Una Voce
Korrespondenz

Aus gegebenem Anlaß möchten wir Sie noch einmal auf die neue Adresse der UNA VOCE Deutschland e. V. aufmerksam machen: Ferrenbergstr. 170, 51469 Bergisch Gladbach (s. auch Impressum).

Bitte richten Sie die Abonnement-Gebühren ausschließlich an das im Impressum angegebene Konto der Verlagsgruppe Mainz. Vielen Dank!

UNA VOCE-KORRESPONDENZ

Herausgeber: Una Voce Deutschland e. V.

41. Jahrgang 4. Quartal 2011

Inhalt

Zu diesem Heft
(Redaktion) 325

Die Bilder des Missale Romanum von 1962
(Joseph Overath) 329

Der römische Mess-Kanon – Geschichte und Theologie *
(Michael Fiedrowicz) 339

Widerspricht die traditionelle lateinische Messe dem Glauben des frühen Christentums?
(Heinz-Lother Barth) 353

Möglichkeiten und Grenzen der gregorianischen Semiologie
in der liturgischen Aufführungspraxis (Teil 2)
(Krystian Skoczowski) 365

Die Angst vor der Spaltung
(Walter Hoeres) 375

Gottes Geist und der Buddhismus – Anmerkungen zu einer unseligen Glosse
(P. Markus Christoph SJM) 385

Blauäugig und an der Sache vorbei
(Walter Hoeres) 391

Ein gläubiger Gentleman
(Michael Tunger) 395

Dokumente · Briefe · Informationen

Bischof erlaubt Pius-Messe 397
Piusbruderschaft kauft Kloster mit Zustimmung der Kirche 397
Alte Messe: Bischof Huonder stellt die Weichen neu 397
700 Jahr-Feier in St. Cyriakus (Morlesau bei Hammelburg) 397
In Deutschland haben sich die Orte mit Alter Messe vervierfacht 398
Fontgombault: Dom Antoine Forgeot zurückgetreten, Dom Jean Pateau zum Nachfolger gewählt 400
Dritte Personalpfarrei für den überlieferten Ritus im Bundesstaat Texas 400
Die liturgische Situation in den Niederlanden (Auszug aus Paix Liturgique 16. Aug. 2011) 400
14. Kölner Liturgische Tagung 402
Neuer Prior der Bruderschaft Saint-Vincent-Ferrier 402
Neue »Tafel, um die sich die Tischgenossen Christi versammeln« 402
Konzilskritischer Historiker ausgezeichnet 403
Zahl der Eintritte in FSSPX-Priesterseminare steigt 403
Erntedank 403
Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier mit S. Em. Kard. Brandmüller vom 20. - 21.4.2012 403
Buchbesprechung 404

UNA VOCE KORRESPONDENZ
Begründet von Albert Tinz †

Herausgeber: UNA VOCE Deutschland e. V.
Ferrenbergstraße 170, 51469 Bergisch Gladbach

Bestellungen und Adressenänderungen erbeten an die
Verlagsgruppe Mainz
Süsterfeldstr. 83
52072 Aachen

Sonstige Zuschriften, Aufsätze, redaktionelle Beiträge
sowie Rezensionen bitte an die Schriftleitung:
Schriftleitung: Dr. Dr. F. Erich Zehles
UNA VOCE Korrespondenz
Bernardus-Verlag
Abtei Mariawald
D-52396 Heimbach
02446 / 95 06 15
www.bernardus-verlag.de
bernardus@verlag-mainz.de
www.unavoce.de

Die UNA VOCE Korrespondenz erscheint 4 x jährlich,
Bezugspreis jährlich (einschließlich Versand): EUR 25,-/ sFr 42,-
Einzelheft EUR 7,50 / sFr 12,50 zuzüglich Versandspesen.
Zahlungen an:
Kontoinhaber: Verlagsgruppe Mainz
IBAN: 1004472
DE 25 390500000001004472
SWIFT: BIC: SP.AC.
AACSDE 33 390 50 000
Gesamtherstellung: Druck- und Verlagshaus Mainz GmbH, 52072 Aachen

ISSN 0724-2778

Spendenbescheinigungen werden wie bisher vom Verein UNA VOCE Deutschland e.V. erteilt.

Zu diesem Heft

Die Mystik der Weihnachtszeit

In den Tagen, in welche wir nun eingetreten sind, ist alles geheimnisvoll. Das Wort Gottes, welches da war vor der Morgenröte, nimmt in der Zeit Fleischesgestalt an; ein Kind ist Gott, eine Jungfrau wird Mutter und bleibt gleichwohl Jungfrau; göttliche und irdische Dinge vermengen sich, und der höchste unaussprechliche Gegensatz, den der Lieblingsjünger Johannes ausgesprochen: »Und das Wort ist Fleisch geworden", tönt in allen Gebeten wider und durchdringt alle gottesdienstlichen Verrichtungen der Kirche: denn dieser Satz drückt in seiner bewundernswerten Kürze vollständig das große Geheimnis aus, welches um diese Zeit die Kirche in ganz besonderer Weise beschäftigt, nämlich die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in derselben göttlichen Person. Ein Geheimnis, undurchdringlich für die Vernunft, aber süß und milde dem Herzen der Gläubigen, steht es vor uns als die Erfüllung der göttlichen Absichten in der Zeit, als der Gegenstand der Anbetung und Bewunderung in der Ewigkeit und zugleich als die Quelle und das Mittel des ewigen Glücks. …

Jesus Christus, unser Heiland, »das Licht der Welt", ist gerade in dem Augenblick gekommen, wo die Nacht des Götzendienstes die Erde am tiefsten umfangen hielt. Und der Tag seiner Geburt, der 25. Dezember, bezeichnet gerade diejenige Zeit, wo die Sonne am tiefsten steht, wo sie der allgemeinen Finsternis zu erliegen scheint und neues Leben empfängt, um die Finsternis zu besiegen. … Wir haben mit der Kirche um den göttlichen Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit gefleht, die allein uns vor den Schrecken des körperlichen und geistigen Todes schützen kann. Gott hat uns erhört. Und am Tage des Winter-Sonnenstillstandes, bekannt durch die Schrecken und Freuden der alten Welt, schenkt er uns das materielle Licht und die Leuchte des Geistes. …

Dies nun ist die göttliche Umbildung, welche die Welt seit viertausend Jahren erwartete, wonach die Kirche während der vier Wochen des Advents seufzte. Endlich ist die Stunde gekommen, und Christus will bei uns eintreten, wenn wir ihn aufnehmen wollen. Er verlangt danach, sich mit jedem von uns zu vereinigen, wie er sich mit der menschlichen Natur im allgemeinen vereinigt hat. Und darum will er sich zu unserem Brot machen, zu unserer geistigen Speise. Seine Ankunft in den Seelen in jener geheimnisvollen Zeit hat keinen anderen Zweck. Er kommt nicht, um die Welt zu richten, sondern daß die Welt durch ihn selig werde (Ioh. 3,17). Er kommt, damit alle das Leben haben und überflüssig haben (Ioh. 10, 10). Er wird daher nicht eher ruhen, dieser göttliche Freund der Seelen, bis er an unserer Statt in uns ist, so daß nicht mehr wir selbst in uns leben, sondern er in uns. Und damit dieses Geheimnis sich ganz sanft

und unmerklich in uns vollziehe, so nähert er sich zuerst in der Gestalt eines Kindes, die süße Frucht Bethlehems, um, wenn sie erst einmal von unserem Herzen Besitz genommen, darin zu wachsen an Alter und Weisheit vor Gott und den Menschen (Luc. 2,52). Und wenn er uns mit seiner Gnade und mit der Speise der Liebe heimgesucht hat, wenn er uns in sich verwandelt hat, dann vollzieht sich ein neues Geheimnis. Ein Fleisch, ein Herz mit Jesus, dem Sohne des himmlischen Vaters, werden wir selbst Söhne desselben Vaters, so daß der Lieblingsjünger ausruft: Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Gotteskinder heißen und sind (I Ioh. 3,1)![1]

Verehrte Leserschaft,

mit diesen tiefsinnigen wie warmherzigen Worten des großen traditionstreuen Reformers der französischen Benediktinerkongregation, Dom Prosper Guéranger, möchten wir Sie ein wenig auf das bevorstehende Weihnachtsfest einstimmen und bei dieser Gelegenheit all unseren Autoren, Rezensenten und Mitarbeitern für Ihre großes ehrenamtliches Engagement herzlich danken! Danken möchten wir an dieser Stelle auch den zahlreichen Verlagen, die uns in diesem Jahr wieder bereitwillig ihre Titel für qualifizierte Besprechungen zur Verfügung gestellt haben, besonders aber dem Carthusianus Verlag, der freundlicherweise die Abdruckgenehmigung für den wertvollen Beitrag von Herrn Prof. Michael Fiedrowicz über die Geschichte und Theologie des römischen Mess-Kanons erteilt hat.

Hinweisen möchten wir schließlich in altbewährter Manier auf den Liturgischen Kalender nach dem Missale Romanum 1962 [für das Jahr 2012] – sind wir doch zuversichtlich, daß schon die bloße Existenz des Kalenders der Hl. Messe aller Zeiten den ihr gebührenden Auftrieb verleiht. Er ist bereits erschienen und enthält alle Angaben für Messbuch und Brevier für die sog. »außerordentliche Form“ des römischen Ritus, d. h. gemäß Codex rubricarum von 1960. Umfang und Preis wie im Vorjahr: 80 Seiten,1farb. Abb., 5 EUR zzgl. Versandkosten. Bestellungen werden – sofern keine Dauerbestellungen getätigt wurden – erbeten an: Calendarium UNA VOCE; Tulpenweg 46, 53757 Sankt Augustin, Email: *calendarium@t-online.de*, Fax: 02241/27274.

Wir wünschen Ihnen ein gnadenreiches Weihnachtsfest 2011 und Gottes reichen Segen im neuen Jahr.

Ihre Redaktion

---

1 Nach Dom Prosper Guéranger: Die heilige Weihnachtszeit, hg. J.B. Heinrich, Mainz 1875, 9 ff.

Die Bilder des Missale Romanum von 1962

von Joseph Overath

1. **Name über allen Namen** *(Weihnachtsfestkreis)*

Mit dem Motu proprio »Summorum Pontificium« vom 7. Juli 2007 erklärte Papst Benedikt XVI. die Ausgabe des Missale Romanum von 1962 für die Feier der Liturgie in der außerordentlichen Form als verbindlich.

Das Messbuch von 1962, das vom sel. Papst Johannes XXIII. herausgegeben wurde, enthält ein reiches Bildprogramm, wie das bei solchen Editionen üblich ist. Auch das Missale Romanum für die ordentliche Form der Liturgie enthält Bilder. Inspiriert von den Bildern der Altarmessbücher wurde dann das Bildprogramm der »Volksmessbücher«, wie z.B. der »Schott«.

Für den Weihnachtsfestkreis finden sich im Missale 1962 vier Bilder: zum 1. Advent, zur Weihnachtsmesse in der Heiligen Nacht, zum 1. Januar und selbstverständlich zum 6. Januar, dem Dreikönigenfest.

Zu den Bildern kennt das Messbuch auch ausgemalte Initialen, die bildlich den Text erklären und vertiefen können.

Beim ersten Bild des Missale Romanum von 1962 besteht ein direkter Zusammenhang zwischen dem Introitus und der bildlichen Darstellung. Zum Einzug des Priesters hö-

ren wir die Verse 1-3 des 24. Psalms. Der Beter erhebt seine Seele zu Gott: »Mein Gott, in dich setze ich mein Vertrauen und ich werde nicht erröten«. Der Beter erkennt, dass seine Feinde ihm angesichts der göttlichen Hilfe nichts anhaben können: »Alle, die dich erwarten, werden nicht zu Schanden«.

Dieser Vers aus Psalm 24 findet sich als Spruchband im Bild: »Universi qui te exspectant non confundentur«.

Der Advent ist die Zeit des Erwartens, des Hoffens auf das Eingreifen Gottes in die Geschicke der Menschheit.

Unser Bild verklammert aber diese Hilfe seitens Gottes mit der Menschwerdung Christi.

Die Bildmitte gehört deswegen der Gottesmutter Maria. Sie wird als Hoffnungsträgerin erkannt durch ihre Verbindung mit der göttlichen Dreifaltigkeit. Über ihrem Haupt schwebt der Geist Gottes in der Gestalt der Taube. Diese Taube hat ihren Raum in einem Dreieck, dem Zeichen für die göttliche Dreieinigkeit.

Vom hl. Geist gehen Feuerstrahlen aus – Maria wird überschattet mit der Kraft aus der Höhe und so zur Mutter Christi. Die Jungfrau aus Nazareth hat die Hände gefaltet – sie denkt nach über alle Worte, die zu ihr gesprochen werden sollen.

Maria schwebt über einer aufgehenden Sonne, deren innerer Kern die Worte »Sol Iustitiae« zeigen. Maria ist nicht selbst »Sonne der Gerechtigkeit«, sondern der Titel verweist uns auf ein Wort des Propheten Malachias »Euch, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, Heilung ist unter ihren Flügeln und ihr werdet hervorkommen und hüpfen wie die Kälber einer Herde« (4,2). Das alles ist jetzt erfüllt, da die »Sonne der Gerechtigkeit« unter dem Herzen der jungfräulichen Mutter lebt.

Die Frömmigkeit der Barockzeit kennt ein Marienprädikat »Nuntia solis« – Maria verkündet der Welt als erste die frohe Botschaft, dass nun endgültig das Licht der Welt aufgegangen ist. Deswegen darf die Lauretanische Litanei Maria auch als »Stella matutina« preisen, Maria ist der Morgenstern. Wer Maria sieht, sieht auch immer die Mutter des Messias. Nicht nur der Prophet Malachias hat den kommenden Herrn gesehen, sondern auch der Prophet Isaias.

Deswegen zeigt sich seine Gestalt links im Bild; er hält ein Spruchband in den Händen mit den Worten seiner Weissagung »Die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären« (7,14). Als unter der Inspiration des Hl. Geistes die neutestamentlichen Schriftsteller ihr Buch verfassten, da erkannten sie den Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Bund deutlich. So fügt z.B. der hl. Evangelist Matthäus in sein Buch Erfüllungszitate – unser Vers findet sich in seinem 1. Kapitel und der betrachtende Leser erkennt, dass die Geburt Jesu von Gottes Liebe schon immer vorausgedacht worden ist.

Auf der rechten Seite des Bildes im Missale finden wir den hl. Johannes den Täufer. Er trägt ein Gewand aus Fell und weist mit seiner Rechten auf Maria hin. In der linken Hand hält er ein Kreuz mit einer Fahne. Dort ist zu lesen »Seht, das Lamm Gottes«.

Im 1. Kapitel schildert der hl. Johannes, dass der Täufer Jesus als das Lamm Gottes bezeichnet hat (1,29).

Damit nimmt er ein Wort aus Isaias 53,7 auf; dort ist die Rede vom leidenden Gottesknecht, dem Vorbild Christi – er geht wie ein unschuldiges Lamm zur Schlachtbank. Überdies vergleicht der Evangelist Johannes Jesus auch am Ende seines Evangeliums mit dem Osterlamm.

Der Advent hat nach alter Überlieferung der Kirche mehrere Aspekte. Er ist nicht nur die Zeit vor Weihnachten, sondern ein tiefer Sinn dieser Zeit ist die Erwartung des »adventus Christi« am Jüngsten Tag zum Weltgericht.

Diesem Sinn des Adventes trägt unser Bild Rechung durch die beiden Gerichtsengel, die zum Gericht rufen. Denn der, der kommt, ist immer auch der »Sol Iustitiae«, also jemand, der die Gerechtigkeit bringt.

Der Introitus erwähnt eigens die »… inimici …«, die, die als gottesfeindliche Kräfte die Menschen bedrängen, die sich zum alleinigen Herrn erheben.

Jesus als die »Sonne der Gerechtigkeit« wird auch am 21. Dezember in der O- Antiphon

„O Oriens« angerufen; er möge kommen und alle befreien aus dem Schatten des Todes (vgl. Lk. 1,78-79).

Nun wird der Blick frei auf das 2.Bild des Weihnachtsfestkreises im Messbuch des sel. Papstes Johannes XXIII.

Das Geschehen der Weihnacht deutet im Bild der Communio-Vers der 3.Weihnachtsmesse: »Alle Enden der Erde schauen das Heil unseres Gottes« (Psalm 97,3). Dieser Psalm beginnt mit den Worten: »Singt dem Herrn ein neues Lied, denn er hat Wunder vollbracht«.

Der Gesang der himmlischen Chöre in der heiligen Nacht bezieht sich auf das Wunder überhaupt: Gott schickt seinen Sohn in unser menschliches Fleisch und erhöht damit uns Menschen. Die obere Hälfte des Bildes widmet sich diesem »neuen Lied« der Engel. Vier Engel verkünden den Hirten in der rechten Bildhälfte die Herrlichkeit Gottes. Die Hirten stimmen diesem Lob zu wie die Gestik zeigt.

Die Hirten links der Krippe geben die Antwort des Glaubens auf dieses Wunder: sie beten an. Die Mitte des Bildes in der unteren Bildhälfte stellt die hl. Familie dar. Maria, die jungfräuliche Gottesmutter zeigt dem Betrachter das göttliche Kind. Der hl. Joseph schaut andächtig auf den Sohn Gottes.

Beim ersten Hinschauen mag man meinen, es sei ein alltägliches Weihnachtsbild, eben mit den Hirten, den Engeln und der hl. Familie.

Doch der hl. Joseph hält einen Hirtenstab in seiner Linken. Es ist nicht der blühende Stab, der ihn als Hohenpriester ausweisen würde. Der Hirtenstab deutet in diesem Zusammenhang mehr sein »Amt«. Als Pflegevater des Jesuskindes übernimmt er die volle Verantwortung für das Kind und dessen Mutter. Der Hirte ist uns mit Psalm 22 als jemand vertraut, der mit seinem schützenden Stab selbst noch durch die Dunkelheit des Todes geht.

Bald wird der hl. Joseph auf Geheiß des Engels sich sofort aufmachen, um das Kind und Maria nach Ägypten in Sicherheit zu bringen (vgl. Mt. 2,13-15). Maria ist gleichsam als der neue Tempel zu sehen – im Tempel wohnte ja die »Gloria Domini«, die Herrlichkeit Gottes. Diese Herrlichkeit Gottes ist nun in unser Fleisch gekommen und liegt als Kind im Stall.

Der hl. Joseph wäre dann gleichsam der Hüter des Heiligtums – schon vor der Geburt hat er sein Ja zu dem Kind gesprochen, das durch das Wirken des Gottesgeistes gezeugt wurde. Wie ein Hirte muss der Heilige Jesus und Maria schützen und nähren – die Litanei zum hl. Joseph kennt ausdrücklich die beiden Anrufungen: »Custos pudice virginis«, keuscher Beschützer der allerseligsten Jungfrau und »Filii Dei nutricie«, Ernährer des Sohnes Gottes.

Das Psalmwort im Bild (97,3) deutet schon an, wer das Kind in der Krippe ist. Wer dieses Kind sieht, sieht alles an Heil und Erlösung, was Gott für uns Menschen vorgesehen hat.

Über der Krippe steht der Stern von Bethlehem am Himmel. Wenn das Kind seinen, im Gehorsam gegenüber dem göttlichen Vater, Weg gegangen ist, von Bethlehem nach Jerusalem, dann wird vollkommen deutlich, was der Stern über der Krippe sagt.

Schon jetzt darf der fromme Beter die Worte des österlichen Jubelgesangs, des »Exsultet« im Herzen hören: »Ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum. Ille, qui regressus ab infernis, humano generi serenus illuxit« (Die Flamme der Osterkerze grüße den Morgenstern, der keinen Untergang kennt; der, der aus dem Reich des Todes zurückgekommen ist, und alle Menschen gütig erleuchtet).

Dieses gleichsam schon österliche Licht Christi, das Weihnachten zum ersten Mal aufscheint, betont der Introitus auf seine Weise.

Psalm 2,7 erwähnt Gott, der von einem Sohn spricht. Dann stellt der Introitus mit Vers 1 die Frage, warum die Völker denn toben und Eitles im Sinn haben.

Sie können und möchten nicht erkennen, wer das Kind in der Krippe ist. Das Kind in der Krippe ist der erwartete Messias, der »solus Dominus« aller Menschen, wie das weihnachtliche »Gloria« singt.

Psalm 2 zählt zu den messianischen Psalmen. Das Neue Testament zieht ihn als Beweis für die Göttlichkeit Christi heran. Der Hebräerbrief zeigt auf, dass das Kind in der Krippe mehr ist als ein Engel (1,5) – mit dem Hinweis auf Psalm 2. Das Jesuskind ist nicht irgendein überirdisches Wesen, sondern der wesensgleiche Sohn des ewigen Gottes.

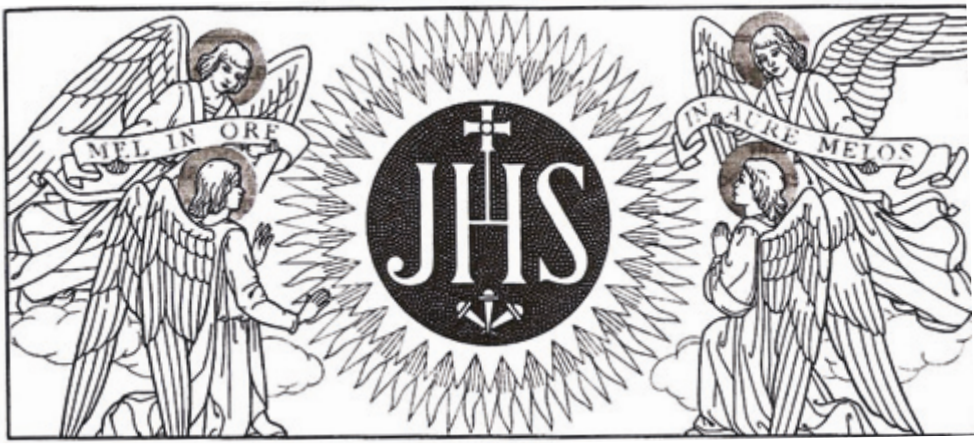
In seiner Predigt in der Synagoge von Antiochia bezieht der hl. Paulus den Psalmvers direkt auf den österlichen Christus (Apg. 13,33). Das meint, dass das Kind in der Krippe

– Christus – das »…exklusive Heilsinstrument Gottes…« (Franz Mussner) ist.

