ‚Ehre sei Gott in der Höhe!‘ und Frieden auf Erden den Menschen guten Willens verkündet. Denn sie sehen, das himmlische Jerusalem wird aus allen Völkern errichtet.“¹⁰⁹⁴ Das Motiv der Völkerwallfahrt aus Jes 2 wird hier über das „himmlische Jerusalem“ aus Offb 21-22 auf die Kirche angewandt.

Auch von Gregor dem Großen († 604) wird Jerusalem als die Gemeinschaft des Himmels und als eine Schau des Friedens erklärt: „... wie kann man Jerusalem, die heilige Gemeinschaft seliger Engel, unfruchtbar nennen, da es doch nach der Bedeutung des Namens aus der ewigen Schau des Friedens die Fruchtbarkeit immerwährender Freude besitzt?“¹⁰⁹⁵

Diese Sicht auf Jerusalem als eschatologische Friedenstadt findet einen wortwörtlichen Nachhall im Hymnus *Urbs Jerusalem* zur Vesper an Kirchweihfesten. Die erste Strophe lautet:

<i>Urbs Ierusalem beata, dicta pacis visio, quae construitur in caelis vivis ex lapidibus, angelisque coronata sicut sponsa comite, ...</i> ¹⁰⁹⁶	Sel'ge Stätte voll des Friedens, neue Stadt Jerusalem, die erbaut ist in den Himmeln aus lebendigem Gestein und im Lichtgeleit der Engel strahlt wie eine junge Braut. ¹⁰⁹⁷
---	---

Diese Parallelisierung des himmlischen Jerusalems mit der Kirche und mit der besonderen Erwähnung des Friedens findet sich schließlich noch in den Eigentexten zur Messe am Jahresgedächtnis einer Kirchweihe. In der Präfation wird ausdrücklich von „*pacis visione*

¹⁰⁹² AUGUSTINUS, *De catechizandis rudibus*, cap., 36, in: Vom ersten katechetischen Unterricht, übers. v. Werner STEINMANN bearbeitet von Otto WERMELINGER (Schriften der Kirchenväter 7), München 1985, 13–94, hier: 70 [deutsch].

¹⁰⁹³ Ebd.

¹⁰⁹⁴ LEO DER GROSSE, *Sermo 21 de Natale Domini* 1,2 (PL 54, 192); eigene Übersetzung.

¹⁰⁹⁵ GREGOR DER GROSSE, *Commentarium in librum I Regum*, Lib. 2, cap. 1, Nr. 15 (PL 79, 17–471, hier: 84); vgl. auch: DERS., *Regula pastoralis* 2,10; deutsch: Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Buch der Pastoralregel, übers. u. eingel. v. Joseph FUNK (Bibliothek der Kirchenväter 2/4), München 1933, (11) 63–267, hier: 124 [deutsch].

¹⁰⁹⁶ Liturgia, 1331.

¹⁰⁹⁷ Stundenbuch, 1013.

complendam, caelesti civitate Ierusalem“ gesprochen.¹⁰⁹⁸ Die Kirche ist Verweis auf das himmlische Jerusalem und sie ist der neue Tempel. Dadurch lässt sie den Frieden schauen, der durch die Erlösungstat in Jesus Christus geschenkt ist.

Im Tagesgebet der Messe *II. Extra ipsam ecclesiam dedicatam*; im deutschen Messbuch:

B. Außerhalb der Kirche, deren Weihefest begangen wird, heißt es:

*Deus, qui de vivis et electis lapidibus
Aeternum habitaculum tuae praeparas mai-
estati, multiplica super Ecclesiam tuam gra-
tiam, quam dedisti, ut fidelis tibi populus in
caelestis aedificationem Ierusalem semper
accrescat.*

*Per Dominum.*¹⁰⁹⁹

Erhabener Gott, du erbaust dir aus lebendigen und erlesenen Steinen ein ewiges Haus. Mache die Kirche reich an Früchten des Geistes, den du ihr geschenkt hast, und lass die Gläubigen in der Gnade wachsen, bis das Volk, das dir gehört, im himmlischen Jerusalem vollendet wird. Darum bitten wir durch Jesus Christus.¹¹⁰⁰

Die Präfation dieser Messe stellt die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes dar. Das Schlussgebet schließlich nennt die Kirche ein „Abbild des himmlischen Jerusalem“¹¹⁰¹ („*nobis supernam Ierusalem per temporale Ecclesiae tuae signum adumbrare voluisti*“¹¹⁰²).

Die Präfation von Allerheiligen stellt ebenfalls den Zusammenhang von Kirche und himmlischem Jerusalem dar:

*... Nobis enim hodie civitatem tuam tribuis
celebrare, quae mater nostra est, caelestique
Ierusalem, ubi iam te in aeternum fratrum
nostrorum corona collaudat. ...*¹¹⁰³

... Denn heute schauen wir deine heilige Stadt, unsere Heimat, das himmlische Jerusalem. Dort loben dich auf ewig die verherrlichten Glieder der Kirche, unsere Brüder und Schwestern, die schon zur Vollendung gelangt sind. ...¹¹⁰⁴

Die Kirche ist die Vorwegnahme des himmlischen Jerusalems, in dem der Friede in allen seinen Dimensionen wiederhergestellt sein wird. Der Friede zwischen Gott und den Menschen ist durch das Versöhnungsoffer Jesu wieder gegeben. Daraus folgen der Friede der Menschen untereinander und der Friede mit der gesamten Schöpfung. Durch seinen Tod am Kreuz hat er „in seiner Person die Feindschaft getötet“ (Eph 2,16) und Frieden gestiftet „am Kreuz durch sein Blut“, um „alles zu versöhnen“ (Kol 1,20). Die Kirche, die diese

¹⁰⁹⁸ MR, 893; vgl. Messbuch 2, 881.

¹⁰⁹⁹ MR, 895.

¹¹⁰⁰ Messbuch 2, 882

¹¹⁰¹ Ebd., 885.

¹¹⁰² MR, 896.

¹¹⁰³ Ebd., 856.

¹¹⁰⁴ Messbuch 2, 822f.

Mysterien feiert, ist deshalb das Sakrament der Einheit und des Friedens. Hebr 12,22f. beschreibt die Teilnahme an der Liturgie als ein Hinzutreten zum Berg Zion und zum himmlischen Jerusalem. Die Liturgie nimmt den Frieden, der eschatologisch erhofft wird und den das Bild vom himmlischen Jerusalem meint, vorweg.

In der Liturgie „nehmen wir vorkostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes“¹¹⁰⁵.

6.5 Friede als eschatologisches Thema

Das eschatologische Reich ist ein Reich des Friedens. Der Friede als ein eschatologisches Thema begegnet schon in der Bibel. Ps 95,11 spricht von der „Ruhe“. „Jahwes Ruhe – ein Heilsgut, das nicht material, sondern personal, nämlich in Gott selbst seinen Grund und seine Mitte hat.“¹¹⁰⁶ Dieser Text wird von Hebr 4,1-13 eschatologisch gedeutet.¹¹⁰⁷ Augustinus verwendet diesen Text ebenfalls klar eschatologisch.¹¹⁰⁸

Hebr 13,20 verbindet den Ausdruck „Gott des Friedens“ mit der Auferstehung Jesu. Der „Gott des Friedens“ habe Jesus, „unseren Herrn, den erhabenen Hirten seiner Schafe, von den Toten heraufgeführt“.

Irenäus von Lyon († um 202) verknüpft Himmel mit Frieden, wenn er sagt, dass die Apostel den Menschen den „Frieden des Himmels“ bzw. „himmlischen Frieden“ verkündet hätten (*caelestem pacem hominibus adnuntiantes*)¹¹⁰⁹.

Petrus von Blois († um 1204) spricht in einer Adventpredigt von einem dreifachen Schweigen, während er das dritte und letzte positiv und eschatologisch versteht: „Das dritte Schweigen wird bei der Erneuerung der Welt eintreten, wenn der Menschensohn sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt (vgl. Mt 19,28), wenn der Herr alle Tränen seiner Heiligen abwischt, wenn keine Trauer und keine Klage mehr ist (vgl. Offb 21,4), wenn der Gerechte von seinen Mühen ausruht (vgl. Offb 14,13) und in Frieden wohnt. Die Men-

¹¹⁰⁵ Sacrosanctum Concilium 8 (EDIL/DEL 1,8).

¹¹⁰⁶ KRAUS, Hans-Joachim, Psalmen 2 (Biblischer Kommentar Altes Testament 15/2), Neukirchen – Vluyn 1966, 662.

¹¹⁰⁷ GRÄSSER, Erich, An die Hebräer (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 17/1), Zürich – Braunschweig 1990, 198–226.

¹¹⁰⁸ Vgl. AUGUSTINUS, Enarrationes in Psalmos 94 (CCL 1330-1342, hier: 1341f.).

¹¹⁰⁹ IRENÄUS VON LYON, Adversus haereses, 3, 1, 2 (FC 3, 22f.).

schen, deren Kraft nach Jesaja in der Stille und im Vertrauen liegt (vgl. Jes 30,15), werden Freude und Frieden haben in ewigem Schweigen.“¹¹¹⁰

Bei Thomas von Kempen († 1471) klingt ein eschatologischer Ausblick in dem 47. Kapitel des dritten Buches mit dem Titel ‚Alles Schwere muss um des ewigen Lebens willen ertragen werden‘ der *Imitatio Christi* folgendermaßen: „Kommen wird der Friede an einem Tage, der dem Herrn bekannt ist. Da gibt es nicht mehr Tag und Nacht wie in dieser Zeit, sondern immerwährendes Licht, endlose Klarheit, dauerhaften Frieden und ungestörte Ruhe.“¹¹¹¹ Die Anklänge an Offb 21,23-25 sind nicht zu überhören. Im nächsten Kapitel, das Thomas von Kempen ‚Der Tag der Ewigkeit und die Bedrängnisse dieses Lebens‘ nennt, spricht er in hoffnungsvoller Erwartung vom Ankommen in der „Stadt des Himmels“, womit er wieder Jerusalem meint. Und er fragt, nachdem er die Lasten und Schwierigkeiten des irdischen Lebens klagend beschrieben hat: „Wann wird der dauerhafte, unzerstörbare, gesicherte Friede kommen, der Friede, der auf ganz festem Grunde ruht?“ Das Leben im Diesseits erscheint als Verbannung in den Krieg: „Verlassen bin ich, arm und verbannt in feindlichem Lande, wo mich Kriege über Kriege und schwere Heimsuchungen umgeben.“¹¹¹²

Auch Teresa von Ávila sieht das „größte Gut“ der eschatologische Erfüllung im „ewigen Frieden“, der zusammen mit Freude und Herrlichkeit darin besteht, dass niemand mehr Gott beleidigt und alle ihn lieben.¹¹¹³

Die Liturgie hat einen eschatologischen Charakter und eine eschatologische Spannung zugleich. Daher verweist sie auf den eschatologischen Frieden und lässt schon jetzt an ihm teilhaben.

Der Friede als eschatologisches Thema begegnet uns noch in folgenden liturgischen Texten:

1. Das Responsorium nach der ersten Lesung (Klgl 3,1-11) der Lesehore des Karfreitags lautet: „... Ja, der Bosheit wegen wird der Gerechte hinweggenommen, um einzugehen zum Frieden.“¹¹¹⁴ Wieder erscheint das Leben auf Erden als ein Leben in Unfrieden und Bedrängnis, auf das dann ein Leben im Frieden folgt. Hier ist der

¹¹¹⁰ PETRUS VON BLOIS, *Sermo in adventu Domini* 1 (PL 207, 559–564, hier: 561).

