

*Peter Maier*: Die Feier der Missa chrismatis. Die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte (Studien zur Pastoraliturgie. Band 7), Regensburg: Friedrich Pustet 1990, 287 S. Kart. DM 56,—.

In seiner in Regensburg vorgelegten Dissertation zeichnet Peter Maier in einem umfangreichen ersten Teil (33–232) die Geschichte der Feier der Ölweihen im Bereich des Römischen Ritus von den ältesten römischen Sakramentaren und Ordines bis zu den heute geltenden liturgischen Büchern nach. Mit einer bewundernswerten Genauigkeit vergleicht Verf. dabei die verschiedenen Quellen und deutet auch schwierige Sachverhalte unter umsichtiger Diskussion der unterschiedlichen Deutungsversuche.

Sieht man von den gelasianischen Sakramentaren ab, so kannte die breite römische Tradition bis zur Mitte unseres Jahrhunderts am Gründonnerstag nur eine Messe, in die ggfs. auch die Ölweihen integriert wurden. Dabei bezeugt der sog. Ordo Romanus 51 für den Papstgottesdienst im Lateran im 7. bzw. 8. Jh. am Gründonnerstag eine Meßfeier ohne Wortgottesdienst, eine Besonderheit, die von den Priestern auch bei den auf den Papstgottesdienst folgenden Eucharistiefiern in ihren Titelkirchen übernommen wurde. Übereinstimmung herrscht in allen Quellen, daß das Krankenöl vor der Schlußdoxologie des Canon Romanus (bzw. vor dem zusammenfassenden *Per quem haec omnia*) geweiht wurde. Soweit eine genaue Einordnung der Weihe der Tauföle in den Quellen auszumachen ist, wurden Chrisam und Katechumenenöl vor dem Schlußgebet der Messe geweiht, bis vor dem Pontifikale Romanum von 1596 offensichtlich in der Regel nach der Kommunion allein des Pontifex und vor der Kommunion der anderen Anwesenden.

Im Laufe der Zeit wurden die Gebetsformeln vermehrt und durch Riten angereichert. Das ursprünglich schlichte Herbeibringen der Gefäße mit den zu weihenden Taufölen wurde zu einer feierlichen Prozession ausgestaltet; auch die Verehrung der geweihten Öle wurde immer mehr entfaltet. Der bischöfliche Gottesdienst am Gründonnerstag war von daher wesentlich von den Ölweihen bestimmt oder auch — im Blick auf das vom österlichen Triduum her zu vollziehende Gedächtnis des Letzten Abendmahls — überlastet. Bedenkt man, daß die Weihe der Öle vermutlich nicht aus theologischen, sondern aus praktischen Gründen aus der Ostervigil zu deren Entlastung in die letzte Eucharistiefeyer vorher und damit auf den Gründonnerstag gelegt worden war, wird jetzt die innere Notwendigkeit einer Entlastung der Messe vom Letzten Abendmahl offensichtlich.

Bei der Reform der Heiligen Woche von 1956 wurde neben die jetzt wieder am Abend zu feiernde *Missa in Coena Domini* eine eigene *Missa chrismatis* gestellt, die am Vormittag des Gründonnerstags gefeiert wurde. Zu Recht weist Maier darauf hin, daß diese eigenständige Messe allerdings »nicht nur eine Entlastung der Abendfeier, sondern auch eine Aufwertung der Ölweihen« (165) mit sich brachte. Nachdem Verf. sowohl die Meßfeier nach dem Ordo hebdomadae sanctae von 1956 (164–169) als auch die Variations von 1965 (169–179) vorgestellt hat, gilt seine besondere Aufmerksamkeit der »Feier der Ölweihen nach den derzeit geltenden liturgischen Büchern« (179–232). Für das Verständnis und den Vollzug der Feier enthält dieser Abschnitt viele hilfreiche Beobachtungen und Überlegungen. Maier analysiert die gegenwärtige Ordnung, bei der als Alternative zur traditionellen zweigeteilten Einordnung der Ölweihen innerhalb der Messe die Möglichkeit besteht, alle Weihen zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer vorzunehmen. Er hat gute Gründe, um diese Lösung vorzuziehen, und plädiert dafür, in diesem Fall die Ölweihen mit den Fürbitten abzuschließen (gegen die liturgischen Bücher, in Weiterführung einer Überlegung seines Lehrers B. Kleinheyer). Nachdrücklich weist Maier auf die Problematik einer einseitigen Verknüpfung der Ölweihen mit dem Motiv des Weihepriestertums hin, wie sie einerseits in der Meßpräfatation (vgl. 183–186), andererseits in der Bereitschaftserklärung zum priesterlichen Dienst (vgl. 191–198) zum Ausdruck kommt.

Im zweiten, wesentlich kürzeren Teil der Arbeit interpretiert Maier exemplarisch die Weihegebete über den Chrisam (233–266), die er auch im Anhang dokumentiert (268–276). Bedauerlich ist, daß Verf. die liturgischen Texte allein im Rückgriff auf den Sprachgebrauch der Bibel und des

Vaticanum II. interpretiert. Eine stärkere Beachtung der liturgiesprachlichen Tradition würde z. B. mehr Verständnis für den Begriff *paschale sacramentum* ermöglichen (258 f), der immerhin schon im Veronense (vgl. Ve 191) auftaucht und sicher nicht zuerst im Sinne eines der sieben Sakramente zu verstehen ist. Die Bemerkungen zur deutschen Übersetzung des ersten Chrisamweihegebets (252-254) hinterlassen den Eindruck, der deutsche Text müsse Wort für Wort dem lateinischen Text entsprechen, was weder der Übersetzerinstruktion entspricht, noch auch von Maier in der Würdigung der deutschen Fassung des zweiten Chrisamweihegebets (263-266) verlangt wird. Bei der Bewertung eines deutschen liturgischen Textes wird doch wohl stärker nach der euchologischen Qualität des Gesamttextes gefragt werden müssen und weniger nach seiner Entsprechung zur lateinischen Vorlage im Detail. (Nebenbei: Warum Verf. — immerhin aus der Schule Kleinheyers kommend — den Begriff »Hochgebet« etwa 235 *Anm. 1* und 248 nur mit äußerster Zurückhaltung auf die Weihegebete anwendet, leuchtet nicht ein, zumal spätestens seit den Ausführungen von M. B. Merz in: GdK 3, 1987, 116-120 ein exklusiv eucharistisches Verständnis liturgiewissenschaftlich nicht mehr zu erwarten ist.)

Maier bietet in seiner Studie nicht nur eine Fülle wertvoller geschichtlicher Informationen, sondern deutet auf diesem Hintergrund die geltende liturgische Ordnung und macht maßvolle Vorschläge zu ihrer Verbesserung. So kann das Buch zu einem bewußteren Mitvollzug der Liturgie beitragen, nicht nur bei den Feiern in der Gegenwart, sondern auch im Blick auf weiterhin notwendige Schritte einer bleibend gebotenen liturgischen Erneuerung.

W. Hauerland