Darum spricht Psalm 97 ausdrücklich von **»allen«** Enden der Erde.

Die Antwort des erlösten Menschen deutet sich beim Betrachten der Hirten links der Krippe an. Das Jesuskind wendet ihnen das Gesicht zu und der Hirte faltet seine Hände. Er betet an, d.h. er erkennt mit den Augen seines Herzens wer geboren wurde: der Retter, der Erlöser.

Das nächste Bild am Oktavtag von Weihnachten wird noch mehr verdeutlichen, wer das Kind in der Krippe ist.



Der 1. Januar ist der Tag der Weihnachtsoktav; das Evangelium der hl. Messe berichtet, dass dem göttlichen Kind der Name »Jesus« gegeben wurde (Lk. 2,21). Einen Tag später begeht die Kirche das Fest des allerheiligsten Namen Jesu.

Das Bild vor dem Messformular des 1. Januars passt eigentlich mehr zum Fest des Namens Jesus am 2.Januar. In der Mitte sehen wir die wahre Sonne Christus. Das Jesus-Monogramm IHS lässt den Buchstaben »H« zu einem Thron für das Kreuz Christi werden. Die Passion wird auch durch die drei Nägel unter dem Monogramm angedeutet.

Links und rechts sehen wir je ein Engelpaar. Auf der linken Seite die Worte »Honig im Mund« und rechts lesen wir »im Ohr eine Melodie«.

Die Abkürzung »IHS« deutet auf die urchristliche Bezeichnung »ichthys«, »Fisch« (grie.) hin. Die Buchstaben ergeben ein Glaubensbekenntnis: Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser. Das »IHS« wird später auch als lateinische Abkürzung verstanden, z.B. als »Iesus Hominum Salvator«, also als »Jesus, Retter der Menschheit«.

Das Monogramm nimmt auf das Tagesevangelium Bezug. Insoweit es sich in einer Sonne befindet, erinnert es an das Bild zum 1. Adventsonntag. Dort ist schon die Sonne zu sehen, der »Sol Iustitiae«, Jesus Christus.

Was aber sagen die Spruchbänder aus?

In der Liturgie der Weihnachtsoktav finden sich keine Hinweise auf die benutzten Begriffe. Die Begrifflichkeit deutet auf den 2.Januar hin und im Hymnus zur Laudes begegnet uns deren Deutung auf Jesus Christus.

Dort heißt es:

Iesus, decus angelicum,	Dem Ohr ein süßer Wohlklang bist,
in aure dulce canticum,	Du Zier der Engel, Jesu Christ,
in ore mel mirificum,	der wie Honig im Mund zerfließt,
in corde nectar caelicum	und himmlisch süß dem Herzen ist.

Der im Hymnus erwähnte »Honig« hat einen tiefen biblischen Hintergrund. So wird Honig als Bild für das Gelobte Land genommen (vgl. Ex 3,8). In der Sprache der Liebenden drückt er die Wonne der Verbindung von Braut und Bräutigam aus (vgl. Hohelied 5,1). Und die Johannesoffenbarung weist auf das Leiden der Propheten hin, die zwar die honigsüße Botschaft verkündigen, aber dennoch Bitteres erleben müssen (Off 10,9-10). Diesem Aspekt trägt unser Bild insoweit Rechnung, als im Monogramm sich das Kreuz Christi befindet.

Damit wird unser Bild auch zu einer Interpretation des urchristlichen Hymnus an den Erlöser in Phil. 2,6-11. Dort wird mit Nachdruck betont, dass erst der Tod am Kreuz der Grund für die Erhöhung des Namens Jesus über alle anderen Geschöpfe ist. Nun müssen alle ihr Knie beugen vor dem, der genannt wird: »Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes, des Vaters« (Vers 11).

Die Texte zum 2.Januar erinnern auch an die Verkündung der Urkirche. Die Lesung aus

Apg. 4,8-12 schildert, dass der hl. Petrus Christus als den »Eckstein« verkündigt. Nur durch das Bekenntnis des Namens Jesus können die Menschen das Heil erlangen.

Als Antwort auf die Offenbarung des Namens Jesus knien die Engel nieder und das diese Anbetung der zentrale Akt der Religion ist, wird das nächste Bild deutlich werden lassen.

Das Bild zum Epiphaniefest (6.Januar) steht unter dem Motto eines Verses aus der Epistel (Jes. 60,1-6): »Und es wandeln Völker in deinem Licht und Könige im Glanze, der dir aufgegangen ist« (Vers 3). Im Bild erscheint nur der erste Teil des Verses: »Völker wandeln in deinem Licht. Alleluja«.

Die Szene ist eingerahmt auf der linken Seite durch ein Bild der Davidsstadt Bethlehem, rechts ist Jerusalem zu sehen. Beide Orte werden im Tagesevangelium erwähnt (Mt. 2,1-12).

Die Bildmitte nimmt die Gottesmutter ein; sie hält das Jesuskind den auf der rechten Seite knienden drei Königen entgegen. Diese haben sich zur Anbetung hingekniet und zeigen ihre Gaben: Gold, Weihrauch und Myrrhe. Wenn sich im Evangelium auch keine Notiz über den Pflegevater Jesu, den hl. Joseph, findet, so hat der Maler diesen doch links neben Mutter und Kind gezeichnet. Er hält seine Hände zum Gebet gefaltet und trägt einen Stab, der oben als Lilie erblüht.

Der Stern, der die Weisen aus dem Morgenland bis zum Kind und der Mutter geleitet hat, zeigt sich über den anbetenden Königen.

Wer ist nach dem Ausweis des Bildes der »…puer cum Maria matre eius…«, wie es im Evangelium heißt? Das Kind auf dem Schoß der jungfräulichen Mutter zeigt sich als der gekreuzigte und österliche Herr, da er im Nimbus ein Kreuz trägt. Die Oration nennt ihn

„Unigenitum tuum«, also Gottes eingeborenen Sohn. Die Mutter wird zur »Maria monstrans«, d.h. der Sohn Gottes thront auf ihrem Schoß. Maria ist gleichsam die erste »Monstranz« im Verlauf der Liturgiegeschichte.

Denn das Fest hat eindeutig eucharistischen Hintergrund. Wenn in der Einheitsübersetzung aus dem »adorare« ein »huldigen« geworden ist, dann geht das an der Aussageabsicht des hl. Matthäus vorbei.

Schon im Alten Bund ist das »adorare« angekündigt – das Offertorium nennt Ps. 71,10-11.

Dort kommen Könige, bringen Geschenke und beten an – ein Hinweis auf die Erfüllung dieser Verheißung im Neuen Bund. Auch der hl. Joseph hat die Hände zum Gebet gefaltet.

Er hat nun nicht mehr den Hirtenstab, wie in Bild 2. Nun soll betont werden, dass er neuer Hohepriester ist – der blühende Stab verweist auf die hohepriesterliche Würde im Alten Bund. War Joseph bislang der »Hirte« der Hl. Familie, so wird nun angedeutet, dass er der erste Beter der Kirchengeschichte gewesen ist. »adorare« meint wörtlich: ich führe meine Hand zum Mund, als ein Gestus des Küssens. Der Pflegevater hat als erster das Jesuskind gegrüßt, willkommen geheißen in dieser Welt, die sich wenig später als christusfeindlich zeigte – durch Herodes.

Maria als »Sedes sapientiae«, als Sitz der Weisheit, zeigt den Weisen die göttliche Weisheit. Die Könige – später wegen ihrer Gaben – als die Drei Könige benannt, zeigen durch Gold, Weihrauch und Myrrhe an, dass sie Jesus in seiner göttlichen Wesenheit erkannt haben.

Ebenso wie das Christus- Monogramm »IHS« in Bild 3 ein Glaubensbekenntnis enthält, stehen die Gaben der Könige für Christus. Der Hymnus zur Laudes sagt es in schönen Worten:

Regem Deumque annuntiant	Den Herrn und Gott verkündend ruft
Thesaurus et fragens odor	in aller Welt des Weihrauchsduft
Turis Sabaei, ac myrrheus	und Goldes Glanz; der Myrrhe Staub
Pulvis sepulcrum praedocet.	weist hin, dass er des Grabes Raub.

Gold ist das Zeichen für den »dominator Dominus« des Introitus (Mal. 3,1).

Weihrauch zeigt das Kind als Gottessohn und Myrrhe lässt schon die Passion erahnen.

Die »Secreta« erklärt sodann, dass diese Gaben nun durch das einzigartige Opfer Christi überholt sind. Die Kirche bringt im Messopfer Christus dar. Und doch sind der Weihrauch und das Gold bis heute prägend im Kult.

Kelche, die den heiligsten Leib Christi »berühren« sind aus Gold und der Weihrauch ist das Zeichen der Anbetung – wie bereits schon in der himmlischen Liturgie der Johannesapokalypse.

Die Weisen knien vor der göttlichen Weisheit. Sie sind bleibende Zeichen für alle anbetenden Menschen nach ihnen. Sie sind Vor-Bilder aller Anbetung, die allein Gott gebührt. Das Kind auf dem Schoß seiner Mutter trägt den **Namen über allen Namen**.

Der römische Mess-Kanon – Geschichte und Theologie[1*]

Von Michael Fiedrowicz

I. Geschichte

Der römische Kanon gleicht dem geheimnisvollen Priesterkönig Melchisedech: »Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, hat keinen Anfang seiner Tage, noch ein Ende seines Lebens« (Hebr 7,3). Ursprung und früheste Entwicklung des *canon missae* liegen weitgehend im Dunkel. Zahlreiche Rekonstruktionsversuche wurden unternommen, doch blieb kaum mehr als ein Trümmerfeld gescheiterter Hypothesen zur Frühgeschichte des römischen Kanon.[2] Schon Ende des 4. Jh. ist das Gebet in seinem Kernbestand klar bezeugt.[3]

Das Konzil von Trient sprach von verschiedenen Komponenten bzw. Phasen der Formierung, indem es den Kernbestand auf die Einsetzungsworte Christi selbst zurückführte, die Grundgestalt als apostolische Überlieferung betrachtete und die abschließende Fassung dem Wirken einzelner Päpste zuschrieb. Wörtlich heißt es über den Kanon: »Er besteht nämlich sowohl aus Worten des Herrn selbst als auch aus den Überlieferungen der Apostel und ferner den frommen Einrichtungen heiliger Päpste«.[4]

Die Herkunft des eucharistischen Gebetes aus apostolischer Überlieferung wurde schon in der Spätantike mehrfach betont.[5] Papst Vigilius (537-555) sprach vom »Text eben dieses Kanongebetes, den wir durch Gottes Gnade aus apostolischer Überlieferung empfangen haben«.[6] Ähnlich wie das Apostolische Glaubensbekenntnis (*symbolum apostolicum*) zwar nicht im Wortlaut von den Aposteln festgelegt war, sondern die

1 * Sonderabdruck aus: M. Fiedrowicz, Die überlieferte Messe. Geschichte, Gestalt und Theologie des klassischen Römischen Ritus, Carthusianus Verlag, Mülheim / Mosel 2011, ISBN 978-3-941862-08-1, S. 254-268.

2 Vgl. J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia I, Freiburg i. Br. 51962, 64; P. Batiffol, Leçons sur la Messe, Paris 91941, 235; B. Botte, Le Canon de la Messe Romaine. Edition critique. Introduction et notes (TEL 2), Louvain 1935, 27; F. Cabrol, Canon Romain: DACL 2/2 (1909) 1847-1905, 1900; B.D. Spinks, The Roman canon missae: A. Gerhards / H. Brakmann / M. Klöckener (Hg.), Prex Eucharistica III/1, Fribourg 2005, 129-143, 129.

3 Zu den verschiedenen Textzeugen vgl. Cabrol, Canon, 1857-1868.

4 DH 1745. Vgl. J.P. Theisen, The Roman Canon and the Council of Trent: AHC 2 (1970) 284-302.

5 Vgl. I. Schuster, Liber sacramentorum II, Regensburg 1929, 113f.

6 Vigilius, Epistula 1 ad Profuturum Bracarensem episcopum (PL 69, 18D).

Hauptinhalte der apostolischen Verkündigung getreu widerspiegelte, kann auch der römische Messkanon in seinen Grundgedanken und biblischen Aussagen als Kompendium der apostolischen Lehre betrachtet werden.

Dass der Text ursprünglich in griechischer Fassung vorlag und im Zug der Latinisierung der römischen Liturgie in die lateinische Sprache übertragen wurde[7], ist aus sprachlichen Gründen auszuschließen.[8] Nicht unwahrscheinlich hingegen sind manche Anregungen durch vorhandene griechische Gebetsformulare. So lässt sich eine gewisse Verwandtschaft mit der alexandrinischen Tradition erkennen, wie sie in der ägyptischen Markus-Anaphora vorliegt.[9] Indiz, dass der Kern des römischen Kanon eventuell aus dem lateinischsprachigen Nordafrika stammt[10], ist die Formulierung der Einsetzungsworte, die weitgehend der altlateinischen Übersetzung des Matthäus-Evangeliums folgt. Diese Übersetzung ist wahrscheinlich in Nordafrika entstanden und enthält ein auffälliges, in der Vulgata fehlendes *enim* bei den Konsekrationsworten (*hoc est enim corpus meum; hic est enim calix ...*). Im Zuge der Latinisierung der Liturgie könnte dann im 4. Jh. das Gebetsformular der in Rom ansässigen nordafrikanischen Christen für die römische Messfeier insgesamt übernommen und weiter ausgestaltet worden sein.[11] Gleichwohl bleibt auch für dieses Eucharistiegebet jener Titel gültig, den Pierluigi da Palestrina einer von ihm komponierten Messe verlieh: *Missa sine nomine*.[12] Der Redaktor des römischen Hochgebetes bleibt unbekannt und namenlos.[13]

---

7 So z.B. Th. Schnitzler, Der Römische Meßkanon. In Betrachtung, Verkündigung und Gebet, Freiburg i. Br. 1968, 45f.

8 Vgl. B. Botte, Canon missae: RAC 2 (1954) 843f.

9 Vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia I, 71; Spinks, Canon, 133-135; H.B. Meyer, Eucharistie – Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989, 179; J. Schmitz, Canon Romanus: A. Gerhards / H. Brakmann / M. Klöckener (Hg.), Prex Eucharistica III/1, Fribourg 2005, 281-310, 282 Anm. 9 (Lit.); R.A. Keifer, The Unity of the Roman Canon. An examination of its Unique Structure: StLi 11 (1976) 39-58, 44-48.

10 Vgl. Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, 26; ders., Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache: ders., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie, hg. v. E. Dassmann (JAC.E. 3), Bonn 21977, 184-194, 191f.

11 So Spinks, Canon, 134f.

12 Vgl. Schnitzler, Meßkanon, 45.

13 Vgl. Gregor I., Epistula 9,26 (CCL 140A, 587): *precem quam scholasticus composuerat*. Nach Th. Schnitzler, Die Messe in der Betrachtung I, Freiburg i. Br. 21955, 54, ist ein mit der antiken Redekunst vertrauter Gelehrter gemeint, der den Kanon nach den Gesetzen der Metrik, Rhythmik und des Cursus überarbeitete. Nach Jungmann, Missarum Sollemnia I, 73 Anm. 27, ist diese Aussage jedoch kaum auf den Kanon zu beziehen. Ebenso A. Heinz, Papst Gregor der Große und die römische Liturgie: LJ 54 (2004) 69-84, 74. So auch schon R. Bellarmin, Controversiarum de sacramento eucharistiae liber VIII, 20 (Opera IV), Paris 1873 (Frankfurt a. M. 1965), 416.

Im Laufe der Jahrhunderte hatte sich ein festes Schema für das Hochgebet herausgebildet, das in Ost und West beachtet wurde und bestimmte Elemente (Einsetzungsbericht, Epiklese, Anamnese, Annahmebitte) sowie gewisse Wendungen (*sursum corda, gratias agamus*) enthielt. In Anlehnung an dieses Schema und solche Formeln, zugleich unter Benutzung bestimmter, durch das Herkommen geheiligter Wendungen aus dem lateinischen Sprachgeist entstand dann die Grundform des römischen Kanon.[14]

Der Begriff »Kanon« ist ein semitisches Lehnwort (von »Kanäh« = Messrohr, Waagebalken, Richtschnur) und galt im liturgischen Zusammenhang als Regel und Maßstab des Betens.[15] Ursprünglich war dieser Terminus nicht gleichbedeutend mit »unveränderlich«, insofern auch die ebenso bezeichnete Glaubensregel (kanōn pisteōs) zwar in ihrem inhaltlichen Kernbestand festgelegt war, dem Wortlaut nach jedoch noch flexibel blieb. Ursprünglich wurde auch die Präfation dem Kanon zugerechnet. Seit dem 9. Jh. wurde das *Te igitur* als dessen Beginn betrachtet.[16]

Einen wichtigen Bezugspunkt für die genauere Datierung bietet Ambrosius. In seinem Werk *De sacramentis* (390/91) liegt nämlich der Kern des römischen Kanon von *Quam oblationem* bis *Supplices* in einem sehr ähnlichen Wortlaut vor.[17] Hierbei handelt es sich jedoch nicht um einen Vorläufer, sondern um eine Parallelform des römischen Hochgebetes, die Ambrosius selbst oder ein anderer Autor schuf, möglicherweise auch von einer anderen Kirche, vielleicht sogar von der römischen Kirche – »deren Vorbild und Ordnung wir in allem folgen«[18] -, übernahm.[19] Doch auch die von dem Mailänder Bischof nicht erwähnten Teile des Hochgebetes stammen nach dem Zeugnis zeitgenössi-

14 Vgl. Klauser, Abendländische Liturgiegeschichte, 25.

15 Vgl. Kard. G. Bona, Rerum liturgicarum libri II, 2,11,1 (Opera omnia), Antwerpen 1694, 343: *Canon autem regula est, qua voce usa est Ecclesia, ut indicaret hanc esse regulam fixam et stabilem, qua novi Testamenti sacrificium celebrandum est.*

16 Vgl. E. Lengeling, Kanon: LThK2 5 (1960) 1284-1286, 1285; J. Gassner, The Canon of the Mass. Its History, Theology and Art, St. Louis / London 1950, 50f, 116.

17 Ambrosius, De sacramentis 4,21f.26f (FC 3, 148.152). Eine Wendung aus dem *Supra quae* zitiert um 375 der Ambrosiaster, Quaestiones veteris et novi testamenti 109, 21 (CSEL 50, 268): *sacerdos appellatus est excelsi Dei non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt*. Vgl. G. Nicholls, Historique des prières du canon romain: Aspects historiques et théologiques du missel romain. Actes du cinquième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain. Versailles – Nov. 1999 (CIEL), Paris 2000, 129-158, 142-144; Jungmann, Missarum Sollemnia I, 66. Zu möglichen Anklängen bei Bischof Zeno von Verona (362-372) vgl. G. Jeanes, Early Latin Parallels to the Roman Canon? Possible References to a Eucharistic Prayer in Zeno of Verona: JThS 37 (1986) 427-431.

18 Ambrosius, De sacramentis 3,5 (FC 3, 121).

19 Vgl. J. Schmitz, Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397) (Theoph. 25), Köln / Bonn 1975, 384-412; ders., Einleitung: Ambrosius, De sacramentis (FC 3), Freiburg i. Br. 1990, 55; Spinks, Canon, 131f; J. Beumer, Die ältesten

scher Quellen zumindest aus dem 5./6. Jh.[20] Wenn der Liber Pontificalis Zusätze einzelner Worte, selbst geringfügigster Art, durch spätere Päpste (Alexander I., Sixtus I., Leo d. Gr., Gregor d. Gr.) ausdrücklich vermerkt und darüber gewissenhaft Buch führt, kommt in diesen Notizen das Alter und die Ehrwürdigkeit des römischen Kanon ebenso zum Ausdruck wie die Behutsamkeit seiner Ausgestaltung.[21] Das Tun der Päpste und anderer namenlos Gebliebener erinnert an jene Gestalt, von der Rainer Maria Rilke in einem Gedicht seines Stundenbuches schrieb: »Werkleute sind wir: Knappen, Jünger, Meister,/ und bauen dich, du hohes Mittelschiff./ Und manchmal kommt ein ernster Hergereister,/ geht wie ein Glanz durch unsre hundert Geister/ und zeigt uns zitternd einen neuen Griff.«[22] Ähnlich jener maßvoll-scheuen Veränderung am Bauplan des großen Gotteshauses vollzogen sich allenfalls kleinere Umgestaltungen des römischen Hochgebetes. Papst Gregor der Große (590-604) verlieh dem Kanon seine endgültige Gestalt, indem er die Heiligenlisten im *Communicantes* und *Nobis quoque* redigierte, d.h. in eine symmetrische Namensreihe brachte, und im *Hanc igitur*, wo der Zelebrant die wechselnden Namen und Anliegen der Offerenten nannte, die Bitte um Frieden (*diesque nostros in tua pace disponas*) und um Errettung vor dem ewigen Verderben als allumfassenden Opferanlass formulierte.[23] Ebenso geht die enge Verbindung von Kanon und Vaterunser auf diesen Papst zurück. Insofern der Text des Kanon in späterer Zeit nur noch geringfügige Änderungen erfuhr[24], kann mit Recht vom »gregorianischen Kanon« oder »gregorianischen Ritus« bzw. der »Messe des hl. Gregor« gesprochen werden. Seit dieser Zeit blieb das römische Hochgebet bis zur Liturgiereform des Vatikanum II unangetastet.

Zeugnisse für die römische Eucharistiefeier bei Ambrosius von Mailand: ZKTh 95 (1973) 311-324.

20 Innozenz I., Epistula 25 (PL 20, 553f); Bonifatius I., Epistula 7 (PL 20, 767A); Coelestin I., Epistula 23 (PL 50, 544C). Vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia I, 69-71; Meyer, Eucharistie, 179; Botte, Canon de la Messe, 54f, 67-69; Spinks, Canon, 136 (zweifaches Memento 6. Jh.).