¹¹¹¹ THOMAS VON KEMPEN, *Imitatio Christi*, Lib. 3, cap. 47 [MEYER, Wendelin (Hg.), Thomas von Kempen, *Die Nachfolge Christi*, Kevelaer 1995, 283].

¹¹¹² Ebd., Lib. 3, cap. 48 (ebd., 286f.).

¹¹¹³ TERESA VON ÁVILA, *Aus dem Buch über den Weg der Vollkommenheit (Liber de via perfectionis)*, cap. 30, 5 (Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu 6), München 1941, 153f.

¹¹¹⁴ Die Feier des Stundengebetes für die Benediktiner des deutschen Sprachgebietes, *Monastisches Lektionar I/1*, St. Ottilien 1981, 572.

Responsoriumversikel auf Christus bezogen und damit auf die Auferstehung als Bereich des Friedens.

2. Zwei Hymnen aus der Stundenliturgie können uns den Zusammenhang von Eschatologie und Frieden im Kontext der Liturgie noch einmal deutlich machen.

Das ist einmal der Hymnus ‚Geist, der das Leben weckt‘, der in der Lesehore der Commune von ‚Ein Märtyrer‘ genommen wird. Die letzte Strophe lautet:

Dich, Herr, verehren wir,
König der Märtyrer.
Dein ist die Herrlichkeit,
von der ihr Glaube zeugt.
Führ uns durch deinen Geist
heim in des Vaters Reich,
wo in Ewigkeit Frieden herrscht. Amen.¹¹¹⁵

3. In dem in der monastischen Liturgie üblichen Hymnus *Te, Christe, laude*, der in der *Commune Sanctorum monachorum et monialium* zur Vesper gebetet wird, wird der Friede einer Mönchszelle mit dem Frieden im eschatologischen Reich Gottes gedanklich verbunden:

*E pace demum cellulae,
messem reportans uberem,
ad regna pacis perpetis
te convocante transiit.*¹¹¹⁶

6.6 Schlussfolgerungen

Die Liturgie und die Eucharistiefeier im Besonderen haben eine eschatologische Dimension. Sie wird ja gefeiert in Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Jesus selbst deutet die eschatologische Verwiesenheit des eucharistischen Mahles an und spricht davon, dass sich dieses Mahl erst erfüllen wird: „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von Neuem davon trinke im Reich Gottes.“ (Mk 14,25)

¹¹¹⁵ Stundenbuch, 1111.

¹¹¹⁶ *Officium Divinum, Ad normam institutionis de liturgia horarum pro monasteriis ordinis cisterciensis, a congregatione pro cultu Divino die 27 Novembris 1974 approbatae, depositum Liturgia Horarum Ordinis Cisterciensis, Editio Abbatiae ad S. Crucem Ord. Cist. in Austria, Mödling 1978, 1730.*

Jede Eucharistiefeier antizipiert die eschatologische Sammlung aller Völker, Sprachen und Nationen, bei der in Frieden und über alle Grenzen hinweg gemeinsam dem einen Gott das Lob gesungen wird.¹¹¹⁷

„So nimmt die Feier der Eucharistie den von den Propheten und von Jesus verheißenen eschatologischen Frieden (*shalom*) vorweg.“¹¹¹⁸ Die Eucharistie feiernde Kirche ist Sakrament des Friedens und der Einheit.

Bei unserem Ansehen der Gebete, die um den Begriff Frieden im Zusammenhang von Sterben, Tod und Hoffnung auf Weiterleben stehen, sind wir auf unterschiedliche Aussagen gestoßen. Hier werden noch einmal die thematischen Grundlinien zusammengefasst:

1. Das Leben im Diesseits wird als ein Noch-nicht-im-Frieden-Sein verstanden. Es begegnen Begriffe wie Unfriede, Mühsal, Verbannung oder Bedrängnis, denen eine Hoffnung auf Friede, Ruhe und Heimat entspricht, die ebenfalls in Gebetstexten zum Ausdruck kommt. Für noch Lebende, die bald sterben werden, wird um Frieden gebetet.
2. Der Friede kann als Bezeichnung für das Tot-Sein eines Christen verwendet werden. Begriffe wie *quiesco*, *requiesco* oder *dormio* (schlafen) finden sich neben dem *in-pace*-Sein. Besondere Bedeutung hat die Bezeichnung *somno pacis* (Schlaf des Friedens). Dieses Ruhen oder Schlafen oder Frieden-Haben, als welches das Tot-Sein verstanden wird, findet „in Gott“ oder „in Christus“ statt.
3. Gleichzeitig bedarf es aber des Gebetes für die Verstorbenen. Es steht noch etwas aus, was nicht erreicht ist. Läuterung, Befreiung und Reinigung führt dorthin und das Gebet der Lebenden hilft den Verstorbenen auf diesem Weg.
4. Sünde und Schuld stehen dem endgültigen Ankommen entgegen. Die Feier der heiligen Mysterien, die oft „Opfer der Versöhnung“ genannt werden, lösen Schuld und Sünde.
5. Friede ist Bezeichnung für den Himmel. Dieser Friede wird näher als „dein Friede“, also Gottes‘ bzw. Christi Friede beschrieben und er wird als Gabe Gottes oder als Gabe Christi verstanden.
6. Oft kommt Friede in Kombination mit Licht vor. Der älteste Text dazu ist das *Memento etiam* des Römischen Kanons. Verbunden wird der Friede zudem mit Freude oder Ähnlichem.

¹¹¹⁷ Vgl. KASPER, Liturgie, 312.

¹¹¹⁸ Ebd., 333.

7. Ein eigener eschatologischer Topos, der mit dem Begriff Frieden zusammenhängt, ist Jerusalem als Stadt des Friedens.
8. Abschließend sei hier angemerkt, dass der Begriff *anima*, der sich in den Texten des lateinischen Missale findet, in den deutschen Übersetzungen der Gebete völlig unter den Tisch gefallen ist.

Exkurs: Maria, die Königin des Friedens

In einem „Entwurf einer Litanei“, den die Religionsphilosophin Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ in ihrem Buch über Maria präsentiert, wird „Du ruhevoller Frieden“ als eine von mehreren Anrufung für die Mutter Jesu vorgeschlagen.¹¹¹⁹

In den liturgischen Texten der römischen Kirche wird Maria öfters mit dem Frieden in Verbindung gebracht. Seit 1968 wird in der katholischen Kirche der 1. Januar nicht nur als Hochfest der Gottesmutter Maria, sondern auch als Weltfriedenstag begangen. In den liturgischen Texten dieses Tages findet das nur im Eröffnungsvers Niederschlag, in dem Christus als „Friedensfürst“ angesprochen wird (vgl. Jes 9,5).¹¹²⁰

Maria trägt unter anderem auch den Titel „Königin des Friedens“. Ein Gedenktag Mariens als „Königin des Friedens“ findet sich in manchen Diözesen und Ordensgemeinschaften schon länger. Am 05. Mai 1917, also während des Ersten Weltkrieges und in einem Jahr, in dem er sehr konkrete Friedensinitiativen in Angriff nahm¹¹²¹, ließ Papst BENEDIKT XV. die Anrufung „Maria, Königin des Friedens“ in die Lauretansische Litanei einfügen.¹¹²²

Durch ihr Ja und ihr Mitwirken als Mutter bei der Inkarnation des Sohnes Gottes, hat Maria „die hypostatische Verbindung der Menschheit mit der Gottheit ermöglicht“. Auf diese Weise hat sie „auf Seinsebene zwischen Gott und Menschheit eine Einheit gegründet, auf der sich, in Erkenntnis und Liebe, zunächst in der Menschheit Jesu, dann in den Erlösten, ein Leben in Gott entfaltet“¹¹²³. Der ‚Friedensfürst‘ schenkt so durch diese Verbindung Frieden. „Von der Erbsünde bewahrt, von ungeordneten Strebungen frei“ ist Maria eine „in

¹¹¹⁹ GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Maria. Der andere Anfang, Heiligenkreuz 2016, 113.

¹¹²⁰ Vgl. Messbuch 2, 50.

¹¹²¹ Zur Rolle von Papst BENEDIKT XV. im Ersten Weltkrieg vgl. LÄTZEL, Kirche im Ersten Weltkrieg, 150–157.

¹¹²² BENEDIKT XV., *Ad Petrum S. R. E. Card. Gasparri a secretis status sanctitatis suae, de pace a Iesu Christo, per intercessionem sanctissimae eius genetricis Mariae, crebris supplicationibus impetranda*. Brief an Pietro Kardinal Gasparri vom 5. Mai 1917, in: AAS 9 (1917) 265–267.

¹¹²³ KÖSTER, Heinrich Maria, Art. Friede, in: Marienlexikon II, 543f., hier: 543.

Gott gefriedete harmonische Persönlichkeit; es ist in ihr die Zerrissenheit überwunden, aus der der Unfriede zwischen Einzelnen und Kriege zwischen Völkern erwachsen¹¹²⁴.

Das Tagesgebet von Mariä Geburt am 8. September verbindet das Festgeheimnis des Tages mit dem Ausbreiten des Friedens:

*Famulis tuis, quaesumus, Domine, caelestis gratiae munus impertire, ut, quibus beatae Virginis partus exstitit salutis exordium, Nativitatis eius festivitas pacis tribuat incrementum. Per Dominum.*¹¹²⁵

Barmherziger Gott, öffne deinen Gläubigen die Schätze der himmlischen Gnade. Die Geburt des Erlösers aus Maria war für uns der Anfang des Heiles; das Geburtsfest seiner allzeit jungfräulichen Mutter festige und mehre den Frieden auf Erden. Darum bitten wir durch Jesus Christus.¹¹²⁶

In der Präfation der Marienmesse „30. Maria, Mutter und Mittlerin der Gnaden“ wird Gott dafür gepriesen, dass Maria in der Kirche einen „mütterlichen Dienst“ ausübe, nämlich den „Dienst der Fürsprache und der Vergebung, der Bitte und der Gnade, der Versöhnung und des Friedens“¹¹²⁷.

Maria wird in der Liturgie auch als „Mutter der Versöhnung“ gefeiert.¹¹²⁸ Versöhnung ist angesagt, weil die Sünde zur Unversöhntheit zwischen Gott und den Menschen sowie zwischen den Menschen untereinander führt. Daher wird die Eucharistie immer wieder „Opfer der Versöhnung“¹¹²⁹ oder auch „Zeichen der Versöhnung“ genannt.¹¹³⁰ Maria wurde von Jesus „unter dem Kreuz zur Mutter der Versöhnung“ bestimmt, wie ein Tagesgebet es ausdrückt.¹¹³¹

Die Sammlung von Marienmessen kennt auch heute ein Formular zu „Maria, Königin des Friedens“¹¹³². Die Präfation dieser Messe spricht davon, dass Maria diejenige ist, „die in ihrem jungfräulichen Schoß den Fürsten des Friedens empfang“, dass sie „unerschrocken aushielt unter dem Kreuz“, an dem ihr Sohn „in seinem Blute Frieden gestiftet hat zum Heil aller Menschen“. Maria wird angesprochen als „Jüngerin des Friedens“, die in einmü-

¹¹²⁴ Ebd., 544.

¹¹²⁵ MR, 823.

¹¹²⁶ Messbuch 2, 767.