21 Vgl. R. Bellarmin, Controversiarum de sacramento eucharistiae liber VIII, 20 (Opera IV), Paris 1873 (Frankfurt a. M. 1965), 418; Schuster, Liber sacramentorum II, 113f; A. Baumstark, Das »Problem« des Römischen Messkanons – Eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund: EL 53 (1939) 204-243, 243. Der einzelne Beitrag der Päpste ist allerdings oft nicht präzise zu ermitteln; vgl. Gassner, Canon, 28.

22 R.M. Rilke, Das Stunden-Buch, Leipzig 1936, 20.

23 Liber Pontificalis 1, 66 (Duchesne 312). Vgl. Heinz, Gregor der Große, 74f; Jungmann, Missarum Sollemnia II, 226-232; Nicholls, Historique, 145-148.

24 Kard. G. Bona, Rerum liturgicarum libri II, 2,11,2 (Opera omnia), Antwerpen 1694, 344: *neminem ex Pontificibus post Gregorium Magnum quidpiam addidisse aut immutasse*; zitiert von Benedikt XIV., De sacrosancto sacrificio missae, II, XII, 12, Mainz 1879, 162. Vgl. B. Botte, Histoire des prières de l'ordinaire de la messe: B. Botte / C. Mohrmann (Hg.), L'ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études (EtLi 2), Paris / Louvain 1953, 15-27, 18-25; Schnitzler, Meßkanon, 48; Meyer, Eucharistie, 180.

Im Unterschied zur Vielfalt der Liturgien des Ostens blieb der römische *Canon missae* im Westen das einzige Hochgebet.[25] Er ist ein beeindruckendes Zeugnis für die Zeit und Raum umspannende Einheit der römischen Kirche.[26]

Die Theologen des Mittelalters behandelten den Kanon mit großem Respekt.[27] Sie versuchten nicht, den Text in Einklang mit ihren Spekulationen zu bringen, indem sie ihn umformulierten. Vielmehr betrachteten sie den Kanon als festen Bestandteil der Tradition und kommentierten ihn wie einen heiligen Text.[28] Verbreitet waren u.a. allegorische Auslegungen, die zunächst den Ablauf der Messfeier insgesamt als symbolische Darstellung der Mysterien Christi – von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt – deuteten, insbesondere aber die einzelnen Teile des Hochgebetes den verschiedenen Phasen der Passion und Auferstehung sinnbildlich zuordneten.[29]

Die Tatsache, dass der Kanon 1300 Jahre lang unverändert blieb, ist der deutlichste Beweis ebenso für die Verehrung, die ihm stets entgegengebracht wurde, wie für die Skrupel, Hand an ein so heiliges Erbe zu legen.[30]

---

25 Vgl. Meyer, Eucharistie, 180.

26 Vgl. E. Guillou, Le livre de la messe – Mysterium fidei – le texte de la messe de saint Pie V, présenté par Mgr Marcel Lefebvre, commenté par Dom Guillou, Paris 1992, 30: »Cette prière capital du Canon a été méditée par tant de saints, murmurée par tant de prêtres, qu'elle ne peut être équiparée à aucune autre. Son maintien dans sa forme originale latine est le témoignage éclatant de l'unité nécessaire de l'Église romaine dans le temps et dans l'espace. Son abandon pratique serait une impiété."

27 Vgl. Innozenz III., De sacro Altaris Mysterio 4,1 (PL 217, 852D / MSIL 15, 244); Durandus, Rationale divinorum officiorum IV, 36,1 (CCM 140, 418): *Expositioni canonis hic vacare previdimus. Verumptamen quicquid exponendo conamur exprimere, vix ullius apparet esse momenti. Deficit namque lingua, sermo disparet, superatur ingenium, opprimitur intellectus.*

28 Vgl. Botte, L'ordinaire, 27: »Soyons surtout reconnaissants aux gens du moyen âge de nous avoir gardé le canon dans sa pureté, et de n'y avoir pas fait entrer leurs effusions personnelles ni leurs idées théologiques. On se figure quelle salade nous aurions aujourd'hui s'il avait été permis à chaque génération de refaire le canon à la mesure des controverses théologiques ou des nouvelles formes de la piété. Il est à souhaiter que l'on continue à imiter le bon sens de ces hommes, qui avaient leurs idées théologiques, mais qui comprenaient que le canon n'était pas pour eux un champ d'exercices. C'était à leurs yeux l'expression d'une tradition vénérable, et ils sentaient qu'on ne pouvait pas y toucher sous peine d'ouvrir la porte à toute sorte d'abus.«; ders., From Silence to Participation: An Insider's View of Liturgical Renewal, Washington D.C. 1988, 80f (zitiert in: A. Reid, The organic Development of the Roman Liturgy, San Francisco 22005, 193).

29 Vgl. Spinks, Canon, 139-141; C. Barthe, The »Mystical« Meaning of the Ceremonies of the Mass: Liturgical Exegesis in the Middle Ages: U.M. Lang (Hg.), The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological, and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy, Chicago / Mundelein, Illinois 2010, 179-197; C. Barthe / D. Millet-Gérard, Introduction: Guillaume Durand, Le sens spirituel de la liturgie. Rational des Divins Offices. Livre IV de la Messe, Genf 2003, 7-65.

30 Vgl. M. Davies, Pope Paul's Mass (Liturgical Revolution III), Dickinson, Texas 1981, 328.

Ausdrücklich angegriffen wurde der römische Kanon erstmals seitens der Reformatoren, die aus ihren Anklagen gegen Missstände in der Kirche das Recht zu tiefgreifenden Änderungen herleiteten, die selbst den innersten Kern des Messopfers nicht unangetastet ließen. Luther sprach von »jenem zerstückelten und abscheulichen Kanon, wie Abschaum aus Versatzstücken vielerlei Herkunft; … dort begann die Messe ein Opfer zu werden.« Der Kanon sei götzendienerisch und ein Machwerk des Teufels.[31] Spätere Reformatoren äußerten sich noch abfälliger.[32] All diese Ressentiments und wüsten Tiraden gründeten in der Tatsache, dass der römische Kanon den katholischen Opfergedanken in aller Klarheit zum Ausdruck bringt. Konsequenterweise verbannte Luther den Kanon insgesamt aus dem Gottesdienst und behielt nur die Einsetzungsworte bei. Der englische Reformator Thomas Cranmer ersetzte im anglikanischen »Prayer Book« von 1549 das römische Hochgebet durch einen neuen Text von annähernd gleicher Länge, der einige Bruchstücke des alten Kanon enthielt, aber den Charakter des Opfers und der Darbringung verloren hatte.[33] Trotz allen Bemühens um Distanzierung verrieten auch die neu geschaffenen Gebetstexte der Reformatoren nicht selten einen gewissen Einfluss des römischen Kanon, war dieser doch das einzige Hochgebet, das die erste Generation der Protestanten kannte. Obwohl sich jedes neue Gebetsformular immer weiter von jenem ursprünglichen Kanon entfernte, blieb doch der eigentliche Vorfahr noch erkennbar.[34] »Alle, die dich lästern, leben nur von dir!« – die Worte, die bei der Dichterin G. von Le Fort die Seele zur Kirche spricht[35], gelten auch für das Hochgebet dieser Kirche. Schon im Altertum konstatierte ein frühchristlicher Theologe die fehlende schöpferische Kraft der Irrlehrer, wenn er von Schismatikern schrieb: »Doch können sie nichts Neues oder Anderes tun, als was sie nicht schon bei ihrer Mutter gelernt haben.«[36]

Nachdem zunächst einzelne katholische Kontroverstheologen (Hieronymus Emser, Johannes Eck) den römischen Kanon gegenüber den reformatorischen Angriffen verteidigt hatten[37], erklärte das Konzil von Trient die Irrtumslosigkeit des römischen Hochgebetes:

31 Formula Missae et communionis (WA 12, 207, 211). Vgl. H.B. Meyer, Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung zum Meßwesen des späten Mittelalters (KKTS 11), Paderborn 1965, 250f; W. Simon, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption, Tübingen 2003.

32 Vgl. Zwingli, De Canone Missae Epicheiresis (1523): Huldreich Zwinglis sämtliche Werke Bd. 2 (CR 89), Zürich 1982 (Leipzig 1908), 552-608.

33 Vgl. M. Davies, Cranmer's Godly Order – The Destruction of Catholicism through Liturgical Change (Liturgical Revolution I), Ft Collins, Co. 21995, 195-209, 305-307.

34 Vgl. Spinks, Canon, 142f.

35 G. von Le Fort, Hymnen an die Kirche, München 51948, 27.

36 Optatus von Mileve, Contra Parmenianum 1, 11 (CSEL 26, 14).

37 Vgl. E. Iserloh, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, Münster 1952; ders., Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck, Münster 1950.

»Und da Heiliges heilig verwaltet werden soll und dieses Opfer das Heiligte von allem ist, hat die katholische Kirche, damit es würdig und ehrfürchtig dargebracht und empfangen werde, vor vielen Jahrhunderten den heiligen Kanon eingeführt, der so von allem Irrtum rein ist, dass nichts in ihm enthalten ist, das nicht in höchstem Maße den Duft einer gewissen Heiligkeit und Frömmigkeit verströmen lässt und die Gemüter derer, die es darbringen, zu Gott emporrichtet. Er besteht nämlich sowohl aus Worten des Herren selbst als auch aus den Überlieferungen der Apostel und ferner den frommen Einrichtungen heiliger Päpste«.[38] Der eigentliche Grund (*enim*) für die Irrtumslosigkeit liegt demzufolge darin, dass der römische Kanon ein Vermächtnis heiliger Überlieferung darstellt. Das Konzil sanktionierte diese Lehraussage in schärfster Form, indem es jedem, die der doktrinelle und spirituelle Integrität dieses Gebetes bestritt, die Exkommunikation androhte: »Wer sagt, Der Kanon der Messe enthalte Irrtümer und sei deshalb abzuschaffen: der sei mit dem Anathema belegt«.[39] Mit dem Festhalten am römischen Kanon hatte das Konzil von Trient die Überlieferungskontinuität in der Kirche bewahrt, während die Preisgabe jenes Gebetes seitens der Reformatoren paradoxerweise gerade den von ihnen erstrebten Anschluss an die Urkirche in einen Bruch mit der ältesten Gebetstradition des Christentums umschlagen ließ. Der anglikanische Liturgiehistoriker Gregory Dix beschrieb die damalige Situation treffend wie folgt: »Der Vorteil der Gegenreformation lag darin, dass sie den Text einer Liturgie bewahrte, die in ihrer Substanz viel älter war als die mittelalterliche Entwicklung und damit jene alten Aussagen bewahrte, in denen die wahre Lösung des mittelalterlichen Problems lag, auch wenn es seine Zeit dauerte, bevor sie die nachtridentinische Kirche für diesen Zweck benutzte. Die Protestanten hingegen verwarfen den gesamten Text der Liturgie und insbesondere jene Elemente darin, die ein echtes Dokument jener Urkirche waren, die sie wieder herzustellen beanspruchten. An dessen Stelle führten sie Formen ein, die in der mittelalterlichen Tradition, von der ihre eigene Bewegung herrührte, ihren Ursprung hatten und diese ausdrückten.«[40]

Versuche, im Zuge der Liturgiereform aus ökumenischen Gründen den römischen Kanon umzuformulieren oder ganz abzuschaffen, scheiterten am Widerstand Papst Pauls VI. Stattdessen wurde die Schaffung weiterer Hochgebete neben dem alten Kanon empfohlen.[41] Konnte der römische Kanon rechtlich nicht beseitigt werden, so wurde er

38 DH 1745. Vgl. D.N. Power, The Priestly Prayer. The Tridentine Theologians and the Roman Canon: G. Austin (Hg.), Fountain of Life, Washington D.C. 1991, 131-164.

39 DH 1756.

40 G. Dix, The Shape of the Liturgy, Glasgow 21954, 626 (eigene Übers.). Vgl. L. Capellatti, Der römische Messkanon und das Konzil von Trient: 30 Tage Nr. 2/3 (2010) 51-55, 55 (= L. Bianchi, Liturgia. Memoria o istruzioni per l'uso? Studi sulla trasformazione della lingua dei testi liturgici nell'attuazione della riforma, Casale Monferrato 2002, 171-181 [appendice prima], 177).

41 Vgl. A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948-1975, Freiburg i. Br. 1988, 480f.

faktisch beseitigt durch die Einführung neuer, kürzerer und theologisch »neutralerer« Hochgebete, die der »ecumenical correctness« Rechnung trugen.[42]

II. Theologie

In seiner theologischen Tiefe ist der römische Kanon unüberbietbar.[43] Im Messkanon findet die authentische Lehre der Kirche über die Eucharistie ihren Ausdruck. Das Hochgebet bekundet, was die Kirche bezüglich des eucharistischen Mysteriums glaubt.[44] Die geschichtliche Entwicklung des Kanon war ein organischer Prozess, in dem die Kirche das ihr anvertraute Vermächtnis immer tiefer auslotete, anfänglich noch implizit Geglaubtes allmählich entfaltete und schließlich als ausdrücklichen Glauben formulierte.[45] Der Kanon bildet den Ursprung und die Mitte des eucharistischen Gebetes. Alles Weitere ist nur eine Anreicherung und Ausfaltung des Kanon. Das Ordinarium der Messe und das Kirchenjahr traten im Laufe der Zeit hinzu und fügten sich in konzentrischen Kreisen um das vom Kanon gebildete Zentrum der Eucharistie.

Der Kanon macht die Eucharistie nicht zum Opfer, sondern bringt die Eucharistie in ihrem Wesen als Opferhandlung zum Ausdruck. Schon der erste Buchstabe des Kanon lässt im *Te igitur* das geheimnisvolle Tau erkennen, das im Alten Testament mit dem Opferblut all denen auf die Stirn gezeichnet wurde, die Gott erhalten wollte (vgl. Ez 9,4.6), das aber auch die ursprüngliche Kreuzesform darstellte, insofern der Kreuzestitel eigens auf die Mitte des Querbalkens gesetzt wurde (vgl. Joh 19,19), so dass sich erst hieraus die gewohnte Kreuzesform ergab. Nachdem man in den alten Sakramentarien begonnen hatte, die Initialen auszuschmücken, wurde auch jenes T als Kreuz betrachtet und die Gestalt Christi hineingezeichnet. Mitunter wurde diese Darstellung zu einer ganzen Kreuzesgruppe erweitert, die schließlich, von der Initiale losgelöst, zu einem eigenständigen Bild wurde, das am Beginn des Kanon seinen Platz fand. So steht der römische Kanon von Anfang an unter dem Zeichen des Kreuzesopfers.[46] Nicht nur die

42 Vgl. G. May, Die alte und neue Messe, Köln [4]1991, 37. Ähnlich schon die Kritik an entsprechenden Tendenzen der neo-gallikanischen Liturgiker bei P. Guéranger, Institutions liturgiques II, Paris 21880, 183: »Il amoindrissaient le dogme, ils élaguaient du culte tout ce qui leur semblait difficile à défendre au point de vue de leurs adversaires. Ils voulaient ne pas choquer, contenter même, s'il eût été possible, la raison des protestants; ils leur accordaient la victoire en petit, convenant ainsi tacitement que la Réforme avait eu certains griefs contre l'Église qui avait péché par exagération. Tactique imprudente que les succès n'ont jamais justifiée.«

43 Vgl. E. Guillou, Le canon romain et la liturgie nouvelle, Escurolles 1990.

44 Vgl. Gassner, Canon, 13-25.

45 Vgl. Gassner, Canon, 14-16.

46 Vgl. Innozenz III., De sacro Altaris Mysterio 3,2 (PL 217, 840f / MSIL 15, 212); P. Guéran-

Kreuzessymbolik der Initiale, auch die dem *Te igitur* folgenden Worte sprechen sogleich vom Opfer (*sancta sacrificia*), das die Kirche darbringt (*offerimus*), dessen gnädige Annahme (*uti accepta habeas*) und heilsame Wirkung (*pro Ecclesia*) sie erbittet. Indem auf diese Weise das Grundthema des Hochgebetes vorgegeben ist, umkreisen alle weiteren Strophen dieses Opfermysterium aus unterschiedlicher Perspektive. Die Kanongebete zeigen, *was* dargebracht wird: ein wahres Opfer, aus Leib und Blut Christi bestehend (*Quam oblationem …*); *wem* dieses Opfer dargebracht wird: dem Vater, gegen den wir gesündigt haben, dessen Milde und Güte wir erbitten, dem wir alle Ehre erweisen; *durch wen* dieses Opfer dargebracht wird: durch Christus selbst (*per Jesum Christum*)[47], der sich des Priesters bedient (*nos servi tui*); *für wen* dieses Opfer dargebracht wird: für die vielen (*pro multis*), insoweit sie die katholische Kirche bilden oder zu bilden berufen sind (*pro Ecclesia tua sancta catholica*); für die Kirche auf Erden ebenso wie für die leidende Kirche (zweifaches *Memento*); *wofür* das Opfer dargebracht wird: für die Vergebung der Sünden und alle Anliegen der ganzen Kirche (*pro redemptione animarum, pro spe salutis et incolumitatis suae … diesque nostras in tua pace disponas, atque ab aterna damnatione nos eripi*). *Was, wem, durch wen, für wen, wofür*: all diese sich aus der heiligen Handlung ergebenden Fragen finden ihre Antwort in den Gebeten, die den Opferungsakt der Konsekration umgeben. Das auf dem Altar sich vollziehende Mysterium wird ebenso angemessen ausgedrückt wie umfassend gedeutet.[48]

Der Kanon besteht somit aus verschiedenen Gebeten der Darbringung, Anbetung und Fürbitte, die in unmittelbarem Zusammenhang der Konsekration stehen und in aller Deutlichkeit erkennen lassen, dass der während der Messe gelesene Einsetzungsbericht in objektiver Weise das heilige Opfer verwirklicht und keineswegs nur eine Erinnerung an das letzte Abendmahl bewirken will oder bloß symbolische Bedeutung besitzt.[49] Dies zeigt sich auch drucktechnisch in den Messbüchern darin, dass – anders als in den Ausgaben des Novus Ordo Missae – die Konsekrationsworte vom Einsetzungsbericht deutlich abgehoben sind, indem sie mit größeren Buchstaben wiedergeben werden. Diese optische Hervorhebung unterstreicht, dass sich die Wandlung kraft dieser Worte (*vi verborum*) vollzieht und es sich nicht nur um den Bericht eines vergan-

---

ger, Erklärung der Gebete und Zeremonien der hl. Messe, Stuttgart 2004, 75; L. Eisenhofer, Handbuch der Katholischen Liturgik II, Freiburg i. Br. 1933, 172.

47 Die mehrfach wiederholte Schlussformel *Per Christum Dominum nostrum* am Ende einzelner Kanonstrophen *(Communicantes; Hanc igitur; Supplices; Memento; Nobis quoque)*, die im MRom 1970 gestrichen wurden, ist keine Unterbrechung des Gebets, sondern stetige Selbstbesinnung der Kirche darauf, dass all ihr Beten nur durch den Mittler und Hohepriester Christus vor den Vater getragen wird.

48 Vgl. R.-Th. Calmel, Le déroulement du canon romain: Itinéraires 193 (1975) 100-107, 101.

49 Vgl. R.-Th., Calmel, Apologie pour le Canon romain. Deuxième section: Itinéraires 157 (1971) 36-54, 38.

genen Ereignisses handelt.[50] Wenn der Priester die fünf Gebetssequenzen gesprochen hat, die der Konsekration vorbereitend vorangehen, ist er hinreichend unterwiesen, um die objektive Wirklichkeit und ganze Tragweite dieser Worte zu ermessen.[51] Jene Gebete hindern ihn daran, die Abendmahlsworte nur als schlichten Einsetzungsbericht narrativ (*recitative et historice tantum*) zu verlesen oder zu verstehen. Die vorausgegangenen Gebete lassen vielmehr nur ein sakramentales, affirmativ-effektives Verständnis der Einsetzungsworte zu, die der Priester *in persona Christi* spricht.[52] Letzteres kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Rubriken des römischen Kanon eine »Inszenierung« des Handelns Christi durch den zelebrierenden Priester verlangen. Dieser verliest nicht nur den Einsetzungsbericht, sondern gleicht sich den darin beschriebenen Gesten Christi an, indem er im Moment des *accepit panem / calicem* die Gaben in seine Hände nimmt, die bei der Weihe gesalbt wurden (*in sanctas et venerabiles manus suas*), die Augen erhebt (*elevatis oculis*), danksagend (*gratias agens*) das Haupt neigt, beim *benedixit* ein Kreuzzeichen macht und in gebeugter Haltung die Wandlung vollzieht, wobei die den Altar berührenden Arme in diesem Moment nochmals die Verbindung mit Christus unterstreichen.[53]

Auch das der Konsekration sich anschließende *Unde et memores… offerimus* zeigt bereits syntaktisch, dass das Gedächtnis dem Opfer zu- und untergeordnet ist: »eingedenk … bringen wir dar.« Die weiteren der Konsekration folgenden Gebete, insbesondere die die Eucharistie als Erfüllung der alttestamentlichen Vorausbilder (Abel, Abraham, Melchisedech) und damit als wahres Opfer qualifizieren, gleichzeitig aber auch als Abbild der himmlischen Opferliturgie beschreiben (*supplices te rogamus*), vertiefen nochmals diesen besonderen Charakter der heiligen Handlung, um das gesamte Opfergebet in der Schlussdoxologie vor dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist ausmünden zu lassen.[54]

Die Bitte (*Supra quae*), Gott möge auf die Gaben der Kirche versöhnt und gütig niederschauen, wie einst auf die Gaben seines gerechten Dieners Abel, auf das Opfer

50 Vgl. Guillou, Canon, 104; A. Ottaviani / A. Bacci, Kurze kritische Untersuchung des Neuen Ordo Missae, Vaduz / Liechtenstein 1969, 15.

51 Vgl. Calmel, Apologie, 44f.

52 Vgl. R. Olazabal, Les rites de la consécration: Présence du Christ dans la liturgie. Actes du sixième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain. Versailles – Novembre 2000 (CIEL), Versailles 2001, 315-343, 326-330.

53 Vgl. Olazabal, Rites de la consécration, 341f; C. Folsom, Die die Wandlungsworte begleitenden Gebärden in der Geschichte des *Ordo Missae*: Verehrung und Spendung der Heiligen Eucharistie. Vorträge des zweiten internationalen Kolloquiums: Geschichtliche, kanonische und theologische Arbeiten über die römisch-katholische Liturgie. Notre-Dame-du-Laus, Frankreich – Oktober 1996 (CIEL), Ditzingen 1997, 84-121, 96.

54 Vgl. J. Kreps, La doxologie du Canon *(Per quem haec omnia)*: Cours et conférences des semaines liturgiques VII, Abbaye du Mont César / Louvain 1929, 233-230.

unseres Vaters Abraham und auf die heilige Gabe seines Hohepriesters Melchisedech, enthält geradezu eine großartige Geschichtstheologie.[55] Urreligion (Abel), Judentum (Abraham) und Heidentum (Melchisedech) werden mit ihren verschiedenen Opfern in Erinnerung gerufen. In typologischer Betrachtung[56] werden drei repräsentative Opfergestalten der Menschheit genannt, in denen sich in unterschiedlicher Weise ein Vorausbild des wahren Opfers am Kreuz erkennen lässt: Abel, der Gott die Erstlinge seiner Herde darbrachte und unschuldig getötet wurde; Abraham, der bereit war, den einzigen Sohn Isaak zu opfern; schließlich Melchisedech, der König von Salem, Priester des El Eljon, – des »höchsten Gottes«, nicht irgendwelcher Götter -, der Brot und Wein, die reinsten Gaben der Erde, opferte. Der Hebräerbrief (5,6; 7,1-3) sieht in ihm das Priestertum Christi dargestellt. Die Kirchenväter erkannten in seinem Opfer ein Sinnbild der Eucharistie.[57] Wenn der Kanon das Kreuzesopfer Christi in dieser Weise vorausgebildet sieht, dann ist dies Ausdruck der Überzeugung, dass das Messopfer in der überlieferten Form nicht allein der klassische Ritus der römischen Kirche ist, sondern zugleich auch die Erfüllung aller Religionen darstellt.[58] Diese trugen bereits eine gewisse, darauf bezogene Finalität in sich und verwiesen in einzelnen Gestalten auf das Geheimnis Christi. Zu Recht spricht die Kirche bei der Dichterin G. von Le Fort: »Ich war heimlich in den Tempeln ihrer Götter, … ich war die Sehnsucht aller Zeiten.«[59]

Dem Blick in die Geschichte folgt der Blick in den Himmel. Der horizontalen Perspektive folgt im anschließenden Gebet (*Supplices te rogamus*) die Vertikale: »Dein heiliger Engel möge dieses Opfer zu Deinem himmlischen Altar emportragen.« Der Engel, so verschieden er gedeutet wurde[60], steht für die Einheit von irdischer und himmlischer Liturgie. Dass es eine Liturgie im Himmel gibt und diese der Grund und das Maß der

55 Vgl. J. Ratzinger, Wahrheit, Glaube, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, 78-80; P. Massi, Abele, Abramo e Melchisedech nel Canone: RivLi 53 (1966) 593-608.

56 Ähnlich die »Präfation vom allerheiligsten Sakrament« im MRom 1962: »… durch Christus, unseren Herrn. Er hat die Schatten und Vorbilder der irdischen Opfer beendet und uns Sein Fleisch und Blut als Opfer anvertraut, damit an allen Orten Deinem Namen das reine Opfer dargebracht werde, das allein Dir gefällt.« Vgl. H.-L. Barth, »Nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden«. Aufsätze zur Liturgiereform (Respondeo 15), Siegburg 2002, 29-33.

57 Vgl. G.R. Castellino, Il Sacrificio di Melchisedec: A. Piolanti (Hg.), Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della chiesa, Rom u.a. 1957, 11-22; H. Rusche, Die Gestalt des Melchisedek: MThZ 6 (1955) 230-252; J. Daniélou, Liturgie und Bibel, München 1963, 147-151.

58 Vgl. M. Mosebach, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, München 2007, 17.

59 G. v. Le Fort, Hymnen an die Kirche, 24.

60 Vgl. B. Botte, L'ange du sacrifice: Cours et conférences des semaines liturgiques VII, Abbaye du Mont César / Louvain 1929, 209-221; ders., L'ange du sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine: RThAM 1 (1929) 285-308.

irdischen Liturgie ist, wird entgegen allem Vergessen und Verdrängen vom römischen Kanon mit dieser Bitte eindringlich in Erinnerung gerufen.[61] Die Apokalypse beschreibt diese himmlische Liturgie mit Tausenden von Engeln, vier geheimnisvollen geflügelten Wesen und vierundzwanzig Ältesten vor dem Thron Gottes.[62] Im Mittelpunkt der ganzen Zeremonie steht ein Lamm, »wie geschlachtet« (Offb 5,6). Das einmalige Opfer von Golgotha ist zeitlose Gegenwart vor dem Thron Gottes. Die Liturgiekonstitution schreibt daher: »In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind.«[63] Wenn der römische Kanon die Feier der heiligen Messe in diesen Zusammenhang stellt und daran erinnert, dass die Liturgie bereits im Himmel existiert und alle irdische Zelebration unter dem Vorzeichen steht »Ihr seid hinzugetreten … zum himmlischen Jerusalem, zu Myriaden von Engeln, zu einer Festversammlung« (Hebr 12,22), dann ist allem eigenmächtigen Gestalten-Wollen Maß und Grenze gesetzt. Die Eucharistiefeier will nur Echo sein, Abbild, Ikone der himmlischen Liturgie. Entscheidendes Kriterium für die liturgische Form ist daher ihre Transparenz für die himmlische Liturgie.[64]

Die vielfachen Annahmebitten des Kanon[65], die diejenigen des Offertorium aufgreifen und weiterführen, beziehen sich nicht auf das vom Vater allezeit angenommene

61 Vgl. Gregor I., Dialogi 4,60,3 (SC 265, 202); E. Peterson, Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus, Leipzig 1935 (= ders., Theologische Traktate, München 1951, 323-407); O. Heiming, Der Engel in der Liturgie: Th. Bogler (Hg.), Die Engel in der Welt von heute (LuM 21), Maria Laach ²1960, 55-72, 60-66; C. Vagaggini, Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959, 224-228; K. Gamber, Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit (SPLi. Beiheft 11), Regensburg 1983, 17-19, 56-62; ders., Fragen in die Zeit. Kirche und Liturgie nach dem Vatikanum II (SPLi. Beiheft 24), Regensburg 1989, 34-36, 44, 73; Gassner, Canon, 81-87.

62 Vgl. J.-B. Bossuet, Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe à un nouveau catholique (Oeuvres 5), Paris 1868, 470: »Cette élévation que nous souhaitons de notre sainte victime jusqu'au sublime autel de Dieu, n'est pas ici demandée par rapport à Jésus-Christ, qui est déjà au plus haut des cieux; mais plutôt par rapport à nous, et aux bénédictions que nous devons recevoir en nous élevant avec Jésus-Christ à cet autel invisible.«

63 Vatikanum II, SC 8; vgl. LG 50. Vgl. G. Calvet, Die heilige Liturgie, Wien 1985, 21: »Vielleicht ist allein die Schule der Liturgie imstande, das Bleigewicht unserer materialistischen Welt emporzuheben und ihr den Sinn für das ewige Leben zurückzugeben.«

64 Vgl. R. Spaemann, Bemerkungen eines Laien, der die alte Messe liebt: A. Gerhards (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen – Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg i. Br. 2008, 75-102, 82: »Dass der Novus Ordo, so wie er tatsächlich gefeiert wird, die Einheit von himmlischer und irdischer Liturge ebenso anschaulich macht (sc. wie der alte Ritus), das wird ... niemand im Ernst behaupten, der die Beschreibung der Liturgie des Lammes in der Apokalypse kennt.«

65 Uti accepta habeas (im *Te igitur*); *Quam oblationem*; *Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere; Iube haec perferri … in sublime altare tuum* (im *Supplices Te rogamus*).

Opfer des Sohnes, sondern auf das damit sich vereinigende Opfer der Kirche, die im Bewusstsein der Geringfügigkeit ihrer Gaben von Brot und Wein, aber auch aus Sorge, dem Herzen ihres Bräutigams nicht vollkommen zu entsprechen, den Vater demütig bittet, den Ausdruck ihrer eigenen Hingabe wohlgefällig anzunehmen.[66]

Auch die Vielfalt der sonstigen Bitten für Lebende und Verstorbene ist Ausdruck einer zärtlichen Katholizität der betenden Kirche, die alle Menschen und Anliegen umfängt.[67] So finden jene Intentionen, die ursprünglich im sogenannten allgemeinen Gebet der Gläubigen, den Fürbitten, ihren Platz besaßen, in den zahlreichen Interzessionen des Hochgebetes ihren gebührenden Ausdruck.

Mit der Klarheit seiner Begriffe, mit dem Bedeutungsreichtum seiner Aussagen, mit der Verknüpfung seiner Gedanken dient der römische Kanon ebenso als Ganzes wie im Detail dem angemessensten Vollzug des größten Mysteriums, das Christus den Priestern der Kirche anvertraute, der Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn. Der Kanon ist die beste Vorbereitung und Umkleidung dieses heiligen Geschehens. Die Gebete entsprechen dem Mysterium in vollkommener Weise.[68]

---

66 Vgl. R.-Th. Calmel, Le Canon romain: Itinéraires 146 (1970) 149-155, 153f; ders., Le Repas mystique: Itinéraires 146 (1970) 164-180, 175; ders., Mahl und Opfer: UVK 1 (1970) 13-26, 21f; Schuster, Liber sacramentorum II, 97f: »Die Eucharistie ist nicht nur das Opfer, in dem der Hohepriester sich selbst darbringt, sondern auch das Opfer des Priesters, der beiwohnenden Gläubigen, der Opfernden und all jener, für die es dargebracht wird. In der Hl. Schrift bringen die Engel die Gebete und Verdienste der Heiligen vor das Angesicht Gottes. So mögen sie auch das eucharistische Opfer vor Gottes Angesicht tragen, damit es hier Gnaden erwirke für alle, die durch die hl. Kommunion am Opfer teilhaben. Das ist der Sinn des Gebetes Supplices te rogamus.«

67 Vgl. Calmel, Repas mystique, 175f; Abbé Maranget, La Grande Prière d'Intercession: Cours et conférences des semaines liturgiques VII, Abbaye du Mont César / Louvain 1929, 177-191, 191: »Ainsi, au cours de la grande Prière eucharistique, la Liturgie Romaine réunit en un groupement très beau et très logique tous les membres de l'Église militante, souffrante et triomphante, comme pour les comprendre dans une même oblation. Le rayonnement spirituel de la Messe est aussi vaste que celui de la rédemption. La Messe est le sacrifice de toute la famille humaine. ›L'intention eucharistique, écrit Dom Cagin, ne perd pas à s'être laissé compénétrer des intentions déprécatoires que les diptyches, associés maintenant à l'anaphore (canon), mêlent à l'action de grâces et qu'ils versent en quelque sorte au plus intime du Sacrifice, comme la goutte d'eau supplémentaire des Saints et des fidèles vivants et morts. En donnant ainsi jusque dans le cœur du Canon une expression propre à l'*adimpleo quae desunt passionum Christi* de l'Apôtre, ne semble-t-on pas exprimer advantage la continuité bien autrement réelle et vivante qu'est, par l'union des membres et du Chef, l'unité du Sacrifice du Christ et de son Corps mystique?«

68 Vgl. Guillou, Le livre de la Messe, 29: »… le Canon romain. Ses qualités de majesté toujours concrète, d'humilité profonde et d'adorante oblation lui font une unité profonde qui rassemble toutes ses prières comme les éléments variés d'une mosaïque admirable."

Widerspricht die traditionelle lateinische Messe dem Glauben des frühen Christentums? (Teil 1)

Eine Antwort auf Arnold Angenendts Thesen

von Heinz-Lother Barth

In seinem Aufsatz »Lobpreis der Alten Liturgie?« (StZ 228/2010, 651-662) [1] versucht der bekannte emeritierte Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt, im Widerspruch zum Motu proprio Papst Benedikts XVI. *Summorum Pontificum*, den Wert der traditionellen lateinischen Messe der katholischen Kirche herabzumindern. Im Motu proprio selbst hatte der Heilige Vater gesagt: »Aufgrund seines verehrungswürdigen und alten Gebrauchs soll es (das traditionelle Meßbuch in der Ausgabe Papst Johannes' XXIII.) sich der gebotenen Ehre erfreuen«.[2] Hinzunehmen muß man die positiven Wertungen der traditionellen Liturgie im *Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Motu proprio ›Summorum Pontificum‹.* Dort heißt es z.B. »Hatte man unmittelbar nach dem Ende des II. Vaticanums annehmen können, das Verlangen nach dem Usus von 1962 beschränke sich auf die ältere Generation, die damit aufgewachsen war, so hat sich inzwischen gezeigt, dass junge Menschen diese liturgische Form entdecken, sich von ihr angezogen fühlen und hier eine ihnen besonders gemäße Form der Begegnung mit dem Mysterium der heiligen Eucharistie finden.«[3] – »In der Feier der Messe nach dem Missale Pauls VI. kann stärker, als bisher weithin der Fall ist, jene Sakralität erscheinen, die viele Menschen zum alten Usus hinzieht.«[4] Die traditionelle römische Liturgie wird hier also in einer zentralen Frage, nämlich der nach der Sakralität, der Heiligkeit des Geschehens, geradezu als Muster der neuen Messe empfohlen. Wenn das nicht deutliche Worte des Papstes sind!

Die Instruktion »Universae Ecclesiae«

Und sie wurden noch einmal nach der Publikation von Angenendts Aufsatz bekräftigt, und zwar durch die Instruktion »Universae Ecclesiae« zum Motu proprio *Summorum*

1 Ich danke Herrn Theo Hawix, daß er mich auf Angenendts problematische Ausführungen aufmerksam gemacht hat.

2 Zitat nach: Eckard Nordhofen [Hg.], Tridentinische Messe: ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio »Summorum Pontificum« Benedikts XVI. – Arnold Angenendt, Daniel Dekkers, Albert Gerhards, Martin Mosebach und Robert Spaemann im Gespräch, Kevelaer 2008, 127, lateinische Fassung ebd. 119.

3 Tridentinische Messe: ein Streitfall, 111

4 Tridentinische Messe: ein Streitfall, 112

Pontificum. Die Ecclesia Dei – Kommission betonte, daß der »Usus antiquior« der römischen Messe, also die ältere Form, »ein wertvoller Schatz ist, den es zu bewahren gilt« (Nr. 8 a). Daher sei es das Ziel, »sie allen Gläubigen anzubieten.« Die deutsche Formulierung weicht hier in einem Punkt – wie auch sonst an mehreren Stellen – deutlich vom lateinischen Original ab.[5] Denn dort heißt es: »Ipsae Litterae intendunt: a) Liturgiam Romanam in Antiquiori Usu, prout pretiosum thesaurum servandum, omnibus largire fidelibus.« Zunächst sind zwei grammatische Korrekturen notwendig: Während der Ablativ »antiquiori« statt »antiquiore« als unklassische, aber spätere existierende Form noch tolerabel ist (vgl. z.B. »a priori«), muß es natürlich unbedingt »largiri« statt »largire« heißen; denn es handelt sich bekanntlich um ein Deponens, und die römischen Behörden wollen ja sicherlich kein Merowinger-Latein schreiben. Das lateinische Verb drückt erfreulicherweise viel mehr aus als »anbieten«; auch im Englischen hat man bezeichnenderweise das Original abschwächend, »offer« gewählt, genauso wie im Französischen (offrir) und im Italienischen (offrire).[6] Das müßte im Lateinischen »offerre«, »deferre«, »praebere« o. ä. heißen. »largiri« hingegen bedeutet »schenken«. Ein Angebot kann ich annehmen oder ablehnen, bei einem Geschenk, zumal einem guten und schönen, ist die Möglichkeit, es auszuschlagen, moralisch ausgeschlossen. Außerdem ist ausdrücklich die Rede von »allen Gläubigen« (»omnibus fidelibus«) – nicht etwa nur solchen, die um die traditionelle Messe bitten. Der Papst wünscht also offenbar eine weite Verbreitung des »usus antiquior«.[7]

---

5 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Dokument der Ecclesia Dei – Kommission, das vom Heiligen Vater ausdrücklich approbiert wurde, habe ich an anderer Stelle vorgelegt: Eine Mahnung an die Bischöfe – Die römische Instruktion zur Feier der alten Messe, Kirchliche Umschau 14,6/2011, 26-40. Dort werden auch die vielen Abweichungen der landessprachlichen Fassungen vom lateinischen Original besprochen. Diese stimmen wiederum ihrerseits meist untereinander überein und versuchen fast immer, die der überlieferten Liturgie gewogene Haltung Papst Benedikts XVI. abzuschwächen. Gegen meine Kritik könnte man einwenden, möglicherweise sei der lateinische Text erst nachträglich angefertigt worden, wie dies z.B. für den »Katechismus der Katholischen Kirche« nachweisbar ist. Ich kann das weder bestreiten noch bestätigen. Sollte es so gewesen sein, verbessert das die Situation aber kaum. Denn rechtsverbindlich ist nun einmal die lateinische Fassung, und wenn sie vorliegt, müssen sich landessprachliche Versionen an ihr messen lassen und ggf. korrigiert werden.

6 Sämtliche Fassungen des Textes einschließlich des lateinischen Originals sind auf der Homepage des Vatikans greifbar und wurden von mir Anfang Juni 2011 eingeschaut *(www.vatican.va).*

7 Siehe Father Hunwicke's Liturgical Notes: »This document makes clear that the EF (Extraordinary Form, H.-L.B.) ist to be *lavished* upon, not a minority with a preference for it, but 'all' the Faithful." (Universae Ecclesiae, *http://liturgicalnotes.blogspot.com* vom 19. Mai 2011) Father Hunwicke wurde am Gründonnerstag des Jahres 2011 in die katholische Kirche aufgenommen. Er gehört jetzt zum Ordinariat Unserer Lieben Frau von Walsingham, und zwar mit dem Ziel des katholischen Priestertums.

Der alte Ritus als Richtschnur für eine wahre Liturgiereform

Wie wegweisend und vorbildlich der traditionelle Ritus auch in den Augen des jetzigen Papstes eigentlich ist, geht besonders klar aus einem anderen Text hervor. In ihm hatte er zu einer »Reform der Reform« Stellung genommen, mit der beide Riten, alter und neuer, wieder zusammengeführt werden sollten. Ausgangspunkt sollte dabei klar die traditionelle Messe sein. Als er noch Kardinal war, teilte mir Benedikt XVI. am 23. Juni 2003 in einem Brief, der durch einen Bekannten gegen meinen Willen ins Internet gestellt worden war und mittlerweile millionenfach verbreitet ist, also auch hier zitiert werden darf, folgende Einschätzung mit: »Der Römische Ritus der Zukunft sollte ein einziger Ritus sein, auf Latein oder in der Landessprache gefeiert, aber vollständig in der Tradition des überlieferten Ritus stehend; er könnte einige neue Elemente aufnehmen, die sich bewährt haben, wie neue Feste, einige neue Präfationen in der Messe, eine erweiterte Leseordnung – mehr Auswahl als früher, aber nicht zu viel – eine ›Oratio fidelium‹, d.h. eine festgelegte Fürbitt-Litanei nach dem Oremus vor der Opferung, wo sie früher ihren Platz hatte«.

Wenn eine solche »Reform der Reform« nicht oder nur unwesentlich über die skizzierten Vorschläge hinausginge, könnte man als traditionstreuer Katholik hiermit sicher gut leben! Die lateinische Sprache sollte man aber wenigstens für die Hochämter völlig unangetastet lassen, denn mit ihr ist der so herrliche Gregorianische Choral aufs engste und untrennbar verbunden.

Angenendts Kritik an der Liturgiereform

Angenendts scharfer Angriff gegen die traditionelle Liturgie ist insofern erstaunlich, als er selbst früher einmal das problematische Vorgehen bei der Liturgiereform partiell richtig diagnostiziert hatte. Im Jahre 2001 schrieb er nämlich in seinem Buch »Liturgik und Historik – Gibt es eine organische Liturgieentwicklung?«[8]: »Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils steht historisch gesehen ›bisher ohne Vergleich‹[9], ist doch nie zuvor eine so umfassende und so rasche Änderung vorgenommen worden.« Ja vor gar nicht so langer Zeit gestand Angenendt bei prinzipieller Befürwortung der Neuerungen folgendes ein: »Die Liturgiereform ist unter Absehung aller Religionsgeschichte gemacht worden…Von hier aus wird zu Recht die Verwortung der nachkonziliaren Liturgie beklagt. Jede von liturgischen Puristen verteufelte Konzert-Messe kann da besser wirken als das üblich gewordene Gerede.«[10] Immerhin gibt er auch jetzt einige Schwächen des No-

8 Freiburg/B. 2001, 179

9 Zitat nach Häussling, Paradigmenwechsel, siehe Fußnote 376 bei Angenendt (H.-L. B).

10 Arnold Angenendt, Wie im Anfang, so in Ewigkeit? Die tridentinische Liturgie, in: Ein Ritus

vus Ordo Missae (oder, mit der Terminologie des Heiligen Vaters, des Ordentlichen Ritus der römischen Messe) zu, so z.B. was den Eröffnungsteil der Liturgie betrifft.[11]

Bruch oder kontinuierliche Entwicklung?