¹¹²⁷ Marienmessen, 192.

¹¹²⁸ Ebd., 86–91.

¹¹²⁹ Vgl. ebd., 87.

¹¹³⁰ Ebd., 91.

¹¹³¹ Ebd., 87.

¹¹³² Ebd., 286–291.

tigem Gebet mit den Aposteln den Heiligen Geist erwartet hat, der dann zu Pfingsten als „Geist der Einheit und des Friedens, der Liebe und der Freude“ auf alle herabkam.¹¹³³

Außer der Präfation stammen die Texte dieser Messe aus dem Proprium der Diözese Savona-Noli, wie in der pastoralliturgischen Einleitung zu dieser Messe im Messbuch gesagt wird.¹¹³⁴

Im Gabengebet dieser Messe wird Gott, dem das „Opfer der Sühne“ dargebracht wird, gebeten, auf die Bitte der „Jungfrau Maria, der Königin des Friedens“ hin seiner Familie „die Gaben der Einheit und des Friedens“¹¹³⁵ zu gewähren.

Im Tagesgebet bittet die Gemeinde um die „ersehnte Sicherheit“, damit „alle in friedlicher Gemeinschaft einander als Brüder und Schwestern lieben“¹¹³⁶.

Das Schlussgebet schließlich möchte ich gerne wieder als Ganzes angeben. Es ist das letzte Gebet, das in dieser Arbeit zitiert wird. Der Sohn Gottes hat seiner Gemeinde Frieden hinterlassen. Dieser Friede möge in der Eucharistiegemeinschaft und durch diese Gemeinschaft wirksam werden:

Gütiger Gott, beim Gedenken an die Königin des Friedens
hast du uns mit dem Leib und Blut deines Sohnes gestärkt.
Schenke uns den Geist der Liebe,
damit der Friede, den er uns hinterlassen hat,
in uns und durch uns wirksam wird.
Darum bitten wir durch ihn, Christus, unseren Herrn.¹¹³⁷

¹¹³³ Ebd., 288f.

¹¹³⁴ Vgl. ebd., 286.

¹¹³⁵ Ebd., 287.

¹¹³⁶ Ebd.

¹¹³⁷ Ebd., 289.

7. Ergebnisse und Ausblick

Am Ende dieser Arbeit seien noch einmal die Fragen gestellt, die in der Einleitung als die Fragen eingeführt wurden, denen in dieser Arbeit nachgegangen werden sollte.

Welche Friedensbegriffe gibt es in der Liturgie? Ich wollte die Begriffe von Frieden, die es in der Liturgie gibt, suchen und darstellen.

Dem im Unterabschnitt „VI. Liturgie“ des Artikels „Friede“ im Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) gemachten Befund von der Ambivalenz des Friedensbegriffes in der christlichen Liturgie kann man voll und ganz zustimmen.¹¹³⁸ Das Wort „*pax*“ bzw. „Friede“ kann sehr vieles meinen und aussagen und ganz unterschiedliche Bedeutungen haben. Dies ist in der vorliegenden Arbeit deutlich geworden. Nach der Untersuchung der Gebete der Römischen Liturgie, in denen es vorkommt, lässt sich sagen, dass „*pax*“ – „Friede“ folgende – in sich differenzierte – Hauptbedeutungen in den liturgischen Texten haben kann:

Frieden kann eine Bezeichnung für Gott oder für Jesus Christus sein. Gott selbst kann mit „unser Friede“ angesprochen werden. Friede kann aber auch ein christologischer Titel sein. Friede kann ein umfassendes Heil–Sein bedeuten, ähnlich dem *shalom*–Begriff des Alten Testaments. Hier wird Friede häufig als der Zustand verstanden, den Jesus Christus durch seinen Tod und seine Auferstehen hergestellt hat und geben und schenken kann. Hier schwingen Vorstellungen eines eher innerlich-spirituellen wie auch eines mehr äußeren Friedens mit. Frieden kann so ein sakramentales Heilsgut meinen, dass in der Eucharistiefeier ausgeteilt und gegeben wird. Diese Bedeutung von Friede scheint dem Friedensgebet, dem Friedenswunsch und dem Friedensgruß in der Eucharistiefeier zugrunde zu liegen.

Friede kann Einheit meinen. Das Wiederfinden der Einheit der durch die Sünde in sich zerspaltenen Menschheit ist eine Vision der Bibel und der Kirchenväter. Die Kirche wird in dieser Theologie als das von Gott durchgeführte Projekt der Einheit für alle Menschen verstanden. In der Eucharistie findet diese Einheit, die selbstverständlich auch innerkirchliche Einheit meint, und eine Einheit in Gott ist, ihren Ursprung und ihre höchste Erfüllung.

Friede kann symbolisch in der Liturgie ausgedrückt werden: im Brechungs- und Mischungsritus oder in der Bezeichnung „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ für die konsekrierten Gestalten beziehungsweise für Jesus Christus. Friede kann als Friede im politischen Sinne verstanden werden. Gebetet wird dann um einen Frieden

¹¹³⁸ Vgl. DINKLER – DINKLER – VON SCHUBERT, Art. Friede, in: RAC VIII, 434–505, Abschnitt VI: 488–492.

zwischen den Völkern, wobei sich hier gezeigt hat, dass sich die Friedensvorstellungen zwischen dem älteren, zuletzt 1962 erschienenen, und dem neueren Römischen Messbuch, das 2002 in seiner letzten Auflage erschienen ist, gewandelt haben. Neuere Friedensvorstellungen haben hier in den Gebetstexten Eingang gefunden. Durch die Erfahrung zweier Weltkriege, die sich in der Kriegsführung drastisch von früheren Kriegeserfahrungen unterschieden haben, veränderte sich die Vorstellung von einem Frieden durch den Sieg gegen Feinde hin zu einem mehr theologischen Friedensbegriff, der Ausdruck findet in der Versöhnung der Menschen. Diese Gebete um einen politischen Frieden ergänzen ihr Anliegen manchmal mit einer inneren Sinnausrichtung des Friedens: Friede soll sein, damit die Kirche ihre Sendung leben und erfüllen kann.

Frieden kann in liturgischen Texten schließlich auch das Sterben eines Christen, das Totsein oder auch das Meinen, was Christen nach dem Tod erhoffen. Auch hier gibt es symbolische Friedensbegriffe wie beispielsweise das „himmlische Jerusalem“.

Kann man die Liturgie als eine „Feier des Friedens“ bezeichnen? Ist sie Austeilen von Frieden? Vermittelt Liturgie Frieden?

Auf diese Fragen kann man in mehrfacher Hinsicht mit „Ja“ antworten. Das Kapitel über den Frieden in der Bibel hat deutlich gezeigt, welche zentrale Bedeutung ‚Friede‘ in der Heilsgeschichte hat. Die neutestamentlichen Texte stellen Jesus als den Bringer des verheißenen und erwarteten *shaloms* dar. Jesus wird als Friedensbringer in den lukanischen Weihnachtserzählungen, in Heilungserzählungen und besonders deutlich im Johannes-evangelium dargestellt. Friede ist ein Merkmal des gekommenen und kommenden Reiches Gottes. Wenn Jesus in Joh 20 nach seiner Erhöhung in Leiden, Tod und Auferstehung dreimal seine Apostel mit dem Friedensgruß anspricht, dann erscheint der Friede im umfassenden Sinn als die Gabe des Auferstandenen schlechthin. In der neutestamentlichen Briefliteratur ist der Friede häufiges Thema. Besonders in Eph 2,11-22 und Kol 1,19f. finden sich theologisch gehaltvolle Aussagen zum Verhältnis von Christi Wirken und dem Frieden. Sünde stört und zerstört den Frieden. Kreuz und Auferstehung Jesu bewirken und schaffen Frieden neu, der seitdem in der Welt wirkt.

In der Eucharistiefeier sind alle diese Inhalte des biblischen Friedensbegriffs enthalten. Gerade im Kommunionkreis der Messe begegnet uns der Friede mehrmals: im Embolismus des Vaterunser, im Friedensgebet, im Friedenswunsch, im Friedensgruß, im Mischungsritus und schließlich im Agnus Dei. Diese Häufigkeit des Themas „Frieden“ im zentralen Bereich der Eucharistiefeier ist auffallend. Der Friedenswunsch und der Frie-

densgruß haben eine besondere Form: der zelebrierende Priester wendet sich – wenn er in Gleichrichtung mit den Feiernden am Altar steht – den Mitfeiernden zu und singt oder spricht das „*Pax Domini sit semper vobiscum.*“ Der Friedensgruß ist seiner eigentlichen Intention nach nicht ein freundlicher Gruß, sondern ein Weitergeben eines real-sakramentalen Heilsgutes, wie die Formulierung „*Offerte vobis pacem*“ deutlich macht. All das legt nahe: In der Eucharistiefeyer vollzieht sich anamnetisch-gedenkend das, was das Neue Testament als die Herstellung und Gabe von Frieden darstellt: Tod und Auferstehung Jesu Christi. Der Friedensgruß des zelebrierenden Priesters ist liturgische Darstellung des Friedensgrußes des auferstandenen Jesus Christus an seine Apostel, denen er – nachdem er sich angehaucht hat – auch den Heiligen Geist, die Vollmacht zur Sündenvergebung, die Freude und den Auftrag, in die ganze Welt zu gehen, gibt (vgl. Joh 20,19-23).

Wenn wahr ist, dass in der Liturgie sich das Werk der Erlösung an den Gläubigen vollzieht (vgl. SC 2)¹¹³⁹, dass Christus in mehrfacher Weise in der Feier der Liturgie gegenwärtig ist (vgl. SC 7)¹¹⁴⁰ und durch die Teilnahme an der Liturgie vorauskostend an der himmlischen Liturgie, „die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird“, teilgenommen wird (SC 8)¹¹⁴¹, dann ist auch die Gabe des Friedens, die er erworben, erneuert und wiederhergestellt hat und dem einzelnen Menschen wie der Welt anbieten und schenken will, anwesend.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Position des Friedensgrußes nach dem eucharistischen Hochgebet – wie sie schon seit dem fünften Jahrhundert im Römischen Ritus belegt ist – als sehr ausdrucksstark und theologisch gehaltvoll. Durch diese Stellung des Friedensritus in der Liturgie kommt, anders als dies bei einem Friedensgruß vor der Gabenbereitung wäre, deutlicher zum Ausdruck, dass es beim Friedensgruß weniger um zwischenmenschliche Versöhnung als um ein sakramentales Heilsgut geht, das Jesus Christus erworben hat und schenken will.

Wenn Jesus Christus und die Mysterien seines Lebens, Sterbens und Auferstehens Inhalt der eucharistischen Feier sind, dann ist auch der Friede Inhalt dieser Feier, denn „er [Christus] ist unser Friede“ (Eph 2,14). Insofern kann gesagt werden, dass Eucharistie Austeilen von Frieden in dieser Welt ist.

Das kann man auch anhand der Kommunion deutlich machen. Kommunion bedeutet ein In-Gemeinschaft-Treten mit Jesus Christus und so auch ein In-Gemeinschaft-Treten mit allen anderen, die an dieser Kommunion teilnehmen. Kommunion setzt Frieden voraus und

¹¹³⁹ Vgl. EDIL/DEL 1, 2; RAHNER – VORGRIMLER, Konzilskompendium, 51.

¹¹⁴⁰ Vgl. EDIL/DEL 1, 7; RAHNER – VORGRIMLER, Konzilskompendium, 54.

¹¹⁴¹ DEL, 1, 8; RAHNER – VORGRIMLER, Konzilskompendium, 55.

Kommunion schafft Frieden. Auch von dieser Tatsache her lässt sich der Friedensritus der Messe deuten und verstehen. Insofern vermittelt Eucharistie Frieden, schafft Frieden und vertieft Frieden in allen seinen Dimensionen: Frieden mit Gott, Frieden der Menschen untereinander, Frieden des Menschen mit sich selbst und Frieden des Menschen mit der Schöpfung.

Angesichts der spannungsreichen Situationen, die sich in allen menschlichen Bereichen – von den Familien angefangen, über die politisch sich verschärfenden Krisen bis hin zu den militärischen Auseinandersetzungen und dem Terrorismus, der weltweit zuzunehmen scheint – zeigen, ist dieser Aspekt der Eucharistiefeier als einer Feier des Friedens von aktueller und praktischer Bedeutung. Ein vertieftes Bewusstsein über diesen Friedensaspekt möge beitragen zu einem Aufbau des Friedens in unserer Zeit. Dieser Friede kommt von Gott: „Dominus benedicet populo suo in pace“ – der Herr möge sein Volk mit Frieden segnen (vgl. Ps 29,11).

Abkürzungen

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Rom 1909ff.
CCEL	Christian Classics Ethereal Library, Pittsburgh u. a. 1993ff.
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout – Paris 1953ff.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866ff.
DEL	RENNINGS, Heinrich (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963-1973, Kevelaer 1983.
Ders.	derselbe
Dies.	dieselbe
Ed.	ediert
EDIL	KACZYNSKI, Reiner (Hg.), Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae, Rom 1997.
Eingel.	eingeleitet
FC	Fontes Christiani, Freiburg – Basel – Wien 1990ff.
FS	Festschrift
GS	Gaudium et spes. Pastorale Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, 7. Dez. 1965.
Hg./Hgg.	Herausgeber
hg./hgg.	herausgegeben
HThK.AT	Erich ZENGER u. a. (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testamen, Freiburg – Basel – Wien 2000ff.

HThK.NT	Joachim GNILKA – Lorenz OBERLINNER (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament [Sonderausgabe], Freiburg 2000.
LG	Lumen Gentium: Die dogmatische Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche, 21. Nov. 1964.
LThK ³	Walter KASPER u. a. (Hgg.), Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg – Basel – Wien 2006.
PG	Jean Paul MIGNE (Hg.), Patrologia Graeca. 161 Bände, Paris 1857–1866.
PL	Jean Paul MIGNE (Hg.), Patrologia Latina. 217 Bände und 4 Registerbände, Paris 1878–1890.
RAC	Theodor KLAUSER (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff.
SC	Henri DE LUBAC – Jean DANIÉLOU u. a. (Hgg.), Sources Chrétienne, Paris 1941ff.
	Sacrosanctum Concilium, Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, 4. Dez. 1963.
TRE	Gerhard KRAUSE – Gerhard MÜLLER (Hgg.), Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1974ff.
ThWNT	Gerhard KITTEL u. a. (Hgg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933ff.
u.	und
Übers.	übersetzt
v.	von

Literatur

Quellen

- AELRED VON RIEVAULX, Über die geistliche Freundschaft (Occidens. Horizonte des Westens 3), hg. von Wilhelm NYSSSEN, Trier 1978.
- AMBROSIUS, Explanatio Psalmorum 43, ed. v. Michael PETETSCHNIG (CSEL 64), Wien 1919, 258–329.
- DERS., De sacramentis, übers. u. eingel. v. Josef SCHMITZ (FC 3,75–203), Freiburg i. Br. u. a. 1990, (7) 75–203.
- DERS., ep. 76 (20), in: Philip SCHAFF (Hg.), Ambrose. Select Works and Letters (CCEL 82/10), Grand Rapids 1999, (5) 108–125.
- AMALAR VON METZ, De ecclesiasticis officiis (PL 105, 985–1242).
- ANDRIEU, Michel, Les Ordines Romani du haut moyen-âge II. Les textes (Ordines I–XII) (Spicilegium Sacrum Lovaniense 23), Löwen 1960.
- ARISTIDES VON ATHEN, Apologie, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, übers. u. eingel. v. Kaspar JULIUS (Bibliothek der Kirchenväter 12), München 1913, 25–54 [deutsch].
- AUGUSTINUS, In Iohannis Evangelium Tractatus, hg. v. Radbod WILLEMS (CCSL 36), Turnhout 1954, (VII) 1–688; deutsch: Des heiligen Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des heiligen Johannes, übers. u. eingel. v. Thomas SPECHT, (Bibliothek der Kirchenväter 11), München 1928.
- DERS., De catechizandis rudibus, in: Vom ersten katechetischen Unterricht, übers. v. Werner STEINMANN, bearbeitet von Otto WERMELINGER (Schriften der Kirchenväter 7), München 1985, 13–94 [deutsch].
- DERS., Confessiones: Kurt FLASCH (Hg.), Augustinus. Confessiones, Bekenntnisse Lateinisch/Deutsch, Leipzig 2009.
- DERS., De civitate Dei, in: PERL, Carl Johann (Hg.), Der Gottesstaat, De Civitate Dei 2 (Aurelius Augustinus' Werke), Paderborn u. a. 1979, 43–272.
- DERS., De Genesi ad litteram (PL 34, 216–485).

- DERS., *Enarrationes in Psalmos 51–100*, ed. v. Eligius DEKKERS u. Johannes FRAIPONT (CCSL 39), Turnhout 1956.
- DERS., *Epistulae 31–132*, hg. v. Alois GOLDBACHER (CSEL 34/2), Wien 1898.
- DERS., *Enarrationes in Psalmos 119–133*, ed. v. Franco GORI (CSEL 95/3), Wien 2001.
- DERS., *Sermo 227*, in: DROBNER, Hubertus (Hg.), *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum (Sermones 218-229/D)* (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 16), Frankfurt a. M. u. a. 2006, 418–423.
- DERS., *Sermo 272* (PL 38, 1246–1248).
- DERS., *Sermo 351* (PL 39, 1493–1549).
- BACH, Johann Sebastian, *Ich will den Kreuzstab gerne tragen* (Bach-Werke-Verzeichnis 56).
- BEDA VENERABILIS, *Liber in Genesim*, ed. v. Charles William JONES (CCSL 118A), Turnhout 1967.
- BENEDIKT XV., *Ad Petrum S.R.E. Card. Gasparri a secretis status sanctitatis suae, de pace a Iesu Christo, per intercessionem sanctissimae eius genetricis Mariae, crebris supplicationibus impetranda*. Brief an Pietro Kardinal Gasparri vom 5. Mai 1917, in: AAS 9 (1917) 265–267.
- BENEDIKT XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Sacramentum Caritatis*, 22. Februar 2007, in: AAS 99 (2007) 105–180; deutsch: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.), *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Sacramentum Caritatis* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177), Bonn 2007.
- BENEDIKTINER DER ERZABTEI BEURON (Hgg.), *Das vollständige Römische Messbuch lateinisch und deutsch mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluss an das Messbuch von Anselm Schott O.S.B.*, Freiburg i. Br. 1962 [Nachdruck: Goldach 2007].
- Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Freiburg – Basel – Wien 2014.
- BERTHOLD VON REGENSBURG, *Predigt von der Messe*, in: DERS., *Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch*, hg. von Franz PFEIFFER, London 2013, 488–519.

- Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Vatikanstadt 1984.
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN, Der Erzieher, in: Des Clemens von Alexandria Der Erzieher Buch 1–3 übers. u. eingl. v. Otto STÄHLIN (Bibliothek der Kirchenväter 2/8), München 1934, 7–280 [deutsch].
- Collectio Rituum ad instar appendicis Romani, Regensburg 1957.
- CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, Missel Romain pour les Dioceses du Zaire, Kinshasa 1989.
- Constitutiones Apostolorum. Le Constitutions Apostolique, Bd. 3, hg. u. übers. v. Marcel METZGER (SC 336), Paris 1987.
- Corpus Orationum, 14 Bde., hg. v. Eugen MOELLER – Jean Marie CLÉMENT – Bertrand COPPIETERS’T WALLANT (CCSL 160/A–M), Turnhout 1992–2004.
- CUMING, Geoffrey, The Liturgy of St Mark. Edited from the manuscripts with a commentary (Orientalia Christiana Analecta 234), Rom 1990.
- CYPRIAN, Epistularium, ed. v. Gerhard Frederic DIERKS (CCSL, 3/C), Turnhout 1996; deutsch: Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe II übers. v. Julius BAER (Bibliothek der Kirchenväter 60), München 1928.
- DERS., De ecclesiae catholicae unitate, ed. v. Máurice BÉVENOT (CCSL 3), Turnhout 1972, (244) 249–268.
- CYRILL VON ALEXANDRIEN, Commentarius in Joannem (PG 74, 9–756).
- CYRILL VON JERUSALEM, Mystagogische Katechesen, übers. u. eingl. v. Georg RÖWEKAMP (FC 7), Freiburg i. Br. u.a. 1992, (7) 94–165.
- DERS., Commentarius in Aggaeum Prophetam (PG 71, 1022–1062).
- De Benedictionibus Rituale Romanum ex Decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum, Vatikanstadt 1984.
- Didache. Zwölf-Apostel-Lehre; Traditio. Apostolische Überlieferung, übers. u. eingl. v. Georg SCHÖLLGEN u. Wilhelm GEERLINGS (FC 1), Freiburg i. Br. u. a. 1991, (11) 98–139; (143) 212–313.

- Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil 1, Das Meßbuch deutsch, für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen–Brixen und Lüttich (Messbuch 1), Einsiedeln u.a. 1975.
- Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil 2, Das Meßbuch deutsch, für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen–Brixen und Lüttich (Messbuch 2), Einsiedeln u.a. 1975.
- Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen–Brixen und Lüttich (Messbuch 3), Einsiedeln u.a. 1994.
- Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Freiburg i. Br. u. a. ³2002.
- Die Feier des Stundengebetes für die Benediktiner des deutschen Sprachgebietes, Monastisches Lektionar I/1, St. Ottilien 1981.
- Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1972.
- DIETZFELBINGER, Ernst, Das Neue Testament, Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch, Holzgerlingen 2008.
- DIÖZESANES NEOKATECHUMENALES ZENTRUM E. V. (Hg.), Der Neokatechumenale Weg. Statut. Definitive Approbation, Wien 2008.
- Divine Worship. The Missal. In accordance with the Roman Rite. The Celebration of Holy Mass for use in the Personal Ordinariates established under the Apostolic Constitution Anglicanorum Coetibus, London 2015.
- DROBNER, Hubertus, Augustinus von Hippo: Sermones ad Populum. Überlieferung und Bestand, Leiden – Boston – Köln 2000.
- DUCHESNE, Louis, Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire, Bd. 1, Paris 1981.