Auch der jetzige Heilige Vater hat bereits mehrfach Kritik an der Art geübt, wie die Liturgiereform durchgeführt worden ist: »Pius V. hatte lediglich das vorhandene Missale Romanum umarbeiten lassen, wie dies im lebendigen Wachstum der Geschichte die Jahrhunderte hindurch normal ist. So hatten auch viele seiner Nachfolger dieses Missale neu bearbeitet, ohne je ein Missale gegen ein anderes zu stellen. Es war ein kontinuierlicher Prozeß des Wachstums und des Reinigens, in dem doch die Kontinuität nie zerstört wurde. Ein Missale Pius' V., das von ihm geschaffen worden wäre, gibt es nicht. Es gibt nur die Überarbeitung durch Pius V. als Phase in einer langen Wachstumsgeschichte … Von einem Verbot eines bisherigen und bisher rechtmäßig gültigen Missale konnte also gar keine Rede sein. Das nunmehr erlassene Verbot des Missale, das alle Jahrhunderte hindurch seit den Sakramentaren kontinuierlich gewachsen war, hat einen Bruch in die Liturgiegeschichte getragen, dessen Folgen nur tragisch sein konnten.«[12] Daß sich früher über die zwei Jahrtausende ihrer Geschichte hin die römische Liturgie so und nicht in echten Brüchen entwickelt hatte (schon gar nicht, was die dogmatische Grundkonzeption angeht!), hat z. B. Alcuin Reid OSB überzeugend dokumentiert (The Organic Development of the Liturgy. The Principles of Liturgical Reform and their Relation to the Twentieth Century Liturgical Movement prior to the Second Vatican Council, St Michael's Abbey Press, Farnborough 2004).[13] Kardinal Ratzinger bewertete das Buch sehr positiv (Die organische Entwicklung der Liturgie, Forum Kath. Theol. 21/2005, 36-39). Es ist charakteristisch, daß diese Arbeit von modernen Liturgiewissenschaftlern meist überhaupt nicht beachtet wird. So schrieb jüngst Benedikt Kranemann in dem Aufsatz »Liturgie im Widerspruch«[14], ohne von Reids Studien Kenntnis zu nehmen:

– zwei Formen: Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, hg. von Albert Gerhards, Freiburg/B. 2008, 133 f.

11 Angenedt, Lobpreis der Alten Liturgie? 660

12 Aus meinem Leben – Erinnerungen, 2. Aufl. der deutschen Ausgabe, Stuttgart 1998, 172 f.

13 Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß manche Elemente im Laufe der Zeit hinzukamen, andere verschwanden. Darunter konnten auch solche sein, deren Bewahrung wünschenswert gewesen wäre, wie z.B. der uralte, schon beim Martyrer Justin nachweisbare (apol. 1, 65) Friedenskuß, der im tridentinischen Ritus nur noch im Pontifikalamt und im Levitierten Hochamt und dann ausschließlich unter dem Klerus praktiziert wird. Außerdem mußte immer wieder das eine oder andere Detail in der Liturgie reformiert werden, wie auch der jetzige Papst andeutete.

14 Ein Ritus – zwei Formen, 61

»Die offenbar das *Motu proprio* prägende Vorstellung, die Liturgiegeschichte kenne keine Brüche, sondern sei organisch angelegt, lässt sich aus historischer Sicht nicht halten.« Auch Angenendt berücksichtigt Reids Arbeit überhaupt nicht. Dabei hätte schon sie ihn vor derartig weitreichenden Annahmen von Brüchen in der Geschichte der Liturgie bewahren können, wie wir sie gleich noch kennenlernen werden.

Angenendts Angriff gegen Hoping

Um die Bedeutung der überlieferten Liturgie für die Kirche zu relativieren, stellt Angenendt in seinem jüngsten Beitrag eine Reihe von Thesen auf. Diese sind mehrheitlich vom Standpunkt einer sauberen theologischen Wissenschaft nicht haltbar, wie wir nachzuweisen versuchen werden. Zunächst richtet sich der Aufsatz deutlich gegen Kollegen wie den Freiburger Dogmatiker und Liturgiewissenschaftler Helmut Hoping, der sich die Entscheidung des Heiligen Vaters zu eigen macht, auch der sog. Tridentinischen Messe wieder den ihr gebührenden Platz in der Kirche zu gewähren. Gegen Hopings Ausführungen verteidigt Angenendt die Vielzahl der Hochgebete in der reformierten Liturgie: »So enthält das um 700 entstandene ›Missale Gothicum‹ 70 Meßformulare, die – soweit ausformuliert – jeweils ein Hochgebet haben. Folglich überzeugt nicht das gegen die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums eingewendete Argument, das mit einer ›ganz untypischen Pluralität der Eucharistischen Hochgebete‹ argumentiert. Die Pluralität war das Normale.«[15] Diese scheinbare Widerlegung von Hopings Kritik an der Liturgiereform gelingt nur deshalb, weil Angenendt seinen Kontrahenten verkürzt und damit verfälscht zitiert. Bei Hoping heißt es nämlich in Wahrheit: »Sodann sei auf die für die römische Liturgietradition (Unterstreichung H.-L. B.) ganz untypische Pluralität der Eucharistischen Hochgebete hingewiesen, die schon bald zu einer regelrechten Inflation führte, bis hin zu Gruppenhochgebeten.«[16] Und diese Aussage Hopings entspricht genau der historischen Realität!

Weitere peinliche Detailfehler des Münsteraner Kirchenhistorikers

Es bleibt beileibe nicht bei dieser einen unhaltbaren Aussage Angenendts. Der Aufsatz ist voll von Fehlern, die man teilweise nachgerade nur als peinlich bezeichnen kann. In der *Una Voce Korrespondenz* hat der Münchner Pastoraltheologe Andreas Wollbold, der

15 Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie? 653

16 Helmut Hoping, Bewahren und erneuern – Eine Relecture der Liturgiereform, IKaZ 38/2009, 570-584, Zitat 576 f.

der überlieferten lateinischen Liturgie sehr gewogen ist, bereits einige Beispiele aufgezählt.[17] Sie seien hier kurz ins Gedächtnis gerufen:

1) Der Vorwurf, die *fractio panis*, die Brechung der Hostie, werde durch das Singen des *Agnus Dei* »verundeutlicht« (Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie? 658), zielt in Angenendts Zusammenhang völlig ins Leere. Denn sie trifft nur für die Meßordnung Pauls VI. zu.
2) Die Messe »sine populo« (ohne Volk) sei immer verboten gewesen und gehöre erst zu den nachtridentinischen Gewohnheiten, so hatte Angenendt behauptet (Lobpreis der Alten Liturgie? 659). Abermals verwechselt Angenendt den alten mit dem neuen Meßordo. Denn früher war ja vom Kirchenrecht ausdrücklich die Beteiligung eines Meßdieners vorgeschrieben (can. 813 § 1, CIC/1917). Diese Bestimmung wurde erst im neuen Codex (trotz allgemeiner Betonung des Gemeinschaftscharakters der Messe) nicht mehr so rigoros formuliert (can. 906 CIC/1983)[18], vermutlich, damit bei sinkender Zahl von gläubigen und aktiven Laien manchem Priester die Zelebration nicht unmöglich gemacht wird.
3) Wollbold konnte auch den Hintergrund der merkwürdigen Behauptung Angenendts (Lobpreis der Alten Liturgie? 659) eruieren, Papst Leo der Große habe – wie sie dann noch Jahrhunderte langer Praxis in der Westkirche entsprechen sollte – den Verzicht auf die Kelchkommunion als häretisch bezeichnet. Der Münsteraner Kirchenhistoriker verheimlichte nämlich seinen Lesern, daß es dem damaligen Heiligen Vater ausschließlich um den Kampf gegen die Manichäer ging: Diese waren nur den Leib Christi und nicht sein Blut in der Eucharistie zu empfangen bereit, wie es damals noch üblich war, und offenbarten damit ihre häretische Gesinnung.

Angenendts zentrale Vorwürfe gegen die traditionelle hl. Messe

Angenendts weitere Vorwürfe gegen die traditionelle Liturgie mit ihrem Zentrum, dem *Canon Romanus*, die besonders ins Gewicht fallen und an den Kern der Sache rühren, lauten[19]:

---

17 Andreas Wollbold, Unkritische Kritiker. Über einige Beiträge zu »Summorum Pontificum«, UVK 41,1/2011, 29-45, hier 29-34.

18 Siehe Gero P. Weishaupt, Päpstliche Weichenstellungen – Das Motu proprio *Summorum Pontificum* Papst Benedikts XVI. und der Begleitbrief an die Bischöfe. Ein kirchenrechtlicher Kommentar und Überlegungen zu einer »Reform der Reform«, Bonn 2010, 48 f.

19 Die angebliche Zerstörung einer ursprünglichen Ordnung, die sich durch Zusätze im Hochgebet ergeben habe, besprechen wir hier nicht: Zum einen werden hier ästhetische Kategorien herangeführt, über die man sehr wohl auch ein anderes Urteil fällen kann (siehe meine Stellungnahme gegen derartige Vorwürfe in »Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos – Untersuchungen zur Liturgiereform«, Köln 1999, Nachdruck Stuttgart 2008, 13-18;

1) Die Messe ist ursprünglich nicht als Opfer gefeiert worden. Diese Auffassung entspricht erst einer mittelalterlichen Entwicklungsstufe. Durch sie kam es dann schließlich dazu, daß nach katholischer Lehre von der Kirche durch die Hand des Priesters Gott dem Vater Leib und Blut seines Sohnes dargebracht wird Damit trat ein Traditionsbruch ein. Letztlich hat die Kirche also die Stiftung Jesu Christi verfälscht, so darf man wohl Angenendts Grundthese zusammenfassen. In einer vorangegangenen Publikation, die auf eine Diskussion über das Motu proprio »Summorum Pontificum« zurückgeht, drückte sich Angenendt zum Römischen Hochgebet ganz drastisch aus: Dort sei »ein Rückfall in vorchristliche Opfervorstellungen« geschehen.[20]
2) Priester und Laien sind in mehr oder minder gleicher Weise am Gottesdienst beteiligt. Die mittelalterliche Klerikalisierung stellt einen Bruch mit dem ursprünglichen Geist der Liturgie dar. Erst im 20. Jahrhundert wurde dem Laien seine eigentliche Funktion zurückgegeben: »Als dann Pius XII. 1947 in seiner Enzyklika ›Mediator Dei‹ wieder die Gesamtheit von Priestern und Laien als Opfernde in Erinnerung rief, bedeutete das eine kleine Revolution.« Die sei dann vom letzten Konzil fortgesetzt worden, so daß sich Angenendt nicht scheut, folgendes erstaunliche Urteil zu fällen: »Wer also den römischen Kanon betet, verstößt schon gegen ›Mediator Dei‹, erst recht gegen die Gottes-Volk – Theologie des Zweiten Vatikanums.«[21] Dieser massive Vorwurf soll offenbar nicht nur die Verteidiger des traditionellen Meßritus treffen. Vielmehr sollen offenbar auch die Priester, die sich der Meßordnung Pauls VI. bedienen, vom Gebrauch des im Prinzip – von einigen, zum Teil nicht ganz unproblematischen Änderungen abgesehen – überlieferten Kanons, des heutigen 1. Hochgebetes, abgeschreckt werden.

Kardinal Lehmann verteidigt Angenendts Angriffe gegen den Papst

Angenendt trug seine Thesen wahrlich nicht zum ersten Mal vor. Sie durchziehen sein ganzes wissenschaftliches Ouevre in dieser oder jener Form. Im neuen Aufsatz werden

---

eine schöne Exegese des Aufbaus und des theologischen Gehaltes des *Canon Romanus* bietet in jüngerer Zeit P. Matthias Gaudron, Die Messe aller Zeiten – Ritus und Theologie des Messopfers, Altötting 2006, 104-149). Zum zweiten – und dieser Aspekt ist entscheidend – beschränken wir uns hier auf die dogmatischen Vorwürfe, die Angenendt gegen die traditionelle Eucharistiefeier erhoben hat. Sofern man wissenschaftlich zuverlässig und ausführlich auf einige andere Kritikpunkte von geringerem Gewicht antworten möchte, würde dies den Rahmen eines Aufsatzes endgültig sprengen. Denn mit pauschalen Behauptungen ohne saubere Beweise, wie sie heute immer wieder in schnell dahingeschriebenen theologischen Aufsätzen üblich sind, geben wir uns nicht zufrieden.

20 E. Nordhofen, Tridentinische Messe: ein Streitfall, 71

21 Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie? 656 f.

sie nur noch einmal in besonders pointierter und provozierender Weise aufgefrischt. Dies geschieht ganz offenkundig, um die zumindest partielle Sympathie des Papstes für die alte Liturgie zu konterkarieren. Natürlich fand seine Kritik sofort bei notorischen Gegnern der sog. Tridentinischen Messe lebhafte Aufnahme. So verteidigte Kardinal Lehmann in einem Referat am 4. Dezember 2010 im Würzburger Burkardushaus den angeblich uneingeschränkten Wert der Liturgiereform.[22] Dabei behauptete er, Papst Paul VI. habe in »vorbildlicher Weise die vom Konzil beschlossene Reform bis in alle Einzelheiten und Verästelungen hinein treu und konsequent durchgeführt«. Falsch sei es, zu behaupten, die frühere Liturgie sei »gewachsen«, die erneuerte Gestalt hingegen »gemacht«. Angenendt habe in einer aktuellen Veröffentlichung bewiesen, daß auch der römische Meßkanon seine heutige Gestalt nicht einer organischen Fortentwicklung verdanke, sondern Brüche aufweise.

In der Art, wie Kardinal Lehmann hier in Hinsicht auf den Entstehungsvorgang alte und neue Messe auf eine Ebene stellt, wendet er sich bis in den Wortlaut hinein direkt gegen Papst Benedikt XVI. Denn dieser hatte als Präfekt der Glaubenskongregation im Geleitwort zur Gedenkschrift für den verstorbenen Liturgiewissenschaftler Klaus Gamber (Simandron – der Wachklopfer, herausgegeben von W. Nyssen, Köln 1989, 14 f.) das Gegenteil behauptet: »Was nach dem Konzil weitgehend geschehen ist, bedeutet etwas ganz anderes: An die Stelle der gewordenen Liturgie hat man die gemachte Liturgie gesetzt. Man ist aus dem lebendigen Prozeß des Wachsens und Werdens umgestiegen in das Machen. Man wollte nicht mehr das organische Werden und Reifen des durch die Jahrhunderte hin Lebendigen fortführen, sondern setzte an dessen Stelle – nach dem Muster technischer Produktion – das Machen, das platte Produkt des Augenblicks. Dieser Verfälschung hat sich Gamber mit der Wachheit eines wirklich Sehenden und mit der Unerschrockenheit eines rechten Zeugen entgegengestellt und uns demgegenüber unermüdlich die lebendige Fülle wirklicher Liturgie aus einer unerhört reichen Kenntnis der Quellen heraus gelehrt.«

An anderer Stelle bezeichnete Kardinal Ratzinger Klaus Gamber sogar als »den einzigen Wissenschaftler, der inmitten einer Schar von Pseudoliturgikern in Wahrheit das liturgische Denken der Mitte der Kirche repräsentiert«.[23] Der gesamte Kontext aus dem Vorwort zu »Simandron«, vor allem aber der zuletzt hieraus zitierte Satz, in dem sogar von einer »Verfälschung« die Rede ist und die Neue Messe indirekt als »nicht wirkliche Liturgie« apostrophiert wird, zeigt ganz klar, daß Kardinal Ratzinger damals nicht nur

22 Guntram Matthias Förster berichtete über jenen Vortrag des Kardinals. Ich beziehe mich auf seine Ausführungen in der Zeitung *Die Tagespost* vom 9. Dezember 2010, S. 6 (Titel: Kein »Verrat am Konzil«).

23 So im Vorwort zu der englischen Ausgabe der wichtigen Schrift Klaus Gambers »Die Reform der römischen Liturgie«, erschienen 1993; Zitat nach: Helmuth Rückriegel, Was ist von einer »Reform der Reform« zu erhoffen oder zu befürchten? UVK 27,1/1997, 10.

den ständigen mißbräuchlichen Umgang mit der Neuen Messe beklagte, sondern daß seine Kritik, jedenfalls unter dem vorgetragenen Aspekt, auch der ganzen Reform selbst galt. Denn sie war es, die Klaus Gamber ja mit der Vielzahl seiner Bücher immer wieder in Frage gestellt hatte. Wer meiner Interpretation immer noch nicht glaubt zustimmen zu können, nehme noch zwei Sätze aus der ersten Seite von Kardinal Ratzingers Vorwort zu »Simandron« hinzu. Nachdem der Präfekt der Glaubenskongregation die Liturgische Bewegung gelobt hatte, soweit es ihr Ziel gewesen sei, tiefer in die lebendige Mitte der Liturgie einzudringen, fuhr er fort: »Die liturgische Reform hat sich in ihrer konkreten Ausführung von diesem Ursprung immer mehr entfernt. Das Ergebnis ist nicht Wiederbelebung, sondern Verwüstung.« (a. O. 13)

Die Liturgiereform ging weit über das II. Vatikanum hinaus

Daß andererseits entgegen Kardinal Lehmanns Behauptung die Liturgiereform von 1968 bis 1970 weit über die Beschlüsse der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums hinausging, läßt sich vielfach dokumentieren. Hier sollen wenigstens zwei Stimmen zu Wort kommen. Zum einen sei an das Zeugnis des Kölner Erzbischofs Josef Kardinal Frings erinnert, der wahrlich kein »Traditionalist« war: »Ich ahnte freilich damals nicht, wie weit die später eingesetzte Kommission zur Durchführung der Konstitution mit der Erneuerung der Liturgie gehen werde.«[24] Kardinal Lercaro versuchte seinerseits, die Entwicklung mit einer schier unglaublichen Argumentation zu rechtfertigen. Er gestand ein, man habe »gegen den Buchstaben des Konzilstextes gehandelt«, behauptete freilich zugleich, »daß die Überwindung des Diktats des Gesetzes gerade das Werk jenes Geistes war, der die ganze Liturgiereform belebte.«[25]

---

24 Josef Cardinal Frings, Für die Menschen bestellt, Köln 1973, 257. Weitere derartige Stimmen, die bezeugen, daß man beim Novus Ordo Missae über die Liturgiekonstitution hinausgegangen ist, habe ich an anderer Stelle zusammengetragen: *Katholische »Altgläubige«?* erschienen zuerst in: Theologisches 25,6/1995, 306 f., dann in überarbeiteter Form wiederabgedruckt in: »Nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden« – Aufsätze zur Liturgiereform, Respondeo 15, Siegburg 2002, 60-62..
Die Einlassung von Kardinal Frings ist absolut glaubwürdig. So berichtete der KNA-Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Nr.12 vom 25. März 1963, 10) über ihn: »Den Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie bezeichnete Kardinal Frings für Epistel und Evangelium als durchaus möglich. Er glaube aber nicht, daß man die Volkssprache auf die gesamte Vormesse (sic! nur von der *Vormesse* war überhaupt die Rede! H-L B) ausdehnen werde. Kardinal Frings bezeichnete die einheitliche lateinische Sprache als ein wichtiges Bindeglied für die Kirche.« Nebenbei bemerkt beherrschte der Kölner Erzbischof sie auch selbst vorzüglich, und zwar nicht minder aktiv als rezeptiv.

25 *30 Tage* 3/1993, 38. Literaturhinweise zu weiteren derartigen Zeugnissen siehe Verf., Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos, 140 Anm. 392.

Diese Einschätzungen werden durch ein wenig bekanntes Faktum bestätigt. Man nahm öfter an, die durch das II. Vatikanum beschlossenen Reformen seien durch das Missale von 1965 in die Praxis umgesetzt, das zwar schon eine Reihe von m. E. beklagenswerten Veränderungen aufwies, aber streng genommen noch keinen neuen Ritus begründete. Klaus Gamber berichtet hierzu eine interessante Einzelheit: »Noch am 28. Mai 1966 hat der damalige Kardinalstaatssekretär Cicognani im Auftrag des Papstes an den Erzabt von Beuron nach der Übersendung des neuen (nachkonziliaren) Schott-Meßbuches ein Dankschreiben gerichtet, in dem es heißt: ›Eigenart und Kernpunkt dieser Neubearbeitung ist der *vollzogene Anschluß* an die Liturgie-Konstitution des Konzils.‹ Also kein Wort davon, daß noch eine umfassendere Neuordnung des Meßbuches zu erwarten ist.«[26] Dieselbe Diagnose drängt sich auf, wenn man das Dekret zum »Ordo Missae« von 1965 liest. Hier wird ausdrücklich erklärt, daß diese Neuordnung (»nova recensio«) aufgrund der Veränderungen (»mutationes«) vorgenommen worden sei, die in der »Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution« angeordnet worden waren.[27] Wiederum kein Wort davon, daß man erst am Anfang der liturgischen Umwälzungen stand! Man konnte annehmen, die Umsetzung von »Sacrosanctum Concilium« sei, soweit die Meßform betroffen war, nun im wesentlichen abgeschlossen.[28]

Allerdings wollten ultraprogressive Kreise damals schon erheblich mehr erreichen. Ein interessantes Zeugnis findet sich in der katholischen Zeitung »Feuerreiter« aus dem Jahre 1965. Dort zeigte sich Hans Küng mit dem damals schon Erreichten sehr zufrieden; über die »Kleine Liturgiereform«, wie es in dem Artikel heißt, sagte er: »Ich bin hocherfreut. Sie übersteigt meine Erwartungen, die ich für diese erste Übergangsphase hatte.«[29] Und er fügte am Ende des Interviews hinzu: »Nachdem die Kleine Liturgiereform schon so gut gefällt, wird man nicht daran zweifeln, daß auch die Große Reform unsere Erwartungen erfüllen wird.« Vorher hatte Küng »das Eucharistiegebet, wie es uns von Hippolyt aus Rom um 215 überliefert wurde«, als Vorbild für die Neuordnung

---

Einen detaillierten Nachweis für die Abweichungen der Liturgiereform von den Vorgaben des Konzils hat Georg May geführt: *Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bemerkungen eines Kirchenrechtlers*, in: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft, Interdisziplinäre Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform, Pietas liturgica 5, hg. von Hansjakob Becker, Bernd Jochen Hilberath und Ulrich Willers, St. Ottilien 1991, 77-116; der Beitrag ist auch als Sonderdruck der UVK im November 1992 erschienen.