- Duden, Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich ⁴2007.
- (ERZ-)BISCHÖFE DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS – DER BISCHOF VON BOZEN-BRIXEN (Hgg.), Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Stuttgart – Wien 2013.
- EUSEBIUS VON CAESAREA, Kirchengeschichte, hg. u. eingel. v. Heinrich KRAFT, München ³1989.
- FAULHABER, Michael, Kriegsgebet des deutschen Volkes, in: LEICHT, Johann (Hg.), Sankt Michael. Ein Buch aus eherner Kriegszeit zur Erinnerung, Erbauung und Tröstung für die Katholiken deutscher Zunge, Würzburg – Berlin – Wien 1918, 40.
- Feldgesangbuch für die katholischen Mannschaften des Heeres. Mit kirchlicher Approbation, Berlin o. J.
- FRANZISKUS, Pressekonferenz des Heiligen Vaters auf dem Rückflug von Armenien, 26. Juni 2016.
URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html. [Abruf: 24. Oktober 2016].
- DERS., Ansprache aus Anlass der Begegnung mit seiner Seligkeit Ilia II., Katholikos-Patriarch von ganz Georgien am 30. September 2016 in Tiflis/Georgien.
URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160930_georgia-patriarca-tbilisi.html [Abruf: 3. Oktober 2016].
- GREGOR DER GROSSE, Regula pastoralis, in: Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Buch der Pastoralregel, übers. u. eingel. v. Joseph FUNK (Bibliothek der Kirchenväter 2/4), München 1933, (11) 63–267 [deutsch].
- DERS., Dialoge, in: Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen vier Bücher Dialoge übers. u. eingel. v. Joseph FUNK (Bibliothek der Kirchenväter 2/3), München 1933, 1–272 [deutsch].
- DERS., Commentarium in librum I Regum (PL 79, 17–471).
- DERS., Ordines Romani (PL 78, 937–1405).
- DERS., Homiliae in Evangelia. Evangelienhomilien, übers. u. eingel. v. Michael FIEDROWICZ (FC 28/2), Freiburg i. Br. u. a. 1998, 374–871.

- Griechische Liturgien, übers. v. Remigius STORF, mit Einl. versehen v. Theodor SCHERMANN (Bibliothek der Kirchenväter 1/5), München 1912.
- HOMER, Ilias [SCHROTT, Raoul (Hg.), Homer. Ilias, München 2008].
- IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Brief an Polykarp, in: WINTERSWYL, Ludwig (Hg.), Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, Freiburg i. Br. 1940, 52–56.
- DERS., Brief an die Kirche zu Philadelphia, in: WINTERSWYL, Ludwig (Hg.), Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, Freiburg i. Br. 1940, 39–44.
- IRENÄUS VON LYON, Adversus haereses. Gegen die Häresien 1, übers. u. eingel. v. Norbert BROX (FC 8/1), Freiburg i. Br. u. a. 1993, (115) 122–357.
- JOHANNES XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* vom 11. April 1963, in: AAS 55 (1963) 257–304.
- JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Homilia 3 ad Colosenses (PG 62, 318–324).
- DERS., ΕΙΣ ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΤΟΥ ΚΟΙΜΗΤΕΡΙΟΥ (In coemeterii appellationem) (PG 49, 393f.).
- DERS., Homilia XXX in Epistolam secundam ad Corinthios (PG 61, 606–610).
- DERS., In Evangelium Matthaei homilia, in: Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus übers. u. eingel. v. Johannes Chrysostomos BAUR (Bibliothek der Kirchenväter 23), Kempten – München 1915, 12–339 [deutsch].
- DERS., In Epistola ad Philippenses Homilia III (PG 62, 197–206).
- DERS., Taufkatechesen 1, übers. u. eingel. v. Reiner KACZYNSKI (FC 6/1), Freiburg i. Br. u.a. 1992, (9) 110–289.
- DERS., Taufkatechesen 2, übers. u. eigel. v. Reiner KACZYNSKI (FC 6/2), Freiburg i. Br. u.a. 1992, 292–487.
- JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* vom 17. April 2003, in: AAS 95 (2003) 433–475; deutsch: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159), Bonn 2003.
- JUSTINUS, Apologie 1, in: MARCOVICH, Miroslav, Iustini Martyris. Apologiae pro Christianis (Patristische Texte und Studien 38) Berlin – New York 1994, 31–133; deutsch,

- in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten 1, übers. v. Gerhard RAUSCHEN (Bibliothek der Kirchenväter 12), München 1913, 11–101.
- KACZYNSKI, Reiner (Hg.), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* [EDIL], Band 1, Rom 1997.
- KIRCHENVÄTER-COMISSION DER KÖNIGLICH-PREUßISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hg.), *Die christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Das Buch Henoch*, Leipzig 1901.
- KLEMENS VON ROM, *Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther*, übers. u. eingel. v. Gerhard SCHNEIDER (FC 15), *Freigurg i. Br. u. a.* 1994, (7) 64–223.
- KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG (Hg.), *Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Liturgiam authenticam. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch.* 28. März 2001. Hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154), Bonn 2001.
- La celebrazioni nei gruppi del „Camino neo-catecumenale“, in: *Enchiridion Vaticanum* 11 (1988–1989) 1017f.
- LEO DER GROSSE, *Sermo 21 de Natale Domini* 1 (PL 54, 190–193).
- DERS., *Sermo 26 de Natale Domini* 6 (PL 54, 212–216).
- Liturgia Horarum iuxta Ritus romanum. Officium Divinum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Vatikanstadt 1972.
- LITURGIEREFERAT DER ERZDIÖZESE WIEN (Hg.), *Manuale für die Begräbnisfeier*, Wien 2008.
- LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER UND ZÜRICH (Hgg.), *Fünf Hochgebete*, Freiburg – Basel – Wien 1988.
- LUTHER, Martin, *Formula Missae et Communionis*, in: *Weimarer Ausgabe* 12, Weimar 2003, 205–220.
- Martyrologium Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Vatikanstadt 2001.

- Messale Ambrosiano secondo il rito della santa chiesa di Milano. Reformato a norma dei decreti del concilio Vaticano II, Mailand 1990.
- Messbuch. Sammlung von Marienmessen, Freiburg i. Br. u. a. 1990.
- Missale Ad Usum Sacri Ordinis Cisterciensis: Iuxta Decreta Capituli Generalis dicti ordinis, Romano conformius redditum, primo accentibus ornatum et auctum, 1606 [Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: 2 Liturg. 206a].
- Missale Hispano-Mozarabico, Toledo 1991.
- Missale Mixtum (PL 85).
- Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum Cura recognitum, Editio iuxta typica, Rom 1962.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI. Promulgatum Ioannis Pauli PP. II Cura Recognitum, Vatikanstadt³2002.
- MOHLBERG, Leo Cunibert (Hg.), Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]) (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes 1), Rom 1966.
- ODERMATT, Ambros, Ein Rituale in beneventanischer Schrift. Roma, Bibliotheca Vallicelliana, Cod. C 32. Ende des elften Jahrhunderts (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 26), Freiburg i. Br. 1980.
- Officium Divinum, Ad normam institutionis de liturgia horarum pro monasteriis ordinis cisterciensis, a congregatione pro cultu Divino die 27 Novembris 1974 approbatae, depositum Liturgia Horarum Ordinis Cisterciensis, Editio Abbatiae ad S. Crucem Ord. Cist. in Austria, Mödling 1978.
- Ordo Exsequiarum. Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum, Vatikanstadt 1969.
- Ordo Professionis Religiosae, Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum, Vatikanstadt 1970.
- ORIGENES, Commentarii in epistolam ad Romanos. Liber nonus, Liber decimus. Römerbriefkommentar. Neuntes und zehntes Buch, übers. u. eingel. v. Theresia HEITHER (FC 2/5), Freiburg i. Br. u. a. 1996 (7) 22–291.

- DERS., *Homilia in Canticum Canticorum* (Christliche Meister 29), Einsiedeln 1987.
- DERS., *Homilia in Librum Leviticum* (PG 12, 405–572).
- Passio Perpetuae et Felicitas, in: HEFFERNAN, Thomas, *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford 2012, 104–124.
- PAUL VI. – ATHENAGORAS I., *Gemeinsame Erklärung nach ihrer Begegnung – 6. Januar 1964*, in: MEYER, Harding u. a. (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band I: 1931–1982*, Paderborn – Frankfurt a. M. 1983, 520.
- PAUL VI., *Littera apostolica Apostolorum limina*, in: AAS 66 (1974) 289–307.
- PETRONIUS, *Saturae* 41, in: BÜCHELER, Franz (Hg.), *Saturae*, Berlin – Zürich, 1963, 26–28.
- PETRUS VON BLOIS, *Sermo in adventu Domini* 1 (PL 207, 559–564).
- PIUS XI., Enzyklika *Quas primas*, in: AAS 17 (1925) 593–610.
- PHILO VON ALEXANDRIEN, *Libri duo in exodum* II, in: AUCHER, Johannes Baptist (Hg.), *Philonis Judaei. Paralipomena Armena*, Venedig 1827, 468–548.
- Pontificale Romanum. A Benedicto XIV. et Leone XIII. Pont. Max. recognitum et castigatum Editio typica*, Regensburg 1888.
- Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II. cura redognitum. De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, Vatikanstadt 1990.
- PRIESTERBRUDERSCHAFT ST. PETRUS (Hg.), *Kleines Rituale nach der außerordentlichen Form des römischen Ritus*, Thalwil 2013.
- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, in: HEIL, Günter – RITTER, Adolf Martin, *Corpus Dionysiasticum II* (Patristische Texte und Studien 36), Berlin – New York 1991; deutsch: *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Übers. v. Josef STIGLMAYR* (Bibliothek der Kirchenväter 1/2), München 1911, 92 – 209.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (Hgg.), *Kleines Konzilskompndium*, Freiburg – Basel – Wien 1966.
- Redemptionis Sacramentum* [SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Instruktion Redemptionis Sacramentum über einige Dinge bezüglich der heiligsten*

- Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164), Bonn 2004].
- Regula Benedicti, in: SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (Hg.), Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch, Beuron 1992.
- RENNINGS, Heinrich (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie [DEL] 1. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963-1973, Kevelaer 1983.
- RICHTER, Georg (Hg.), Sacramentarium Fuldense Saeculi X. (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 9), Fulda 1912.
- SCHANNAT, Johann Friedrich – HARTZHEIM, Joseph (Hgg.), Concilia Germaniae. Tomus IV. Neudruck der Ausgabe Köln 1761, Aalen 1970.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Missale Romanum. Editio Typica Tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.
- Stundenbuch, Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Freiburg i. Br. u. a. 2007.
- SULPICIUS SEVERUS, Ein Brief über die letzten Tage, den Tod und das Begräbnis des heiligen Martin, in: WINTERSWYL, Ludwig (Hg.), Leben des Hl. Martin, Freiburg i. Br. 1940, 64–71.
- TERESA VON ÁVILA, Aus dem Buch über den Weg der Vollkommenheit (Liber de via perfectionis) (Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu 6), München 1941.
- TERTULLIAN, De Praescriptione Haereticorum. Vom Prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker, übers. u. eingel. v. Dietrich SCHLEYER (FC 42), Turnhout 2002, (10) 230–327.
- DERS., De oratione. Vom Gebet, übers. u. eingel. v. Dietrich SCHLEYER (FC 76), Turnhout 2006, (9) 218–278.
- DERS., De baptismo. Von der Taufe, übers. u. eigel. v. Dietrich SCHLEYER (FC 76), Turnhout 2006, (9) 160–217.
- DERS., De Monogamia (PL 2, 979–1004).
- The book of Divine Worship. Being elements of the Book of Common Prayer revised and adapted according to the Roman rite for use by Roman Catholics coming from the

Anglican tradition; approved by the National Conference of Catholic bishops of the United States of America and confirmed by the Apostolic See, Mt. Pocono 2003.

THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*. Vollsändige, ungekürzte deutsch–lateinische Ausgabe der *Summa theologiae*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Hg. vom KATHOLISCHEN AKADEMIKERVERBAND, Salzburg – Leipzig 1934.

THOMAS VON KEMPEN, *Imitatio Christi*, in: MEYER, Wendelin (Hg.), *Thomas von Kempen. Die Nachfolge Christi*, Kevelaer 1995, 33–404.

Vetustissimae epistulae Romanorum Pontificum. Die ältesten Papstbriefe, eingel. u. hg. v. Hermann-Josef SIEBEN (FC 58/2), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 301–653.

WARNER, George, *The Stowe Missal*. Printed Text with Introduction, Index of Liturgical Forms and nine plates of the Metal Cover and the Stowe St. John, London 1915.

WEISWEILER, Heinrich, *Maitre Simon et son groupe „De sacramentis“*. Textes inédits (*Spi-legium sacrum Lovaniense* 17), Louvain 1932.

WENGST, Klaus (Hg.), *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums 2)*, Darmstadt 2004.

WINKLER, Gabriele, *Die Jakobus-Liturgie in ihren Überlieferungssträngen*. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Liturgievergleich (*Anaphorae Orientales 4 = Anaphorae Armeniacae 4*), Rom 2013.

Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn u. a. 1998.

Sekundärliteratur

- ADAM, Adolf – HAUNERMANN, Winfried, Grundriss Liturgie, Freiburg – Basel – Wien¹⁰2012.
- ANDERSEN, Wiebke (Hg.), Lasset uns singen. Das Liederbuch, Hamburg 2013.
- ANDRESEN, Carl, Art. Erlösung, in: RAC VI, 54–219.
- ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2009.
- ATKINSON, Charles, Art. Agnus Dei, in: MGG [Die Musik in Geschichte und Gegenwart] 1, 267–275.
- BÄRSCH, Jürgen, I. Westkirche, in: Art. Totengedächtnis, in: LThK³ IX, 126.
- BECHER, Hans, Friedensgebet und Friedensgruß. Bemerkungen zu einer Gedankenlosigkeit, in: Gottesdienst 40 (2006) 96.
- BELEWZEW, Iwan, Die Idee des Friedens in der Liturgie der Orthodoxen Kirche, in: Stimmen der Orthodoxie 3 (1961) 58–63.
- BERGER, Klaus, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011.
- BERGER, Rupert, Die Wendung „offerre pro“ in der Römischen Liturgie (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 41), Münster 1964.
- DERS., Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg – Basel – Wien⁵2013.
- BETZ, Johannes, Die Eucharistie in der Didache, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 11 (1969) 10–39.
- BEUKEN, Willem, Jesaja 1-12 (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2003.
- BEUTLER, Johannes, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg – Basel – Wien 2013.
- BIETENHARD, Hans, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2), Tübingen 1951.
- BRANDSCHEIT, Renate, II. Biblisch-theologisch, in: Art. Weg, LThK³ X, 997f.

- BRAUN, Joseph, Das christliche Altargerät. In seinem Sein und in seiner Entwicklung, München 1932.
- BRIGHTMAN, Frank Edward, Liturgies. Eastern and Western, Oxford 1896.
- BROER, Ingo, Art. Friede, II. Biblisch, in: LThK³ IV, 137f.
- BROX, Norbert, Der erste Petrusbrief (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 21), Neukirchen – Vluyn 1979.
- BUKOVEC, Predrag, „Die vergessenen Wunden der Welt“. Globale Solidarität aus liturgischer und sozialetischer Sicht, in: GADERER, Alexander – LUMESBERGER-LOISL, Barbara – SCHWEIGHOFER, Teresa (Hgg.), Alles egal? Theologische Reflexionen zur Gleichgültigkeit, Freiburg – Basel – Wien 2015, 164–186.
- BUGNINI, Annibale, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg – Basel – Wien 1988.
- BÜRKI, Bruno, Osculum pacis – ein Zeichen im Gottesdienst heute, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 31 (1987/88) 84–88.
- CASPERS, Charles, Art. Hostie, I. Liturgisch, in: LThK³ V, 289.
- CLERICI, Luigi, Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44), Münster 1966.
- CONGAR, Yves, Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966.
- DE JONG, Johannes Petrus, Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit, Regensburg 1969.
- DERS., Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine, in: Revue Benedictine 61 (1951) 15–37.
- DERS., Le rite de la commixtion dans la messe romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 4 (1955/1956) 245–278.
- DELLING, Gerhard, Art. Frieden, IV. Neues Testament, in: TRE XI, 613–618.
- DERS., Die Bezeichnung „Gott des Friedens“ und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen, in: ELLIS, Edward Earle – GRÄSSER, Erich (Hgg.), Jesus und Paulus (FS Kümmel), Göttingen 1975, 76–84.

- DE LUBAC, Henri, *Glauben aus Liebe*, Einsiedeln³ 1992.
- DERS., *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln² 2011.
- DIETLEIN, Georg, *Friedensgruß und Friedenskuss. Sein Ort in der Liturgie und seine Form*, in: *Gottesdienst* 47 (2013) 132f.
- DINKLER, Erich – DINKLER-VON SCHUBERT, Erika, *Art. Friede*, in: *RAC VIII*, 434–505.
- DIÓSI, Dávid, *Amalarius Fortunatas in der Trierer Tradition. Eine quellenkritische Untersuchung der trierischen Zeugnisse über einen Liturgiker der Karolingerzeit (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 94)*, Münster 2006.
- DOHMEN, Christoph, *Art. Paradies, II. Biblisch-theologisch*, in *LThK³ VII*, 1360f.
- DÖLGER, Franz Joseph, *Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1 (1958), 186–196.
- DÖLGER, Franz Joseph, *Zu den Zeremonien der Messliturgie: II. Der Altarkuss*, in: *Antike und Christentum (Kultur- und religionsgeschichtliche Studien 2)*, Münster 1930, 190–221.
- DUFFRER, Günter, *Kommunion und Entlassung*, in: *Gottesdienst* 3 (1969) 174f.
- DÜRIG, Walter, *Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Regensburg 1958.
- DERS., *Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter*, in: *Sacris Erudiri* 4 (1952) 273f.
- DERS., *Die Bedeutung der Brotbitte des Vaterunsers bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 18 (1968) 72–86.
- EIBL–EIBESFELDT, Irenäus, *Liebe und Hass – Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1970.
- DERS., *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie, Vierkirchen – Pasenbach* 2004.
- EINIG Bernhard, *„Somnus est imago mortis.“ Die Komplet als allabendliches „Memento mori“*, in: BECKER, Hansjakob – EINIG, Bernhard, ULLRICH, Peter-Otto (Hgg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium Bd. 2 (Pietas Liturgica 4)*, St. Ottilien 1987, 1299–1320.

- EMMINGHAUS, Johannes, Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug, Klosterneuburg 1992.
- FEULNER, Hans-Jürgen, „Divine Worship“ oder „Anglican Use des Römischen Ritus“? Die Einheit der Liturgie in der Vielfalt der Riten und Formen, in: HEID, Stefan (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 239–274.
- FIEDROWICZ, Michael, Die überlieferte Messe. Geschichte, Gestalt, Theologie, Mülheim/Mosel 2012.
- FINK, Erich Maria, Der Bruderkuss. Zur Bedeutung des Ökumenegipfels auf Kuba, in: Kirche heute 4 (2016) 8f.
- FISCHER, Balthasar, Tradition und Fortschritt in der liturgischen Erneuerung. Dargestellt am Beispiel des liturgischen Kusses, in: Notitiae 19 (1983) 608–611.
- DERS., Art. Litanei, I. Liturgisch, in: LThK³ VI, 954f.
- FOERSTER, Werner, Art. εἰρήνη, in: ThWNT II, 405–418.
- FORSTNER, Dorothea – BECKER, Renate, Art. Lamm – Widder, in: Neues Lexikon christlicher Symbole, Innsbruck 1991, 205–211.
- FRANZ, Adolph, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Darmstadt 1963.
- FREILINGER, Christoph u.a., Der Friedensgruß, in: JEGGLE-MERZ, Birgit – KIRCHSCHLÄGER, Walter – MÜLLER, Jörg (Hgg.), Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 3), Stuttgart 2016, 73–90.
- FUCHS, Ottmar, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004.
- GELSTON, Anthony, The Eucharistic Prayer of Addai and Mari, Oxford 1992.
- GERHARDS, Albert – LURZ, Friedrich, Art. Gloria in excelsis Deo, in: LThK³ IV, 751f.
- GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Maria. Der andere Anfang, Heiligenkreuz 2016.
- GERNDT, Helge, Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs, Klagenfurt 1973.
- GENSICHEN, Hans-Werner u. a., Art. Frieden, in: TRE XI, 599–646.

- GESSEL, Wilhelm, Bestattung und Todesverständnis in der Alten Kirche. Ein Überblick, in: BECKER, Hansjakob – EINIG, Bernhard – ULLRICH, Peter-Otto (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium Bd. 1 (Pietas Liturgica 3), St. Ottilien 1987, 535–566.
- GIESSMANN, Hans – RINKE, Bernhard (Hgg.), Handbuch Frieden, Wiesbaden 2011.
- GNILKA, Joachim, Das Matthäusevangelium. Erster Teil (HThK.NT 1), Freiburg i. Br. 2000.
- DERS., Der Epheserbrief (HThK.NT 10/2), Freiburg – Basel – Wien 1971.
- DERS., Der Philemonbrief (HThK.NT 10/4), Freiburg – Basel – Wien 1982.
- GRABNER, Donald, Art. Funeral, in: Catholic Encyclopedia VI, 225f.
- GRÄSSER, Erich, An die Hebräer (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 17/1), Zürich – Braunschweig 1990.
- GREENBERG, Moshe, Ezechiel 21–37 (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2005.
- GRESHAKE, Gisbert – KREMER, Jacob, Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986.
- HAMMAN, Adalbert Gautier, Das Gebet der Alten Kirche (Traditio Christiana 7), Bern u. a. 1989.
- HARST, Sylva, Der Kuss in den Religionen der Alten Welt. Ca. 3000 v. Chr. – 381 n. Chr. (Religionswissenschaft 7), Münster 2004.
- HASENFRATZ, Hans-Peter u. a., Art. Tod, in: TRE XXXIII, 579–638.
- HÄUSSLING, Angelus, „Osculum pacis – ein Zeichen im Gottesdienst heute.“ Relecture eines Aufsatzes von Bruno Bürki, in: KLÖCKENER, Martin – ARNAUD, Join-Lambert, Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz (FS Bruno BÜRKI), Freiburg/Schweiz 2001, 169–177.
- HEILER, Friedrich, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1921.
- HEINZ, Andreas, Gebet für die Feinde in der abendländischen Liturgie, in: Liturgisches Jahrbuch 32 (1982) 201–218.