26 Klaus Gamber, Die Reform der römischen Liturgie, 2. Aufl. Regensburg 1981, 23 f.

27 Vgl. Ulrich-Paul Lange, Wir hätten lieber Unrecht gehabt, Theologisches 29,8/1999, 400

28 Einen kurzen Überblick über die im Missale von 1965 vorgenommenen Änderungen sowie die viel weiterreichenden Neuerungen, die dann 1967, also nur zwei Jahre später, freilich immer noch auf der Basis der überlieferten Texte, erfolgten, siehe François Pohier, Die »Vorläufer« des neuen Meßbuches, UVK 31/2001, 162-165.

29 Interview mit Professor Küng, Feuerreiter 41. Jahrgang, 6. März 1965, 14.

der Messe empfohlen.[30] Die progressive Zeitschrift enthält übrigens eine aufschlußreiche Skizze zum Vergleich vorkonziliare Liturgie – Reformliturgie von 1965.[31] Außer dem Stufengebet, der Präfation und dem Kanon durfte bereits alles in der Landessprache vorgetragen werden. Die tabellarischen Zusammenfassungen kann man nur als eine Manipulation übelster Sorte bezeichnen. Denn keineswegs betete bzw. sang der Priester nach dem 1962-er Ritus alles allein, wie die Angaben suggerieren (wenngleich er auch alle Texte selbst mitzusprechen hatte, außer Lesung und Evangelium im Levitierten Amt), sondern Volk und Schola hatten (im gesungenen Amt) sehr wohl ihre Funktionen. Auch wirkte ja ab 1965 mitnichten stets ein Diakon mit, wie man der Skizze entnehmen könnte, um nur noch eine weitere Ungenauigkeit anzuführen.

Kardinal Lehmann beruft sich zu Unrecht auf Angenendt

Schließlich irrte Kardinal Lehmann, wenn er glaubte, sich wissenschaftlich auf Angenendts Beitrag stützen zu können. Beginnen wir mit dessen Vorwurf einer geschichtlich gewachsenen Klerikalisierung der Liturgie, die Pius XII. wieder korrigiert habe. Der Münsteraner Gelehrte hat bei dieser These die Intention des »Pastor angelicus« gründlich mißverstanden. Hätte er z. B. von meinem Buch »Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos – Untersuchungen zur Liturgiereform« (Köln 1999, Nachdruck Stuttgart 2008) Kenntnis genommen, so wäre ihm dieser Fehler wohl nicht unterlaufen. Daß er jene Arbeit überhaupt nicht kennt (oder bewußt verschweigt, was noch schlimmer wäre), zeigt auch seine Sorglosigkeit im Umgang mit Aussagen zum modernen II. Hochgebet. Während er in der neuen Publikation immerhin nur behauptet, daß die Anaphora (= Kanon bzw. eucharistisches Hochgebet) der »Traditio apostolica« »seit der Liturgiereform unserem zweiten Hochgebet zugrunde liegt«, hatte er sich im Jahre 2008 völlig undifferenziert so ausgedrückt: »Und da denke ich, da betet man mit dem zweiten Hochgebet, das aus dem dritten Jahrhundert stammt, intensiver und unbehinderter.«[32] Daß jenes II. Hochgebet, so wie es vorliegt, keineswegs »aus dem dritten Jahrhundert stammt«, sondern nach dem Geschmack progressiver Liturgikerkreise aufbereitet und umgestaltet worden ist, so daß zutiefst katholische Formulierungen

30 Schon früher hatte sich Küng in diesem Sinne geäußert – und er war nicht der Einzige! Siehe Verf., Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos, 13 f.

31 »Was hat sich geändert? Schaubild zur Liturgiereform«, a. O. 6

32 Tridentinische Messe: ein Streitfall, 45 f., vgl. auch 87, wo eine ähnliche Behauptung noch einmal aufgestellt wird: Es liegt also kein Versehen in der Aufregung des Gespräches vor, zumal die Texte ja sicherlich vor Drucklegung allen Beteiligten zur Überprüfung und Zustimmung noch einmal zugestellt worden sind.

ausfielen bzw. durch gefälligere Worte ersetzt wurden, wird trotz meiner ausführlichen Untersuchung mit keinem Wort erwähnt.

Bei Angenendt gehen die Dinge anscheinend sowieso wissenschaftlich etwas durcheinander. Denn in einer jüngeren Publikation des emeritierten Münsteraner Kirchenhistorikers wurde sogar eine frühere Datierung auf das 2. Jahrhundert wieder aufgegriffen[33], an anderer Stelle sprach Angenendt von dem »Hochgebetstext«, »dem der heutige zweite Kanon nachgestaltet ist.«[34] Das trifft ja in gewisser Weise zu. Nur müßte auch erwähnt werden, was die Kriterien für die »Nachgestaltung« waren und warum so viele urkatholische Elemente entfallen sind! Und wenn man diese starken Abweichungen von der Vorlage berücksichtigt, sollte man lieber vom »Hochgebetstext« sprechen, »dem der heutige zweite Kanon **frei** nachgestaltet ist«.

Neben verschiedenen zusätzlichen Aspekten, die mir erst in den letzten Jahren, vor allem auch durch neuere Literatur, klar geworden sind, werde ich im folgenden also einige Schwerpunkte aus meiner damaligen Darstellung wiederholen müssen. Dabei leitet mich die Hoffnung, daß bestimmte unleugbare Fakten vielleicht doch endlich einmal ideologiefrei zur Kenntnis genommen werden. Zunächst nun also zu Pius' XII. Liturgie-Enzyklika! *(Fortsetzung im nächsten Heft)*

33 Arnold Angenendt, Liturgie im Mittelalter, in: Liturgie, Ritual, Frömmigkeit und die Dynamik symbolischer Ordnungen, hg. von Helwig Schmidt-Glintzer, Wolfenbütteler Hefte 19, Wolfenbüttel 2006, 40.

34 Arnold Angenendt, Wie im Anfang, so in Ewigkeit? In: Ein Ritus – zwei Formen, 126.

Möglichkeiten und Grenzen der gregorianischen Semiologie in der liturgischen Aufführungspraxis (Teil 2)

von Krystian Skoczowski

Teil 2

4. Konfliktfelder der gregorianischen Semiologie in der liturgischen Praxis
5. Wissenschaftliche Vorbehalte gegen die gregorianische Semiologie
6. Lösungsansätze für die liturgische Aufführungspraxis
7. Zusammenfassung

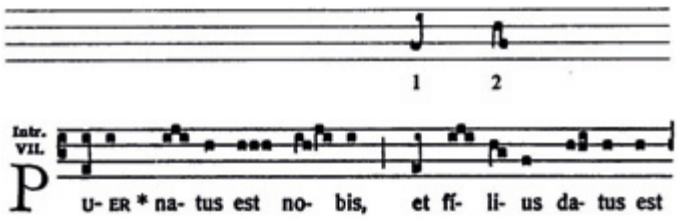
4. Konfliktfelder der gregorianische Semiologie in der liturgischen Praxis

Die Ergebnisse der gregorianischen Semiologie widersprechen zum Teil den Melodiefassungen der Editio Vaticana und dem Rhythmus der überlieferten Aufführungspraxis. Diese beiden musikalischen Parameter bewegen sich dabei nicht nur in einem innermusikalischen, sondern auch in einem kirchlich-normativen und pastoralen Konfliktfeld.

4.1. Konflikt mit den Melodiefassungen der Editio Vaticana

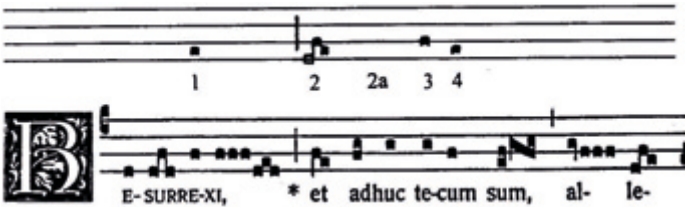
Die Abweichungen der semiologisch entwickelten Melodierestitutionen von der Editio Vaticana variieren stark von Gesang zu Gesang. Die edierten Melodien haben eine über sechzigjährige Tradition aufbauen können, die von den durch die Semiologie geforderten Änderungen in Frage gestellt wird. In der pastoralen Praxis führt dies zu Problemen bei zahlreichen Einzeltönen. Zwei Beispiele aus exponierten Gesängen verdeutlichen diesen Konflikt:

- Der Beginn des Introitus von der zweiten Messe am ersten Weihnachtstag »Puer natus est nobis, et filius«: Die Vorschläge zur Melodierestitution legen auf »et« eine Quarte nahe, während die Vaticana die charakteristische Quinte vom Anfang wie-



Notenbeispiel aus BzG, Band 22, Regensburg 1996, S. 20

- Der Beginn des Introitus vom Ostersonntag »Resurrexi«: Auf dem ersten Ton der markierten Silbe restituiert die Semiologie ein charakteristisches »mi« statt des »fa« der Vaticana.



Notenbeispiel aus BzG, Band 29, Regensburg 2000, S. 7

Besonders diese beiden Anfänge sind durch starke Assoziationen mit ihrem liturgischen Inhalt verbunden. Die Störung der Vertrautheit, die hier mit einer Melodieänderung einhergeht, berührt das religiöse Empfinden der Sänger und Hörer. Wo diese Gesänge in der Fassung der Vaticana bei den Sängern und den Gemeinden bekannt sind, werden sich Änderungen überdies nur mit einem erhöhten Probenaufwand und wiederkehrenden Irritationen durchsetzen lassen.

Die Editio Vaticana brachte ähnlich wie die liturgische Ordnung des hl. Papstes Gregor des Großen, wie die Bildung der Sängerschulen und die Verschriftlichung des Chorals im 9. und 10. Jh. sowie auch das Trienter Konzil und die Editio Medicaea [1] eine Vereinheitlichung des kirchlichen Gesangs. Diese sollte sich der zuvor gewachsenen liturgischen Vielfalt und dem damit einhergehenden Mangel an ritueller Gemeinschaft innerhalb der Kirche entgegenstellen und zu deren Beseitigung durch liturgische Einheit beitragen. Unabhängig von der wissenschaftlichen Begründung durch paläographische Studien widerspricht eine Abweichung der Melodien diesem theologisch begründeten Wunsch nach einem ästhetischen Ausdruck der kirchlichen Einheit in der Liturgie.

4.2. Konflikt mit dem Rhythmus der überlieferten Aufführungspraxis

Die gregorianische Semiologie geht weit über den von der solesmensischen Aufführungspraxis gespannten Rahmen von rhythmischer Länge und Kürze hinaus. Das Klangbild einer semiologischen Interpretation kann aufgrund der grundsätzlich freien, nonäqualen

1 Trotz aller kritischer Bewertung dieser Edition des frühen 17. Jh. muß festgestellt werden, daß der Gregorianische Choral durch sie über Jahrhunderte als Teil der kirchlichen Tradition festgeschrieben und erhalten wurde. Der Anspruch der historischen Authentizität war den Schöpfern der Medicaea unbekannt. Ihr Ziel war es, den Choral als Teil der lebendigen liturgischen Praxis zu erhalten, und zu diesem Zweck wurde er mit Mitteln der zeitgenössischen Ästhetik überformt. Aus der Sicht des im 19. Jh. entwickelten und den modernen europäischen Kunstbegriff prägenden Authentizitätsanspruchs stellt dies eine illegitime Verfremdung dar, in den Augen des Zeitgenossen aber das gebotene Mittel der Erhaltung eines Kulturgutes durch Integration in die eigene Kult- und Kunstanschauung.

Rhythmusauffassung erheblich vom Klangbild einer solesmensischen Interpretation abweichen. Da die Rhythmusauffassung der Semiologie nicht absolut, sondern als »freier Rhythmus mit relativen Längen und Kürzen«225 definiert wird, ist es auch erfahrenen Sängern der traditionellen Aufführungspraxis nicht ohne weiteres möglich, an einer Interpretation des Chorals nach semiologischen Prinzipien mitzuwirken. Da sich die Auffassungen verschiedener Vertreter der semiologischen Interpretation über das Maß der relativen Längen und Kürzen erheblich unterscheiden können, gilt der genannte Vorbehalt auch für Sänger innerhalb dieser Interpretationsrichtung. Der große Spielraum bei der Realisierung des semiologischen Befunds führt also zu einer Individualisierung der gregorianischen Aufführungspraxis, ferner zu einem wesentlich höheren Probenaufwand und zu einer viel stärkeren Zentrierung der Sänger auf den Dirigenten als in der traditionellen Aufführungspraxis, die grundsätzlich noch am Ideal des Äqualismus orientiert ist.[3]

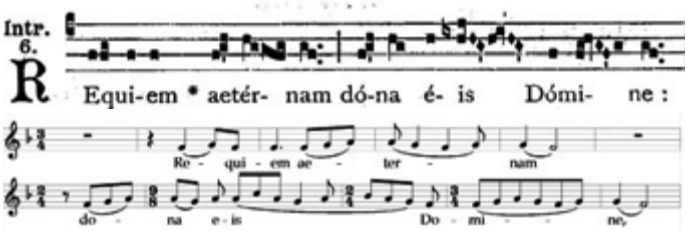
Die Aufführungspraxis der Solesmes-Schule hat die Komponisten des 20. Jahrhunderts inspiriert. Zum Beispiel haben die Gesänge der Totenmesse in der Melodiefassung der Editio Vaticana und mit ihrer Rhythmisierung nach Solesmes Eingang in das »Requiem« von Maurice Duruflé gefunden.[4] Es kommt daher der Irritation einer lebendigen musikalischen Tradition gleich, wenn solche Gesänge aufgrund semiologischer Studien melodisch geändert und neu rhythmisiert werden.

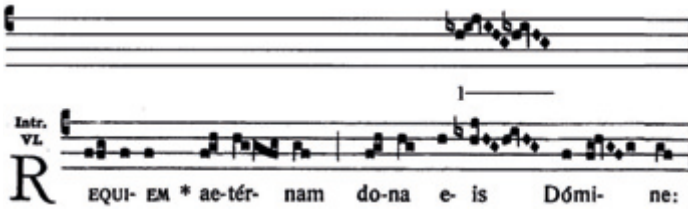
---

2 Bernhard K. Gröbler: »Einführung in den Gregorianischen Choral«, Jena 2003, S. 79.

3 Zum Phänomen des Äqualismus schreibt ders. a.a.O.: »In jüngerer Zeit wurde darauf hingewiesen, daß sich beim extemporierten (d.h. nicht einstudierten) Psalmensingen in einem nicht sehr kleinen Konvent, äqualistisches Singen mehr oder weniger von selbst einstellt.«, und er verweist auf: Richard L. Crocker: »An Introduction to Gregorian Chant«, New Haven und London 2000. Die gleiche Beobachtung macht man beim Psalmensingen mit musikalischen Laien, unabhängig von der gesungen Sprache. Der Gleichwert der Tondauer gewährleistet, daß die Sänger gleichzeitig artikulieren.

4 Mit Rücksicht auf die metrische und harmonische Bindung der Komposition konnte Duruflé zwar nicht alle rhythmischen Details des Chorals übernehmen, aber schon die auffällige Beachtung der Pressusregel (auf aetérnum) sowie die Dehnung auf dem Ton vor dem Quilisma (auf eis) am Anfang des Introitus belegt den konstitutiven Einfluß der Solesmensischen Choralauffassung auf die Komposition. Hier der Notentext der Vaticana mit den rhythmischen Zeichen von Solesmes und der Anfang der Tenorstimme aus Duruflés Vertonung:





Notenbeispiel aus BzG, Band 40, Regensburg 2005, S. 41

Die Individualisierung und Liberalisierung der Interpretation des Gregorianischen Chorals erschwert es, dem normativ formulierten Wunsch der Kirche nach einer breiten Pflege in der pastoralen Praxis[5] gerecht zu werden. Wenn der Aufwand zur Einstudierung und Interpretation einzelner Gesänge übermäßig hoch wird, und wenn die individuelle Aufführungspraxis zu einer Exklusivität der jeweiligen Sängergruppen führt, so stellt dies zweifellos ein Hindernis für eine breite und regelmäßige liturgische Pflege des Gregorianischen Gesangs dar.

Hinzu kommt das praktische Problem, daß die Sänger zur Choralinterpretation nach semiologischen Grundsätzen neben dem lateinischen Text, dem Quadratnotentext und dem Dirigat auch mindestens eine Neumenschrift gleichzeitig mitverfolgen müssen. Dies ist für viele Sänger, seien sie professionell geschult oder nicht, eine erhebliche Schwierigkeit.

5. Wissenschaftliche Vorbehalte gegen die gregorianische Semiologie

Neben diesen Konflikten, die sich aus der Reflexion der semiologischen Melodie- und Rhythmusauffassung im liturgischen Kontext ergeben, können zudem drei grundsätzliche Vorbehalte gegenüber der gregorianischen Semiologie geltend gemacht werden:[6]

5.1. Mangelnde methodische Faßbarkeit

Hinsichtlich der Melodien kann die semiologische Forschung nur synoptisch vorgehen. Ihre Ergebnisse müssen daher spekulativ bleiben, da am Ende der Studien häufig nicht eine eindeutige Restitution, also eine anhand einer bestimmten Quelle historisch verifi-

5 SC 116: »Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang; demgemäß soll er in ihren liturgischen Handlungen, wenn im übrigen die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, den ersten Platz einnehmen.« (s. Fußnote 6).

6 vgl. Sr. Emmanuela Kohlhaas: »Dialog oder Rückzug ins Ghetto? Gregorianische Semiologie und Musikwissenschaft – einige Anmerkungen«, in: BzG, Band 30, Regensburg 2000, S. 43ff.

zierbare Melodiefassung, sondern ein aus einer Auswahl mehrerer Quellen entwickelter Vorschlag zur Restitution steht.[7]

Während die Solesmes-Schule nach Dom Mocquereau die Tonlängenverhältnisse im Notentext klar definiert, kennt die semiologische Aufführungspraxis nur den relativen Unterschied zwischen kurrent und nicht-kurrent. Zum Verhältnis dieser beiden Geschwindigkeitsangaben zueinander fehlen klaren Angaben. Dieser methodische Mangel erschwert die Praxis.

Die gregorianische Semiologie hat eine neue Ästhetik der Choralinterpretation geschaffen, die weder wissenschaftlich, noch künstlerisch-musikalisch, noch kirchlich-liturgisch in klare Regeln gefasst werden kann. Die Vielzahl der semiologischen Interpretationsmöglichkeiten des Gregorianischen Chorals könnte daher als eine besondere Ausprägung des postmodernen »anything-goes«[8] interpretiert werden.

5.2. Methodische Aporie im Umgang mit jüngeren Quellen

Die Gesänge des Ordinariums haben in der pastoralen Praxis eine besondere Bedeutung, da sie nicht nur von der Schola, sondern mit dieser im Wechsel auch von der Gemeinde gesungen werden. Diese Gesänge sind in einer Zeit entstanden bzw. aufgeschrieben worden, in denen die liturgische Musik nicht mehr in Neumen notiert wurde. Es fehlen also die Zeichen, die einer semiologischen Interpretation zugrunde gelegt werden könnten. Dies gilt umso mehr für noch spätere Kompositionen wie z.B. das einfache »Salve Regina« oder neogregorianische Gesänge, die im Kompositionsprozeß bereits eine äqualistische bzw. die solesmensische Aufführungspraxis ästhetisch voraussetzen, wie z.B. das Proprium vom Christkönigsfest, das erst in den 1920er Jahren geschaffen wurde, und andere neogregorianische Kompositionen. Da sich die gregorianische Semiologie auf die Quellenforschung in einer sehr frühen Epoche konzentriert, können die interpretatorischen Fragen zu den in jüngerer Zeit entstandenen Gesängen von ihr nicht beantwortet werden. Geschieht dies doch, wird ein spekulativ rekonstruiertes Klangbild als ästhetisches Ideal einer Musik definiert, deren Komposition nachweislich anderen Idealen folgte. Unabhängig davon, ob man das musikalische

7 Barbara Stühlmeyer faßt dies in ihrer Rezension des »Graduale Novum« (s. Fußnote 19) wie folgt zusammen: »Jede Restitution auf Basis der ältesten Quellen ist je unvollkommene Restitution der einen Version auf Kosten aller anderen. Insofern sind auch die Synopse der zahlreichen Varianten und ihre noch so klugen Vermischungen kritisch zu sehen.« (in: Musica Sacra, Heft 2/2011). (s. auch Fußnote 7.)

8 vgl. Hans Zender: »Orientierung«, dritter Aufsatz der Sammlung »Happy New Ears«, Freiburg 1991, S. 55ff.

Ergebnis als reizvoll empfindet oder nicht, wird so der Anspruch der Authentizität ad absurdum geführt.[9]

Ferner sind gelegentlich die melodischen Differenzen zwischen diastematischen und adiastematischen Quellen auch synoptisch nicht auflösbar. Auch hier stößt die gregorianische Semiologie an ihre Grenzen.[10]

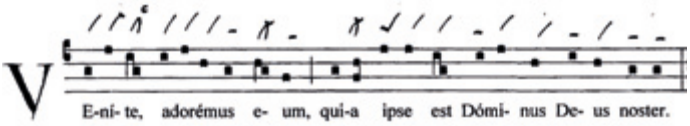
5.3. Verkürzter Begriff der Authentizität

Die Semiologie beschreibt vorwiegend Phänomene des Rhythmus und der Melodie, läßt aber andere musikalische Parameter weitgehend außer acht. Für eine authentische und objektive Aufführungspraxis (im Sinne der historischen Aufführungspraxis) des Gregorianischen Chorals fehlen wichtige Erkenntnisse über musikalische Parameter, die auch mit den Mitteln der gregorianischen Semiologie nur ansatzweise gewonnen werden können. Zumindest für die Entstehungszeit der frühesten Handschriften fehlen uns hinreichende Kenntnisse über entscheidende Prämissen der Interpretation: musikalische Hörgewohnheiten, Stimmästhetik und Stimmgebung (Vokalfärbung, Timbre und Lautstärke), Artikulation der Konsonanten, Stimmungssystem, absolute Tonhöhe, Tempo und Temporelationen, Ornamente etc. Folglich ist eine semiologische Interpretation nicht nur in

---

9 Heinrich Rumphorst spricht sich auch bei diesen Gesängen für eine Interpretation im Lichte der Semiologie aus (Vortrag beim Symposium »100 Jahre Graduale Romanum« in Graz, gedruckt in: BzG, Band 46, Regensburg 2008). Rumphorst empfiehlt, die in Centonisationstechnik komponierten neogregorianischen Gesänge in ihre Bestandteile zu zerlegen, deren Vorlagen im ursprünglichen Repertoire zu identifizieren, die semeiographischen Quellen zu erkunden und die dort gewonnenen Erkenntnisse in die neogregorianischen Gesänge zu übertragen und diese entsprechend zu interpretieren.

10 Als Beispiel sei die Antiphon »Venite, adoremus« aus »In hymnis et canticis – Chorbuch Gregorianischer Choral« (Stuttgart 2007) angeführt:



Hier steht auf der Silbe »ipse« im Quadratnotentext ein Einzelton, während die darüber notierten St. Galler Neumen einen Pes quadratus zeigen (S. 151): Der Herausgeber Stefan Klöckner schreibt hierzu im Vorwort (S. VIII): »In sehr wenigen Fällen konnte trotz restituierter Melodie keine vollständige Kongruenz zwischen den St. Galler Neumen und der Melodie der Quadratnotation erzielt werden (...). Diese Diskrepanz wurde bewußt stehen gelassen; sie ist als Problem geringer einzustufen als es das «Erfinden» von St. Galler Neumen gewesen wäre, die zur Quadratnotation passen.« Diese letzte Aussage verdeutlicht die Ratlosigkeit des semiologischen Restitutionsansatzes in den Fällen nicht vereinbarer Abweichungen zwischen den melodischen Überlieferungssträngen.

Hinblick auf Rhythmus und Melodie, sondern vor allem auch auf jene unbekannten Parameter spekulativ. Eine wissenschaftlich begründete historische Aufführungspraxis ist für den Gregorianischen Choral der Zeit seiner ersten Niederschrift nicht möglich.[11]

6. Lösungsansätze für die liturgische Aufführungspraxis

Die im Folgenden beschriebenen Lösungsansätze sind als Diskussionsbeitrag zu verstehen. Sie sind aus der langjährigen Praxis beider Interpretationsrichtungen in Liturgie und Konzert erwachsen, sowohl in der Arbeit mit Laien als auch mit professionellen Sängern. Bei der nicht-liturgischen Interpretation des Gregorianischen Chorals, und hier besonders bei der Arbeit mit professionellen Sängern, verlieren die oben genannten aufführungspraktischen, kirchlich-normativen und pastoralen Vorbehalte an Gewicht. Hier kann die semiologische Forschung ihre Erkenntnisse in eine lebendige musikalische Interpretation einbringen. Daß sie dabei dem von Dom Cardine definierten Ziel der Authentizität und Objektivität nicht in vollem Umfang gerecht wird, ist für das unmittelbare musikalische Erleben unerheblich. Rein musikalisch kann eine semiologische Interpretation grundsätzlich ebenso überzeugen wie eine Interpretation, die auf anderen Prinzipien beruht. Eine Choralinterpretation in der Liturgie muß aber objektiven Kriterien nicht nur innermusikalischer, sondern auch kultischer Natur gerecht werden. Hier stößt die gregorianische Semiologie an Grenzen, solange die theologisch-liturgischen Prämissen den Vorrang haben.

6.1. Restitution der Melodien in liturgischem Rahmen

Die Melodiefassungen der Editio Vaticana sind vielfach korrekturbedürftig, daran besteht kein Zweifel. Der Wunsch des Konzils nach einer »editio magis critica« ist begründet. Es ist aber nicht nur eine Frage des wissenschaftlichen Anspruchs, sondern auch der pastoralen Weitsicht, in welchem Maße und zu welchem Zeitpunkt begründete Korrekturen an den Melodien in der liturgischen Aufführungspraxis vorgenommen werden sollen. Der Gregorianische Choral nimmt heute entgegen der kirchlichen Norm in der liturgischen Praxis keineswegs den ersten Platz ein. Vielmehr ist der Choral in vielen Gemeinden fast verschwunden, da sich seit vielen Jahren in der Liturgie andere Prämissen Geltung verschaffen als kirchliche Norm. In einer Zeit solcher liturgischer Verunsicherung, und vor allem ohne den sich in den Gemeinden deutlich artikulierenden Wunsch nach einer neu belebten Choralpraxis, würde eine Neuedition auf wenig Verständnis stoßen. Der Liturgie und dem Choral ist mehr gedient, wenn die Quellenforschung auf hohem Niveau weiter betrieben und die Neuedition erst in einer Zeit größerer liturgischer

11 vgl. Sr. Emmanuela Kohlhaas: »Musik und Sprache im Gregorianischen Gesang« (s. Fußnote 17).

Klarheit erscheinen wird.[12]Restituierte Melodien schon heute in liturgischem Rahmen zu verwenden, schafft Irritation und verstößt gegen eine begründete kirchliche Norm.[13]

6.2. Liturgische Aufführungspraxis

Die liturgische Aufführung des Chorals überall auf semiologisch orientierten Melodie- und Rhythmusvorstellungen zu begründen, erscheint aus den oben dargelegten Gründen als schwer durchführbar und wenig sinnvoll. Andererseits ist eine streng an der Methode von Solesmes festhaltende Interpretation als rhythmisch undifferenziert und den frühen Quellen zu wenig entsprechend kritisierbar. Dabei können die Vorzüge dieser beiden konkurrierenden Aufführungsprinzipien des 20. Jh. durchaus miteinander verwoben werden:

Die über das Zeichenrepertoire der Quadratnotation der Vaticana hinausgehende, zum Teil schon im Antiphonale Monasticum von 1934 und anderen jüngeren Ausgaben verwendete »Neographie« bietet die Möglichkeit, interpretatorisch relevante Details der Neumen im Quadratnotentext sichtbar zu machen. Ferner könnten die rhythmischen »Episemien« der Solesmenser Schule, die nur Nicht-Kurrenzen im Quadratnotentext anzeigen können, durch Zeichen für Kurrenzen ergänzt werden.

Damit könnte auch die in der Praxis oft unüberwindliche Hürde entfallen, den Notentext duplex oder gar triplex lesen zu müssen. Mit diesen einfachen Mitteln und einem entsprechend erweiterten Regelwerk könnte die Solesmensische Schule zu einer neuen, rhythmisch weiter differenzierten Methode ausgebaut werden, die zwischen zwei gleichermaßen berechtigten Ansprüchen vermittelt: dem Wunsch nach einer größeren Orientierung der Interpretation an den frühen Quellen und der Notwendigkeit einer methodisch nachvollziehbaren Aufführungspraxis.

6.3. Konsequenzen für Lehre und Wissenschaft

Die oben ausgeführte Kritik an der gregorianischen Semiologie läßt ihre Dominanz in Lehre und Wissenschaft als fragwürdig erscheinen. Zu wünschen wäre hier, vor allem

12 Die Frage, ob in unseren Tagen tatsächlich eine liturgische Verunsicherung festzustellen ist, wird innerkirchlich kontrovers diskutiert. Als Beleg für die Krisenhaftigkeit der gegenwärtigen Situation der römisch-katholischen Liturgie seien folgende Verlautbarungen des hl. Stuhls der vergangenen Jahre angeführt: 1.) die Instruktion »Redemptionis Sacramentum« vom 25.03.2004, die ausdrücklich Mißbräuche in der liturgischen Praxis benennt, 2.) die erste Ansprache Papst Benedikt XVI. vom 20.04.2005, in der er um den Ausdruck des Glaubens durch »die Festlichkeit und den korrekten Vollzug der Liturgie« bittet (Übersetzung: KNA), 3.) das Apostolische Schreiben »Sacramentum Caritatis« vom 22.02.2007, das zur Treue gegenüber liturgischen Vorschriften mahnt.

13 s. 4.1.

in der Ausbildung haupt- und nebenamtlicher Kirchenmusiker, neben der semiologischen Wissenschaft und Praxis auch die Vermittlung der traditionellen Interpretationsmethode, da diese besser geeignet ist, dem Wunsch der Kirche nach einer breiten Pflege des Gregorianischen Chorals zu entsprechen.[14] Dabei sind die Grenzen dieser Methode klar zu benennen. Vor dem Hintergrund einer ernsthaften und umfassenden Gregorianikforschung darf aber auch der Anspruch der gregorianischen Semiologie auf Authentizität und Objektivität kritisch hinterfragt werden. Eine klare Analyse und die offene Diskussion der Grundlagen, der Ziele und der Methoden beider Interpretationsrichtungen könnte auch zu ihrer Positionierung innerhalb der akademischen Musikwissenschaft beitragen und dem Gregorianischen Choral dort wieder größere Bedeutung verleihen.[15]

7. Zusammenfassung

Der Gregorianische Choral wird von der Kirche als der ihr eigene Gesang bezeichnet und als solcher für die Liturgie normativ festgeschrieben. Ein Großteil des Repertoires hat für den kirchlichen Gebrauch eine verbindliche melodische Form in Gestalt der Editio Vaticana von 1908 und 1912 erhalten. Ferner hat sich in der kirchlichen Praxis des 20. Jh. die aus dem »oratorischen Stil« kommende und ihn konkretisierende und bereichernde Schule von Solesmes etabliert. Diese Interpretationsschule hat nicht den Anspruch historischer Authentizität, vielmehr dient sie dazu, den Gregorianischen Choral in die Musikauffassung und Musikpraxis der Gegenwart zu integrieren.

Die Umsetzung der semiologischen Erkenntnisse führt dagegen zu Konflikten mit der durch kirchliche Norm und Tradition gefestigten Aufführungspraxis. Solange die Liturgie der Kirche, ihre offiziellen Bücher und die liturgische Tradition normativen Charakter haben, werden diese Konflikte bestehen bleiben. Gleichzeitig ist festzustellen, daß die gregorianische Semiologie ihrem eigenen Authentizitätsanspruch letztlich nicht gerecht wird.

Innerhalb der liturgischen Aufführungspraxis – soweit es die Gesänge der Gemeinde und die Interpretation durch Laienensembles betrifft – empfiehlt es sich daher, an der

14 Dieser durch das Lehramt im 20. Jh. definierte Wunsch (s.o. Fußnoten 12 und 28) wurde durch Papst Benedikt XVI. im Jahr 2007 in Erinnerung gerufen (Apostolisches Schreiben »Sacramentum Caritatis«, 2007, Artikel 42 und 62).

15 vgl. Sr. Emmanuela Kohlhaas: »Dialog oder Rückzug...« (Fußnote 29). Ferner sei darauf aufmerksam gemacht, daß auch ein über die beiden hier besprochenen Interpretationsschulen hinausgehendes Studium der Interpretationsgeschichte des Gregorianischen Chorals zu einer nachvollziehbaren Standortbestimmung der je eigenen Interpretationsweise beitragen kann.

traditionellen Interpretationsschule festzuhalten bzw. diese wiederzugewinnen.[16] Die gregorianische Semiologie kann sich dagegen im Konzert und auf Tonträgern frei entfalten. Außerhalb des liturgischen Rahmens können semeiographische Erkenntnisse ohne Einschränkungen durch ästhetische und kirchliche Normen in Klang umgesetzt werden, hier können sich die vielfältigen semiologischen Interpretationsansätze fruchtbar begegnen und austauschen.

Für eine künftige offizielle Neuausgabe des gregorianischen Repertoires sollte daher eine an die Gesangstradition anknüpfende Interpretationsmethode entwickelt werden, die sowohl wissenschaftlichen als auch liturgisch-praktischen Ansprüchen gerecht wird. Dies ist eine Voraussetzung dafür, daß der Gregorianische Choral tatsächlich wieder der »der römischen Liturgie eigene Gesang« wird, wie ihn die Kirche definiert, und »in ihren liturgischen Handlungen den ersten Platz einnimmt.«

Krystian Skoczowski, 1968 in Hanau geboren, studierte Kirchenmusik in Freiburg im Breigau, war Kantor am Breisacher Münster, an der Dominikanerkirche St. Paulus in Berlin und an der Wallfahrtskirche St. Lutwinus in Mettlach. Entscheidende Impulse zu Choralstudien erhielt er in der Praxis als Kirchenmusiker, im ökumenischen Dialog, in der Beschäftigung mit dem klassischen (sog. außerordentlichen) Ritus der katholischen Kirche und bei Besuchen der Klöster Clervaux (L) und Marienstatt. Er leitet Gregorianik-Seminare in verschiedenen Bildungshäusern und unterrichtet an der Universität der Künste in Berlin sowie am Institut für Kirchenmusik im Bistum Mainz.

16 Daher sollten auch in den heutigen Gesangbüchern der Gemeinden die entsprechenden Zusatzzeichen für Dehnung und Gliederung der Melodien nicht fehlen.

Die Angst vor der Spaltung

Von Walter Hoeres

Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Wer die Kirche nicht als Mutter hat, kann Gott nicht mehr als Vater haben. Cyprian: De unitate ecclesiae 6

Die Administratoren und ihre Konferenzen

Viele und keineswegs ungewandte Federn sind seit Jahrzehnten im Gange, um zu erklären, was sich im Grunde keineswegs erklären läßt: den Glaubensverfall und den Zusammenbruch des kirchlichen Lebens überhaupt. Wir meinen aber vor allem das rätselhafte Schweigen der Bischöfe zum permanenten Aufstand gegen den überlieferten Glauben, der sich in dessen radikaler Umdeutung und Verfälschung, dem Verfall des geistlichen Lebens, den skandalösen Disco- und Fastnachtsmessen, dem Ausverkauf des Religionsunterrichtes und ganz allgemein in jener Fülle von Krisenerscheinungen manifestiert, die schon Georg May in seiner großen Abhandlung: »Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche« in diesen Spalten mit ungeheurer Eindringlichkeit beschrieben hat.[1] Wir meinen die rätselhafte Tatsache, daß die Kirche mit dem Statthalter Christi an der Spitze eine absolute Monarchie ist, in der auch die anderen Nachfolger der Apostel, die Bischöfe als oberste Lehrer und Hirten ihrer Diözesen eine einzigartige, göttlich legitimierte Autorität besitzen, die sie aber seltsamerweise kaum mehr ausüben, so daß sich schon der Vorgänger Ratzingers im Amt des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Seper, zu dem oft zitierten, aber folgenlosen Ausspruch veranlaßt sah, daß die Krise der Kirche eine Krise der Bischöfe sei.

Gewiß wird noch regiert und man wird den Bischöfen und Bischofskonferenzen mit ihren gedrängt vollen Agenden alles andere als Untätigkeit vorwerfen können. Sie sind im Gegenteil fieberhaft tätig und das gerade in dem Maße, in dem sie als geschlossene Körperschaft agieren und ihre Zuständigkeiten an überdiözesane Kommissionen abgeben, die ihrerseits nach dem Parkinsonschen Gesetz auch immer neue Schaltgremien und Schaltkonferenzen erfordern. Hinzu kommt die anhaltende und von allem, was sich »Basis« nennt, gebieterisch eingeforderte »Demokratisierung« der Kirche. Ob man

1 Una Voce Korrespondenz Januar-April 1983 13.Jg.Heft 1-2

sie so nennen und wie man sie – etwa unter dem Schlagwort »Communio« – theologisch begründen will, spielt schon längst keine Rolle mehr. Tatsache ist, daß sich auch die Bischöfe einer Fülle von Räten gegenübersehen und daß ihr kommunikatives Gebaren auf all diesen Ebenen von der Öffentlichkeit, für welche die leerlaufende Emanzipation längst zur Selbstverständlichkeit geworden ist, eifersüchtig beobachtet wird. Doch wie wir schon sagten, wird paradoxerweise dennoch auch im Windschatten der vielen Räte, Gremien und Synoden kräftig und zum Teil mit einer vordem unvorstellbarer Härte regiert. Anders ließe sich die Zerschlagung althergebrachter Pfarreien und Gemeindestrukturen zugunsten immer größerer pastoraler Räume auch gar nicht durchsetzen, in der im Dienste ergraute Pfarrherren unversehens zu ihren eigenen Kaplänen oder Kooperatoren degradiert werden.

Doch ihre eigentlichen Aufgabe, »den christlichen Glauben rein vor jedem Irrtum zu bewahren« – so flehte schon der hl. Petrus Canisius in ähnlich dunkler Zeit den Herrn an – erfüllen sie kaum. Wie wäre es sonst möglich, daß alle, aber auch wirklich alle Glaubenswahrheiten von den berufenen Verkündern, Predigern, Professoren, Autoren der Lehrbücher für den Religionsunterricht systematisch umgedeutet, entmythologisiert und banalisiert werden, so daß sich die Auferstehung Jesu in ein »Widerfahrnis« der Jünger verflüchtigen konnte, sein Sühnopfer am Kreuz in eine befreiende Solidaritätsaktion mit den Armen und Entrechteten, die Jungfrauengeburt in die erfreuliche, aber keineswegs ungewöhnliche Tatsache, daß Maria eine edle und keusche Gesinnung besaß. Die Aussagen der Evangelien von der Verklärung Christi, seinen Wundern und seiner göttlichen Natur werden von der historisch-kritischen Exegese auch an katholischen Fakultäten erbarmungslos zerpflückt, so daß der kommende Priester – soweit es ihn überhaupt noch gibt – bis zur Halskrause irritiert sein Amt antritt.

Kein Mensch weiß zudem mehr mit der alten Sicherheit des überlieferten Glaubens zu sagen, was nach dem Tode von uns bleibt! Die vom Leibe getrennte Seele ist es nach Ansicht vieler prominenter Theologen nicht mehr, obwohl dies die Kirche feierlich definiert hat.[2] Das aber ist nach Ansicht so vieler moderner Theologen »hellenisches« und damit »unbiblisches« Gedankengut und so schließen sie sich der Ganztodtheorie an, nach welcher der ganze Mensch im Tode vernichtet wird und – je nach Geschmack – entweder sogleich und natürlich ohne Fegfeuer oder spätestens am jüngsten Tage wieder auferweckt wird. Ihnen folgt bekanntlich die nachkonziliare Totenliturgie, in der kaum mehr für die »Seelen« der Verstorbenen gebetet wird.

Wir wollen uns hier nicht wiederholen, denn seit Jahrzehnten schon wird diese systematische Zerstörung des überlieferten Glaubens, die dreist unter den Namen »Neuformulierung« und »Neuinterpretation« daherkommt, in diesen Spalten und anderen »altgläubigen« Zeitschriften wie etwa »Theologisches« in ununterbrochener Folge dokumentiert. Und seit Jahren schon fordern wir in Leserbriefen ante et post festum die

2 Vgl. u.a. die Apostolische Konstitution »Benedictus Deus« vom 29. Januar 1336

Fuldaer Bischofskonferenz auf, doch endlich einmal all die unendlichen Quisquilien aus ihrer Traktandenliste zu streichen und a priori an die Vielzahl der bereitstehenden Gremien und Funktionäre zu verweisen, um sich mit den für die Glaubwürdigkeit der Kirche, die ja eine Glaubens- und keine Verwaltungsgemeinschaft ist, entscheidenden Fragen zu beschäftigen, was nun wirklich zur Substanz des Glaubens gehört und keiner Umformulierung zum Opfer fallen darf. Man wird uns in der beispiellosen Verwirrung, der wir heute ausgesetzt sind, wohl kaum antworten können, dies hieße Eulen nach Athen tragen. Allenfalls werden wir zu hören bekommen, die Bischöfe seien keine Theologieprofessoren. Deshalb könne es nicht ihre Aufgabe sein, der theologischen Forschung vorzugreifen. Abgesehen davon, daß es kein Ersatzlehramt der Theologen gibt, erweckt der ständige Hinweis auf die noch ausstehenden Ergebnisse der theologischen Forschung den Eindruck, man habe es mit einer Gruppe von Experimentalphysikern, Chemikern oder Verhaltensforschern zu tun, deren Labor- oder Reihenuntersuchungen immer noch nicht angeschlossen sind!