- DERS., Das Friedensgebet in der römischen Messe, in: NAGEL, Eduard u. a. (Hgg.), Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1, Freiburg – Basel – Wien 1996, 39–54.
- DERS., Waffensegen und Friedensgebet. Zur politischen Dimension der Liturgie, in: Trierer Theologische Zeitschrift 99 (1990) 193–216.
- DERS., Friedensgruß vor der Gabenbereitung, in: Gottesdienst 33 (1999) 36.
- DERS., Art. Christkönig. I. Christkönigsfest, in: LThK³ II, 1140.
- DERS., Art. Schwertweihe, Waffensegen, in: LThK³ IX, 350.
- DERS., Art. Hochgebet, I. Liturgisch, in: LThK³ V, 175.
- DERS., Licht aus dem Osten. Die Eucharistiefeyer der Thomas–Christen, der Assyrer und der Chaldäer mit der Anaphora von Addai und Mari (Sophia 35), Trier 2008.
- DERS., Einheit – Frieden – Communio. Die „Grundordnung des Römischen Messbuchs“ (12), der Friedensritus und die Brotbrechung (GORM 82 und 83), in: Gottesdienst 44 (2010) 84f.
- DERS., Friedensgebete aus den Liturgien des Westens und des Ostens, Trier 2014.
- HELLER, Birgit – WINTER, Franz (Hgg.), Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne, Berlin u. a. 2007.
- HERWEGEN, Ildefons, Das Königtum Christi in der Liturgie, in: DERS., Alte Quellen neuer Kraft, Düsseldorf 1920, 78–114.
- HOFFMANN, Paul, Die Toten in Christus, Münster 1966.
- HOFMANN, Karl-Martin, Philema hagian (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2/38), Gütersloh 1938.
- HOLLERWEGER, Hans, „Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern“. Schuldbekennnis und Friedensgruß als Einheit, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS Hans Bernhard MEYER), Innsbruck – Wien 1995, 274–284.
- HOLTZ, Traugott, Der Erste Brief an die Thessalonischer (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 13), Neukirchen – Vluyn 1990.

- HOPING, Helmut, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg – Basel – Wien 2011.
- HOPPE, Thomas, Art. Friedensbewegung, in: LThK³ IV, 141f.
- HUTTER, Manfred – HELLER, Birgit – FIGL, Johann, Jenseitsvorstellungen, in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck – Wien 2003, 628–650.
- IBEKA, Valentine, Zairean Liturgy as a paradigm for African liturgical inculturation; der Text wurde auf der Internet-Plattform ‚Academia‘ veröffentlicht. URL: http://www.academia.edu/4380665/THE_ZAIRIAN_LITURGY_AS_A_PARADIGM_FOR_AFRICAN_LITURGICAL_INCULTURATION [Abruf: 15. September 2016]
- IMBUSCH, Peter – ZOLL, Ralf (Hgg.), Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung, Wiesbaden⁵2010.
- JEREMIAS, Joachim, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen⁴1967.
- JILEK, August, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian) (Europäische Hochschulschriften 23/130), Frankfurt a. M. – Bern – Cirencester 1979.
- JUNGMANN, Josef Andreas, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe, 2 Bde., Freiburg i. Br.⁵1962 [Nachdruck: Bonn 2003].
- DERS., Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia, in: DERS., Missarum Sollemnia II, Freiburg i. Br. 1970 [Nachdruck: Bonn 2003, 3*–106*].
- JÜRGENS, Burkhard – LUKASSEK, Agathe, Beten für den Planeten. URL: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/beten-fur-den-planeten> [Abruf: 25. Oktober 2016].
- KACZYNSKI, Reiner, Art. Commendatio morientium, in: LThk³ II, 1273.
- DERS., Art. Sterbeliturgie, in: LThK³ IX, 981f.
- DERS., Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: KLEINHEYER, Bruno - VON SEVERUS, Emmanuel – KACZYNSKI, Reiner (Hgg.), Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe- und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus (Gottesdienst der Kirche 8), Regensburg 1984, 190–232.

- KASPER, Walter, Sakrament der Einheit, in: DERS., Die Liturgie der Kirche (Walter Kasper Gesammelte Schriften 10), Freiburg – Basel – Wien 2010, 222–313.
- KERTELGE, Karl, Art. Einheit der Kirche, I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ III, 544–547.
- KIESEWETTER, Stefan, Der altspanische Ritus. Eine Darstellung von Geschichte und Gegenwart [Diplomarbeit Universität Wien 2013]; die Arbeit ist im Internet veröffentlicht:
http://othes.univie.ac.at/30795/1/2013-10-21_0700728.pdf
 [Abruf: 7. September 2016].
- KLEINHEYER, Bruno, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (Gottesdienst der Kirche 7/1), Regensburg 1989.
- KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG (Hg.), Rundbrief vom 8. Juni 2014. Die rituelle Bedeutung der Gabe des Friedens in der Messe, in: ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.), „Der Friede sei mit dir!“ Eine geistliche Handreichung zum Friedensritus in der Heiligen Messe (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 19), Salzburg 2016.
- KÖST, Petrus – DOMASCHKE, Franz – KUNERT, Adrian, Vor Gott um Frieden ringen. Aspekte des Erfurter Friedensgebetes, in: Geist und Leben 63 (1990) 118–123.
- KÖSTER, Heinrich Maria, Art. Friede, in: Marienlexikon II, 543f.
- KRAUS, Hans-Joachim, Psalmen 2 (Biblischer Kommentar Altes Testament 15/2), Neukirchen – Vluyn 1966.
- DERS., Hans-Joachim, Theologie der Psalmen (Biblischer Kommentar Altes Testament 15/3), Neukirchen – Vluyn 2003.
- KRÖNER, Hans-Peter, Art. Sterben, II. Medizinisches, in: LThK³ IX, 983.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart – Berlin 1974.
- KUCHAREK, Casimir, The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution, Allendale 1971.
- KÜNG, Hans, Ewiges Leben?, München 2002.
- KUNZLER, Michael, Die Liturgie der Kirche (AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie 10), Paderborn 2003.
- DERS., Liturge sein, Paderborn 2009.

- LÄHNEMANN, Johannes u. a., Art. Friede, in: LThK³ IV, 137–141.
- LÄTZEL, Martin, Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen, Regensburg 2014.
- LENGELING, Emil Joseph, Die neue Ordnung der Eucharistiefeyer (Lebendiger Gottesdienst 17), Münster 1971.
- DERS., Mehr als 1600 Jahre. Zum Embolismus nach dem Vaterunser, in: Gottesdienst 13 (1979) 169f.
- LOHFINK, Gerhard – WEIMER, Ludwig, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der unbefleckten Empfängnis, Freiburg – Basel – Wien 2008.
- LOHFINK, Norbert, Wie wird in der Eucharistiefeyer um den Frieden gebetet?, in: Geist und Leben 67 (1994) 451–456.
- LUMMA, Liborius Olaf, Die Komplet. Eine Auslegung des römisch-katholischen Nachtgebets, Regensburg 2017.
- MAAS-EWERD, Theodor, Art. Komplet, in: LThK³ VI, 231.
- MARTINI, Carlo, Damit ihr Frieden habt. Geistliches Leben nach dem Johannesevangelium, Freiburg – Basel – Wien 1984.
- MÄRZ, Claus-Peter, Art. Tod, IV. Biblisch-theologisch, 2. Neues Testament, in: LThK³ IX, 70–72.
- DERS., Hoffnung auf Leben. Die biblische Botschaft von der Auferstehung, Stuttgart 1995.
- MERKLEIN, Helmut, Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11-18 (Stuttgarter Bibelstudien 66), Stuttgart 1973.
- MEYER, Hans Bernhard, Der Bußakt der Messfeier. Möglichkeiten und Probleme, in: MAAS-EWERD, Theodor – RICHTER, Klemens (Hgg.) Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier (FS Emil Joseph LENGELING), Freiburg i. Br. 1976, 209–216.
- DERS., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989.
- DERS., Art. Agnus Dei, in: LThK³ I, 243f.
- DERS., Art. Fermentum, in: LThK³ III, 1237f.

- MICHEL, Florian, Das Christkönigsfest: Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 36 (2007) 66–80.
- MISSALLA, Heinrich, Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg, München 1999.
- MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO (Hg.), Der neue Messritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (Theologie der Dritten Welt 18), Freiburg – Basel – Wien 1993.
- MOULE, Charles Francis Digbe, A Note on Didache 9,4, in: *The Journal of Theological Studies* 6 (1955) 240–243.
- MÜLLER, Johann Baptist – FREI, Eugen, Riten- und Rubrikenbuch für Priester und Kandidaten des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien ²⁶1964.
- NIEDERWIMMER, Kurt, Die Didache (Ergänzungsreihe zum kritisch-exegetischen Kommentar zum Neuen Testament 1), Göttingen 1993.
- NIKOLASCH, Franz, Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter (Wiener Beiträge zur Theologie 3), Wien 1963.
- DERS., Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei, in: MAAS-EWERD, Theodor – RICHTER, Klemens (Hgg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier* (FS Emil Joseph LENGELING), Freiburg i. Br. 1976, 331–341.
- ÖHLSCHLÄGER, Rainer, Art. Pax-Christi-Bewegung, in: *LThK*³ VII, 1535.
- ÖSTERREICHISCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.), „Der Friede sei mit dir!“. Eine geistliche Handreichung zum Friedensritus in der Feier der Heiligen Messe (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 19), Salzburg 2016.
- PAHL, Irmgard, Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert (Spicilegium Friburgense 29), Freiburg/Schweiz 1983.
- PASCHER, Joseph, Der Friedensgruß in der Liturgie, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 9 (1958) 34–38.
- DERS., Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI., IV. Teil, Im Jahreskreis, St. Ottilien 1981.
- PERMÁN, Jose Maria, A la luz del misterio, y otros escritos sobre Dios, la Iglesia, el hombre, la vida, Madrid 1997.

- PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte (Apg 1-12) (Evangelisch–Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 5/1), Neukirchen – Vluyn 2005.
- PETERSON, Erik, Der Brief an die Römer (Ausgewählte Schriften 6), Würzburg 1997.
- PFEIFER, Wolfgang (Hg.), Etymologisches Wörterbuch des Deutschen I, Berlin 1989.
- PUZICHA, Michaela, Kommentar zur Benediktusregel, St. Ottilien 2002.
- DIES., Zur Grundlegung des Friedens in der Benediktusregel, in: DIES., Der Regel als Lehrmeisterin folgen. Aufsätze und Vorträge zur Benediktusregel (Regula Benedicti Studia Traditio et Recepta 24), St. Ottilien 2013, 11–29.
- RATZINGER, Joseph, Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament, in: DERS., Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 109–130.
- DERS., Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, Freiburg – Basel – Wien 2007.
- DERS., Der Geist der Liturgie, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 11: Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Freiburg – Basel – Wien 2008, 29–194.
- DERS., „Friede“ als einer der Namen der Eucharistie, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 12: Kündler des Wortes und Diener eurer Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes, Freiburg – Basel – Wien 2010, 700–705.
- DERS., Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 8/1: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Erster Teilband, Freiburg – Basel – Wien 2010, 244–282.
- DERS., Kommunion – Kommunität – Sendung. Über den Zusammenhang von Eucharistie, Gemeinschaft (Gemeinde) und Sendung in der Kirche, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 8/1: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Erster Teilband, Freiburg – Basel – Wien 2010, 308–332.
- DERS., Einheit der Kirche – Einheit der Menschen, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 8/2: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Zweiter Teilband, Freiburg – Basel – Wien 2010, 695–703.

- DERS., Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 1: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien 2011, 555–607.
- DERS., Eschatologie – Tod und ewiges Leben, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 10: Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, Freiburg – Basel – Wien 2012, 30–237.
- DERS., Zur Theologie des Todes, in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 10: Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, Freiburg – Basel – Wien 2012, 296–309.
- DERS./BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Prolog, Die Kindheitsgeschichten, Freiburg – Basel – Wien 2012.
- RENNINGS, Heinrich, Unitas et varietas. Die fünf neuen Hochgebete, in: Gottesdienst 8 (1974) 177–179.
- RICCARDI, Andrea, Johannes Paul II. Die Biographie, Würzburg 2012.
- RICHTER, Thomas, Paxtafeln und Pacificalia. Studien zu Form, Ikonographie und liturgischem Gebrauch, Weimar 2003.
- SCHERER, Georg, Art. Tod, II. Philosophisch-anthropologisch, in: LThK³ IX, 66–68.
- SCHIERBAUM, Hans Otto, Offerte vobis pacem. Eine regionale Umfrage zur Praxis des Friedensgrußes, in: Liturgisches Jahrbuch 30 (1980) 120–123.
- SCHMID, Hans Heinrich, šalôm. „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament (Stuttgarter Bibel-Studien 51), Stuttgart 1971.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, Das Johannesevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1–4 (HThK.NT 1), Freiburg i. Br. 2000.
- DERS., Das Johannesevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 5–12 (HThK.NT 8), Freiburg i. Br. 2000.
- DERS., Das Johannesevangelium. Dritter Teil. Kommentar zu Kapitel 13–21 (HThK.NT 9), Freiburg i. Br. 2000.
- SCHNEIDER, Fulgentius, Vom alten Messritus des Cistercienser-Ordens, in: Cistercienser Chronik 39 (1927) 108–115.

- SCHNITZLER, Thomas, Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier, Freiburg – Basel – Wien 1976.
- SCHRAGE, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1-16,24) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7/4) Neukirchen – Vluyn 2001.
- SCHREINER, Josef, Art. Jerusalem, II. Altes Testament, Neues Testament, Judentum, in: LThK³ V, 779–781.
- SCHUMACHER, Thomas, Die Feier der Eucharistie. Liturgische Abläufe, geschichtliche Entwicklungen, theologische Bedeutung, München 2009.
- DERS., Friede – nicht wie die Welt ihn gibt. Der tiefe Sinn des Friedensritus, in: Gottesdienst 43 (2009) 185–187.
- SCHULTZE, Victor, Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente, o. O. 1882 [Nachdruck der Originalausgabe: Hamburg 2013].
- SCHÜRMAN, Heinz, Das Lukasevangelium. Erster Teil 1,1-9,50 (HThK.NT 5), Freiburg i. Br. 2000.
- SCHWARTLÄNDER, Johannes (Hg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976.
- DERS., Der Tod und die Würde des Menschen, in: DERS. (Hg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976, 14–33.
- SCHWEIZER, Eduard, Der Brief an die Kolosser (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 12), Neukirchen – Vluyn 1989.
- SEEBASS, Horst, Genesis I. Urgeschichte (1,11-11,26), Neukirchen – Vluyn 1996.
- DERS., Art. Opfer II, Altes Testament, in: TRE XXV, 258–267.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.) Gerechter Friede (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn ⁴2013.
- SEPER, Daniel, Der eine Ritus und die vielen Formen. Zur Frage nach der Legitimität liturgischer Vielfalt in der Einheit des Römischen Ritus, in: GADERER, Alexander – LUMESBERGER-LOISL, Barbara – SCHWEIGHOFER, Teresa (Hgg.), Alles egal? Theologische Reflexionen zur Gleichgültigkeit, Freiburg – Basel – Wien 2015, 189–210.
- STAERK, Willy, Art. Abrahams Schoß, in: RAC I, 27f.

- STECK, Odilo Hannes, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem (Theologische Studien 111), Zürich 1972.
- STECK, Wolfgang, Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit (Münchener Theologische Studien I/35), St. Ottilien 2000.
- STUIBER, Alfred, Refrigerium interim. Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 11), Bonn 1957.
- TAFT, Robert, The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I. The Opening Greeting, in: *Orientalia Christiana Periodica* 52 (1986) 299–324.
- DERS., A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Vol. 5: The Precommunion Rites (Orientalia Christiana Analecta 261), Rom 2000.
- THALHOFER, Valentin – EISENHOFER, Ludwig, Handbuch der katholischen Liturgik, Band 2, Berlin u. a. 1912.
- THRAEDE, Klaus, Art. Friedenskuss, in: RAC VIII, 505–519.
- DERS., Ursprünge und Formen des ‚Heiligen Kusses‘ im frühen Christentum, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 11/12 (1968/1969) 124–180.
- DERS., Art. Kuss, in: RAC XXII, 545–576.
- TÜCK, Jan-Heiner, Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg – Basel – Wien 2014.
- ÜHLEIN, Hermann, Mysterion an den heiligen Entschlafenen. Das Begräbnisritual bei Dionysius Areopagita, in: BECKER, Hansjakob – EINIG, Bernhard – ULLRICH, Peter-Otto (Hgg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium*, Bd. 2 (Pietas Liturgica 4), St. Ottilien 1987, 1043–1086.
- UNTERKIRCHER, Franz, Das Rothschild-Gebetbuch. Die schönsten Miniaturen eines flämischen Stundenbuches, Graz 1984.
- VÖGTLE, Anton, „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde ...“ (Apk 21,1). Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie, in: GRÄSSER, Erich – MERK, Otto (Hgg.), *Glaube und Eschatologie* (FS Werner Georg KÜMMEL), Tübingen 1985, 303–333.

- VOLP, Ulrich, Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (*Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language* 65), Leiden – Boston 2002.
- VON RAD, Gerhard, Art.: B. *shalom* im AT, in: ThWNT II, 400–405.
- WAIBEL, Artur, Ein Zeichen der Versöhnung?, in: Gottesdienst 44 (2010) 54.
- WALLNER, Karl Josef, Sühne. Auf der Suche nach dem Sinn des Kreuzes, Illertissen 2015.
- WENGST, Klaus, Pax Romana: Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrung und Wahrnehmung des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.
- WINDISCH, Hans, Art. ἀσπάζομαι, † ἀπασπάζομαι, ἀσπασμός, in: ThWNT I, 494–500.
- WINKLER, Heinrich-August, Geschichte des Westens. Vom Kalten Krieg zum Mauerfall, München 2015.
- WOLTER, Michael, Der Brief an die Römer (Teilband 1: Röm 1-8) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6/1), Neukirchen – Vluyn 2014.
- WOSCHITZ, Karl Matthäus, Verborgenheit in der Erscheinung, Mystagogie und Spiritualität des Johannesevangeliums (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 13), Freiburg i. Br. 2012.
- ZENGER, Erich, Die Tora/der Pentateuch als Ganzes, in: DERS. u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart⁷2008, 60–73.
- ZEY, Katharina, Gelungene Inkulturation, in: Gottesdienst 22 (1988) 184–186.
- ZIZIOULAS, Jean, Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries, Brookline 2002.

Lebenslauf

*18. März 1983 in Wien

2002 Matura

2002–2003 Bundesheer

2003–2004 Arbeit bei einer Rettungsorganisation in Wien

2004–2005 Arbeit mit Straßenkindern in Indien und Reisen in Asien

2005–2006 Jus-Studium in Wien

August 2006 Eintritt ins Stift Heiligenkreuz

2007–2012 Studium der Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz; Abschluss als Mag. theol.

August 2010 Feierliche Profess im Stift Heiligenkreuz

April 2013 Weihe zum Priester durch Erzbischof Christoph Kardinal Schönborn

1. September 2013 bis 1. September 2015 Kaplan in Würflach

Seit 1. September 2013 Seelsorger für Olympische und Paralympische Spiele

Seit Jänner 2016: Lehrauftrag im Fach Liturgiewissenschaft an der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz

Derzeit: Arbeit an einer Dissertation im Bereich Liturgiewissenschaft an der Universität Wien; im Stift Heiligenkreuz: verantwortlich für die Öffentlichkeitsarbeit, die Jugendseelsorge und die Berufungspastoral.

Abstract in deutscher Sprache

der Dissertation „Pax. Friedensbegriffe in der Eucharistiefeier des Römischen Ritus“

Meine schriftliche Arbeit im Rahmen meines Doktoratsstudiums, das ich am Institut für historische Theologie im Fach Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien betreibe, trägt den Titel „Pax. Friedensbegriffe in der Eucharistiefeier im Römischen Ritus“. Betreuer dieser Arbeit ist Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner.

In meiner Arbeit gehe ich den unterschiedlichen Bedeutungsfeldern von *pax* – Frieden in den Texten des aktuellen Messbuches für den Römischen Ritus nach. Immer unter Einbeziehung der historischen Genese einzelner Texte, da diese für die sachgerechte Interpretation oft von großer Bedeutung ist. Wo es von der Sache her angebracht erscheint, werden auch Vergleiche mit anderen liturgischen Traditionen angestellt. So werden unterschiedliche Begriffsfelder des einen Wortes ‚*pax*‘ herausgearbeitet.

Die Arbeit beginnt mit einem Kapitel über Friedensvorstellungen im Alten und im Neuen Testament. Daran schließt sich ein Kapitel über Friedensbegriffe in den liturgischen Texten der Advent- und Weihnachtszeit an, da dort der Friede ein auffallend häufiges Thema ist. Ein besonders umfangreicher Abschnitt befasst sich mit den Friedens- und Einheitsriten im Kommunionteil der Eucharistiefeier. In diesem Teil wiederum bildet die Frage nach Form und Position des Friedensritus in Geschichte und Gegenwart einen besonderen Schwerpunkt. Es folgen Kapitel über den Zusammenhang von Frieden und Einheit sowie über politische Friedensbegriffe, in dem insbesondere die Gebete des älteren, zuletzt 1962 aufgelegten Missales mit denen im aktuellen Missale der ordentlichen Form des Römischen Ritus – zuletzt 2002 herausgegeben – verglichen werden, und ein Kapitel über Frieden als Begriff im Umfeld von Texten, die Sterben, Tod und eschatologische Hoffnung zum Thema haben. Abgerundet und abgeschlossen wird meine Arbeit durch einen kurzen Exkurs über Gebetstexte, die den Frieden in Zusammenhang mit Maria bringen.

Abstract in English

of the doctoral dissertation

„Pax. Friedensbegriffe in der Eucharistiefeier im Römischen Ritus“

I study at the Institute for historical theology in the subject liturgical studies and sacramental theology within a doctoral program at the catholic-theological faculty at the university of Vienna. Titel of my theses is: „Pax. Friedensbegriffe in der Eucharistiefeier im Römischen Ritus“ – „Pax. Concepts of Peace within the eucharistic celebration in the roman rite“. My supervisor is Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner.

In my work I study the different meanings of *pax* – peace within the texts of the current Roman Missal. Always including the view on the historic circumstances of the development of a text, which is necessary to understand its meaning. Where it seems helpful comparisons with other liturgical traditions are made. Through this, different meanings of the one word *pax* can be showed.

My work starts with a chapter where I write about ideas of peace in the old and in the new testament of the bible. This is followed by a part that is about peace within texts of the advent and the christmas season. That is because peace often appears in liturgical texts of that time. A main chapter is about rites of peace and unity during the communion part of the eucharistic assembly. Within this a big part deals with the question of forms and positions of the rite of peace both in history and now. Following chapters ask for the context of peace and unity as well as for the political understanding of peace, especially comparing texts of the older roman missal, that was mainly in use before the Second Vatican Council and the newer one that came up after this council and is now in use. An other part covers prayers that have dying, death and eschatological hope as their theme and use peace as word to describe all this. A short digression that handles prayers that bring peace and Mary together brings my work to a close.