Die Weitergabe ohne Substanz

Zuzugeben ist, daß sich die Bischöfe angesichts des erschreckenden Exodus aus der Kirche immer wieder mit der Neuevangelisierung und damit der Weitergabe des Glaubens beschäftigen, aber wir sind leider schon so weit, daß wir fragen müssen: »welchen Glauben ?« Wer diese Befürchtungen übertrieben findet, braucht nur die Religionslehrbücher zu betrachten, die heute im Schwange und ja nun wirklich für die Weitergabe des Glaubens entscheidend sind. Nehmen wir als Beispiel den Lehrplan »Katholische Religion« (Gymnasium) für das Land Hessen, der vom Limburger Bischof (Kamphaus) sowie von den Bischöfen von Mainz und Fulda genehmigt worden ist. In der Unterrichtseinheit »Jesus von Nazareth« für die fünfte Klasse kommen die Begriffe Christus oder Messias gar nicht vor. Alle biblischen Geschichten, die dokumentieren, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist, werden ausgeblendet oder uminterpretiert. Glaubt man dem Lehrplan, dann war Jesus allenfalls ein Mensch »mit einer besonders innigen Gottesbeziehung«, was für unzählige Fromme und Heilige zutreffen dürfte. Jesu Kreuzestod wird hier in nun schon gewohnter und selbst von Erzbischof Zollitsch abgesegneter Weise zur »grenzenlosen Solidarität mit den Menschen«. Vom Erlöser, der als Lamm Gottes die Sünden der Welt hinwegnimmt und seinen Leib und sein Blut für uns hingegeben hat, ist keine Rede mehr: kein Wunder, in einer Kirche, die es den nachkonziliaren Buchhaltern erlaubt hat, selbst das Fest vom kostbaren Blute am 1. Juli zu liquidieren

Von1979 bis zum Jahre 2000 wurden Zehntausende katholischer Schüler mit dem Lehrbuch »Wege des Glaubens« von Werner Trutwin konfrontiert, in dem ein fingiertes

»Reisetagebuch eines Franziskanermönches« die Kirche um 1500 als einen wahren Saustall schildert. In der Neuausgabe des Lehrbuches hat der Autor den fingierten Reisebericht zwar gestrichen, aber die pauschalen Vorwürfe gegen die Kirche zur Reformationszeit eher noch verschärft. »Überall herrschten schreckliche Mißstände. In der Kirche brach das totale Chaos aus. Überall lungerten die viel zu vielen Priester herum«. Äbte und Bischöfe hätten ein Lotterleben auf Kosten der Gläubigen geführt, die aber selbst im Aberglauben befangen waren. »Die Sakramente wurden nicht würdig gespendet und empfangen. Nur wenige gingen zur Kommunion«. Geflissentlich wird verschwiegen, daß der relativ geringe Kommunionempfang Ausdruck der allergrößten Ehrfurcht vor dem Altarsakrament war, das man nur nach vorheriger Beichte zu empfangen wagte. Generell aber paßt dieses seltsame »sentire cum ecclesia«, in der die alte Kirche in den Augen der historisch unbedarften Schülern schlecht gemacht wird, zu der modischen Haltung so mancher unserer Oberhirten, unentwegt an die Brust unserer Vorfahren zu klopfen und für ihre Missetaten um Vergebung zu bitten ![3]

Einen gewissen Höhepunkt bilden die Religionslehrbücher von Hubertus Halbfas, dem in einem seltenen Kraftakt Ende der sechziger Jahre wegen seiner pantheistischen Ansichten die Lehrbefugnis entzogen wurde, während seine Lehrbücher nach wie vor weite Verbreitung fanden. In einer Dokumentation des »Kreises katholischer Priester« von Pfingsten 2011, die von Pater Otto Maier SJM zusammengestellt wurde, findet sich ein bezeichnender Bericht des bekannten Freiburger Fundamentaltheologen Prof. Dr. Schumacher:

„Ich erinnere mich, daß vor mehr als dreißig Jahren in einer Versammlung von Priestern Kardinal Höffner von einem Priester vorgehalten wurde, wie verheerend der Religionsunterricht heute sei. Seine Antwort darauf lautete: ›Sagen Sie den Eltern, sie sollten ihre Kinder vom Religionsunterricht abmelden‹. Der Priester meinte darauf hin bescheiden: ›Ist es nicht besser, wenn Sie den Unterricht der Religionslehrer überwachen und entsprechende Maßnahmen ergreifen, wenn er nicht gemäß den Richtlinien der Kirche erfolgt‹. Darauf antwortete Kardinal Höffner: ›Das können wir nicht. Das ist zu kompliziert‹«.

Dem ist nichts hinzuzufügen als ein Zitat des Hl. Vaters aus »Licht der Welt«: »In Deutschland hat jedes Kind 9 bis 13 Jahre Religionsunterricht. Wieso dann so wenig hängen bleibt, um es mal so auszudrücken, ist unbegreiflich«.

Dabei scheint noch nicht einmal die religiöse Unwissenheit die eigentliche Katastrophe zu sein. Denn man könnte sich – inzwischen zum Zyniker geworden – angesichts der erschreckenden Ignoranz immer noch mit dem Sprichwort trösten: »Den Seinen gibt's der Herr im Schlafe!«. Auch könnte man es vielleicht noch zähneknirschend ertra-

3 Wir verdanken diese Informationen dem schon seit langem selbstlos und segensreich wirkenden »Arbeitskreis von Katholiken im Raum Frankfurt« unter Werner Rothenberger und dessen Referenten für Religionspädagogik OStR Hubert Hecker.

gen, daß so viele der besten und engagiertesten Schüler die neue Form des Religionsunterrichtes als Laberfach ablehnen. Genau dieser Begriff drängte sich uns immer wieder auf, wenn wir viele der zahllosen Lehrerstudenten, die wir im Laufe unserer fast vierzigjährigen Dienstzeit unterrichteten, bei sich bietender Gelegenheit fragten, was sie in den langen Gymnasialjahren im Religionsunterricht durchgenommen hätten. Die Frage lag schon deshalb nahe, weil wir ähnlich wie Josef Pieper oder wie unser verehrter Lehrer Prof. Hans Meyer, Würzburg[4] sehr »theologie-nahe« Vorlesungen gehalten haben. Die Antworten waren erschreckend und wurden im Lauf der Jahre immer bestürzender. Es kam kein einheitliches Bild zustande, geschweige daß auch nur der Anhauch einer Systematik zu spüren war! Einmal waren es der Vietnam-Krieg, dann wieder »Thema 1«, sodann fernöstliche Weisheitslehren oder der Islam und andere Religionen, woran sich die ehemaligen Schüler erinnerten. Von Leipziger Allerlei zu reden, wäre noch eine beschönigende Untertreibung.

Die eigentliche Katastrophe aber besteht darin, daß die theologischen Analphabeten, die dies gewiß ohne eigene Schuld sind, mit reden wollen und sich in den unzähligen Räten, Gremien und neuerdings auch in den »Stuhlkreisen«, wie sie von den Erzbischöfen Marx und Zollitsch nach Leibskräften favorisiert werden, mit beteiligen wollen am Kirchenregiment, so daß wir in einer Welt von Spezialisten die ungewohnte Situation haben, daß ausgesprochene Nicht-Fachleute auch über Fachliches entscheiden wollen, wenn wir die sublimen theologischen Themen, um die es immer auch geht, so bezeichnen wollen! Schlimmer noch ist, daß solche Leute in zweifellos lobenswerter Einsatzbereitschaft als Katecheten und »Kommunionmütter« den Glauben weitergeben, den sie nie richtig kennen gelernt haben, wobei man freilich darüber streiten kann, was schlimmer und in den Auswirkungen katastrophaler ist: solche Laien, die nach ihrem »gesunden Hausverstand« weitergeben, was sie für katholisch halten oder jene berufsmäßigen Pastoralassistenten, die in jahrelangem fleißigem Studium das ganze Säurebad der historisch-kritischen Exegese und Entmythologisierung über sich ergehen ließen. Wie immer wieder zu hören ist, ist das Ergebnis weithin das gleiche: die Rede vom »heiligen« oder »geweihten Brot«, das die Kinder am Weißen Sonntag empfangen werden.

Wer auch hier von »Übertreibung« sprechen möchte, sollte sich einmal fragen, wie es möglich ist, daß heutzutage fast alle noch verbliebenen Kirchenbesucher zur Kommunion gehen, während die Beichte längst zum »verlorenen Sakrament« geworden ist. Gerade an diesem Beispiel zeigt sich, wie sehr sich alle einzelnen Momente der Glaubens- und Kirchenkrise potenzieren und gegenseitig hochschaukeln. Ohnehin ist es, wie uns der hl. Thomas von Aquin in seinem herrlichen Hymnus lehrt, nicht leicht, an die wahre und wirkliche Gegenwart des Herrn im Altarsakrament und in der hl. Messe zu glauben und zu realisieren, was sich in der Transsubstantiation ereignet. Und dieser

4 Hans Meyer: Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Paderborn 1961

Glaube, der im Religions- und Kommunionunterricht immer mehr »verdunstet«, wird durch die forcierte Zwanglosigkeit heutiger Eucharistiefeiern, durch die erbarmungslose Nähe, in der das Geschehen auf dem Altartisch bar jeder ehrfürchtigen Distanz ausgeleuchtet wird, selbstverständlich immer mehr erschüttert, falls es überhaupt noch eines Anstoßes bedarf, ihn verschwinden zu lassen.

Während die Kirche früher alles tat, um gegenzusteuern, ist das herrschende Klima plumper, hemdsärmeliger Vertraulichkeit –nach 68 sprachen uns die Studenten schließlich mit »Du« an – durch die banale Art, mit der man nunmehr mit dem Heiligsten des Heiligen umgeht, schon längst in die Kirchen getragen wurden. Der Verfasser erinnert sich noch an die Zeit, in der die Küster weiße Handschuhe trugen, wenn sie die hl. Geräte wie etwa die Monstranz in die Kirche brachten. Heute wären solche Gesten doppelt angebracht, um der Verwandlung der Kirchen in Wellness-Stationen, in denen der Pfarrer die Gemeinde begrüßt, als wäre er ein Entrepreneur und diese klatscht, als wäre sie im Konzertsaal, einen Riegel vorzuschieben. Oft vermögen anekdotische Begebenheiten die Lebenswirklichkeit weit besser zu beleuchten als langatmige Exkurse. Und nichts beleuchtet den eucharistischen Tiefstand, an dem wir angelangt sind, so sehr, wie das, was uns in der Frankfurter Frauenfriedenskirche schon vor Jahren widerfahren ist. Wir haben schon einmal darüber berichtet, weil die Begebenheit so ungemein bezeichnend ist !

Es war eine feierliche Eucharistiefeier und der Kommunionhelfer wollte die hl. Kommunion auch den Mitgliedern des Kirchenchores spenden, die auf der Empore versammelt waren. Dazu mußte er das ganze weite Kirchenschiff durchqueren, ohne daß jemand von seinem Gang besondere Notiz nahm. Nur ich selbst sank in die Knie, als er mit dem Ziborium vorbeikam, worauf hin ein erschrockener Nachbar, der wie ich die Messe im Stehen verfolgt hatte, herbeistürzte, um mich aufzufangen. Dachte er doch, es sei mir schlecht geworden!

Solche Begebenheiten ließen sich in infinitum aufzählen und um so unbegreiflicher ist die immer noch anhaltende und deutlich spürbare Reserve so vieler Bischöfe gegenüber der alten Messe, die sich in ihrem Anbetungscharakter so massiv und unverkennbar von der neuen Eucharistiefeier unterscheidet, deren ganze Anlage als gemeinschaftliche Mahlfeier schon objektiv und auch bei den allerbesten Absichten jene forcierte Zwanglosigkeit begünstigt, der wir immer wieder begegnen. Es mag so sein, wie Kardinal Meisner dies unlängst hervorgehoben hat, daß die Handkommunion keineswegs eine Erfindung unserer Zeit, sondern eine urkirchliche Gepflogenheit ist. Wir sind keine Liturgiewissenschaftler und könne dies nicht beurteilen. Aber diese Ausflüge in die Urkirche, die seltsamerweise gerade von solchen Theologen und »Liturgiewissenschaftlern« unternommen werden, die sich ansonsten so viel auf die angebliche Geschichtlichkeit der Wahrheit und die »lebendige Tradition« zugute halten, bringen nichts, um die heutige Situation zu beurteilen. Sie verschweigen, daß die Handkommunion wie so

vieles andere Rom im Zeichn der immer weiter gehenden und absichtsvoll betriebenen Entsakralisierung abgetrotzt worden ist!

Die normative Kraft des Faktischen

Wir leben im Zeitalter des Pragmatismus, in dem die Frage der Orthodoxie ohnenhin zugunsten der Orthopraxie, auf die alles ankomme, zurück gedrängt wird.[5] Deshalb ist es gut möglich, daß das Schweigen der Bischöfe zu der sexuellen Revolution, die wir in den letzten Jahrzehnten durchmachten, noch mehr Schaden anrichtet als ihre beflissene Zurückhaltung in der Frage, was und woran wir eigentlich noch glauben sollen! Auch darüber haben wir schon berichtet, aber inzwischen hat dieses Schweigen eine neue Dimension erreicht. Es geht nicht mehr nur darum, daß wir von dieser Seite schon seit Jahrzehnten kaum mehr etwas über die unbedingte Verpflichtung zur vorehelichen Keuschheit gehört haben, obwohl es längst und das auch in katholischen Kreisen Usus geworden ist, auch ohne Ehesakrament zusammen zu leben und die »Lebensgefährten« schon lange zur anerkannten gesellschaftlichen Institution geworden sind. Es mag sein, daß sich unsere Kirchenführer, die auf der einen Seite immer mehr Kommandeuren ohne Truppen gleichen und sich auf der anderen Seite nicht mehr auf die verbliebenen verlassen können, einfach zu schwach fühlen, um sich gerade auf diesem Gebiet der normativen Kraft des Faktischen und damit dem unwiderstehlichen hedonistischen und utilitaristischen Zeitgeist entgegenzustellen. Aber auch hier gilt wieder, daß man alles mit allem zusammen sehen muß, um die Glaubens- und Kirchenkrise angemessen zu beurteilen und nicht in einzelne Mißstände aufzutröseln.

Wenn man natürlich mit einer wahrhaft erstaunlichen Gelassenheit ebenfalls schon seit Jahrzehnten zusieht, wie die zahlreichen Perikopen der Evangelien, in denen von der Hölle und der ewigen Verdammnis die Rede ist, aus der Verkündigung gestrichen werden, wenn man tatenlos zusieht, wie die unendlich heilige und anbetungswürdige Majestät Gottes absichtsvoll und systematisch in den »Kuschelgott« von heute verwandelt wird, der schon dafür sorgen wird, daß wir alle, alle in den Himmel kommen, wenn man in eklatantem Ungehorsam gegen Rom an der falschen Übersetzung der Wandlungsworte festhält, die suggerieren, daß wir alle gerettet werden, dann darf man sich auch nicht wundern, daß der Unterschied von schwerer und leichter Sünde seine Bedeutung verloren hat und die Übertretung des sechsten. Gebotes zum Kavaliersdelikt mutiert.

Die neue Dimension, von der wir sprachen, zeigt sich im überraschenden Umgang mit der Homosexualität und es ist schon mehr als grotesk, wie man sich im offiziösen

5 Vgl. dazu vom Verf.: James oder der Pragmatismus als Weltanschauung. In: Walter Hoeres: Heimatlose Vernunft. Denker der Neuzeit im Ringen um Gott und die Welt (Quaestiones Non Disputatae XI). Siegburg 2005 S. 46 ff.

kirchlichen Raum um eine Verharmlosung der biblischen Verurteilung bemüht und sich dabei anstrengt, nicht völlig das Gesicht zu verlieren. Vor uns liegt ein Bericht aus dem »Konradsblatt«, der Kirchenzeitung für das Erzbistum Freiburg über eine Studientagung zu diesem Thema, bei welcher der bekannte und im kirchlichen Bereich hoch angesehene Moraltheologe Eberhard Schockenhoff wieder einmal den Beweis liefert, wie sehr es der Theologie und hier insbesondere der Moral schon gelungen ist, alles und jedes zu rechtfertigen und selbst die größten Gegensätze miteinander zu versöhnen, um so dem Ruf als Laberfach gerecht zu werden. Zwar weist Schockenhoff darauf hin, daß die Ausübung der Homosexualität in der Heiligen Schrift aufs schärfste verurteilt wird, um dieses Verbot jedoch im gleichen Atemzug durch das Bibelwort zu konterkarieren: »richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet !« Und das ist natürlich eine Logik und Neutralisierung der göttlichen Gebote, für die sich jede Moraltheologie und schließlich die zehn Gebote selber erübrigen würden. Ein weiterer Trick, den der Autor anwendet, um die traditionelle kirchliche Lehre auf den Kopf zu stellen, besteht in dem seltsamen Gedanken, daß eine objektiv sündhafte Handlung, wenn sie nur regelmäßig und verläßlich mit demselben Partner ausgeübt wird, dadurch ihren moralisch negativen Charakter weitgehend verliert. Man verzeihe uns das seltsame Deutsch, in dem dieser letzte Satz gehalten ist! Aber wenn es zutrifft, daß sich Form und Inhalt einer Aussage allemal entsprechen, dann schlägt sich die krause Logik der Schockenhoffschen Beweisführung selbstverständlich auch in der Sprache nieder. Bei ihm selber klingt es unverfänglicher und eleganter:

„Ja zur Homosexualität mit verantwortlichem Handeln unter der Bedingung einer partnerschaftlichen Beziehung in Treue und Verläßlichkeit.« Und: »Auch könne man nicht von jedem Homosexuellen fordern, enthaltsam zu leben«.

Inzwischen scheint sich diese Auffassung von der vertrauensvollen und ständigen homosexuellen Partnerschaft, die insofern ganz anders zu bewerten sei als gelegentliche Promiskuität, allgemein durchzusetzen. Von Kardinal Schönborn haben wir bekanntlich ganz ähnliches zu hören bekommen. Offenbar ist den Herren noch nicht aufgefallen, daß auf diese Weise die gleichgeschlechtliche Partnerschaft unmerklich mit der durch das Sakrament sanktionierten ehelichen Treue gleichgesetzt wird. Hauptsache, es handelt sich um lebenslange Partnerschaft. Dabei ist das heute so leidenschaftlich diskutierte Thema der Homosexualität ganz sicher nicht das eigentliche Skandalon. Entscheidend ist wie gesagt, daß wir in einer Epoche absoluter sexueller Permissivität und Libertinage nun schon seit Jahrzehnten auf eine entsprechend autoritative und eindringliche Mahnung der Bischofskonferenz warten, daß die Beachtung des sechsten Gebotes nach wie vor unter schwerer Sünde verpflichtend sei! Wie sehr sich allerdings die zögerliche bis finassierende Haltung in moraltheologischen Fragen schon in der Praxis durchgesetzt hat, zeigte der diesjährige Christopher Street Day, der in Frankfurt am Main stattfand. Daß der Kreisvorsitzende der Frankfurter CDU, der hessische In-

nenminister Boris Rhein dabei die Eröffnungsansprache hielt, mag in dieser Zeitschrift außer Betracht bleiben.

Wohl aber dürfte es selbst für die abgebrühtesten Beobachter der nachkonziliaren Szene auch heute noch äußerst irritierend sein, daß zum Abschluß dieser Veranstaltung ein Gottesdienst im Frankfurter Kaiserdom zelebriert wurde, der zwar expressis verbis dem Gedächtnis der Aids-Opfer gewidmet war, dennoch aber in deutlichem und erkennbaren zeitlichen Zusammenhang mit der Homo-Parade stattfand.

Gerade im Blick auf die Fragen der Orthodoxie bietet sich jedoch vielleicht eine erste, wenn auch schwache Erklärung für das rätselhafte Schweigen der Bischöfe und die lähmende Intensität an, mit der ihre Konferenzen in einem Wust von sekundären Fragen ertrinken. Denn es liegt auf der Hand, daß eine Körperschaft in dem Maße ineffizient wird, in dem sie sich auf der einen Seite um größtmögliche Geschlossenheit bemüht und darum, in der Öffentlichkeit mit einer Stimme aufzutreten, auf der anderen Seite aber in sich selbst uneins ist und sich daher drittens bemühen muß, diese Uneinigkeit durch immer neue Kompromißformeln zu überspielen. Und nicht wenige Anzeichen sprechen dafür, daß dies bei der Deutschen Bischofskonferenz auch in wichtigen Fragen der Fall ist. Das war schon zu Zeiten der desaströsen Scheindebatte so, als Erzbischof Dyba dankenswerterweise mit seiner Diözese eigene Wege ging und der Limburger Bischof Kamphaus sich umgekehrt für seine Person außerstande sah, der römischen Weisung zum Ausstieg aus der Scheinberatung zu folgen. Das deutete sich auch jetzt wieder an, als Kardinal Meisner dem Begehren des Freiburger Erzbischofs Zollitsch entschieden widersprach, mit dem dieser die unrühmliche Tradition seiner Amtsbrüder in der Oberrheinischen Kirchenprovinz fortsetzte, doch endlich die kirchenrechtliche und pastorale Situation der wiederverheirateten Geschiedenen zu überdenken.

Im übrigen muß man kein Prophet sein, um zu sehen, daß zwischen progressiven Bischöfen wie Gebhard Fürst, Franz-Josef Bode, Reinhard Marx und Robert Zollitsch und den »konservativen« ein tiefer Dissens besteht. Obwohl Rom die Frage definitiv entschieden hat, schließt Fürst in einem Interview mit der »Ludwigsburger Kreiszeitung« nicht aus, daß es eine Tages weibliche Priester geben wird, auch wenn er selber »das wohl nicht mehr erleben« werde. Und obwohl Rom sich ausdrücklich um die großzügige Förderung der tridentinischen Messe bemüht, befördere er selbst diese Bewegung nicht, weil die Glaubenshaltung dieser Menschen oft fundamentalistisch sei. Der Osnabrücker Bischof Bode wird nicht müde, ungeachtet der Tatsache, daß die Kirche durch nichts so sehr verunsichert wird wie durch das Reformgerede und die Umstrukturierungen ohne Ende, »umfassende Reformen« in der Kirche zu fordern und dazu gehöre lt. Bericht der »Tagespost« auch eine »sich neu an der Lebenswelt der Menschen orientierende Moral und Ethik«.

Gottes Geist und der Buddhismus. Anmerkungen zu einer unseligen Glosse

von P. Markus Christoph SJM

Anfang des Jahres erschien in der Zeitschrift *Ruf des Königs* der Artikel »Papst Johannes Paul II.: Vier Fußnoten zu seiner Theologie«, verfasst vom Autor der vorliegenden Zeilen (*RdK* 10/1 (2011), S. 2). Unter dem Titel »Gottes Geist und der Buddhismus – Anmerkungen zu einem unseligen Plädoyer« veröffentlichte Prof. Dr. Hoeres einige Monate später eine kritische Erwiderung. Die *UVK* brachten diesen »wichtige[n] Beitrag« des »Nestor[s] scholastischer Philosophie« (*UVK*-Redaktion in *UVK* 41/2 (2011), S. 121) in ihrem Sommerheft an erster Stelle (ibid., S. 123-126). Da vielen Lesern der ursprüngliche Artikel unbekannt sein dürfte, seien einige Anmerkungen zu Hoeres' Glosse erlaubt.

In einer längeren Einleitung wiederholt Hoeres seine alten Vorwürfe (vgl. *UVK* 38 (2008), S. 78-80) gegen den Usus der Gemeinschaft der *Servi Jesu et Mariae*, die hl. Messe sowohl in der *forma extraordinaria* als auch in der *forma ordinaria* zu feiern. Diese »im Grunde doch traurige Kompromissbereitschaft« (124) würde die SJM einzig mit dem Gehorsamsargument gegenüber Rom begründen. »Immer wenn die theologischen Gründe abhanden kommen, wird die Gehorsamskeule geschwungen!« (ibid.). Bereits vor drei Jahren hat P. Prosinger FSSP die Haltlosigkeit dieser Vorwürfe in seinem Artikel »Verwässerter Wein oder Essig? Zur Polemik gegen Pater Andreas Hönisch« nachgewiesen. Der Text ist auf *www.kath-info.de* zugänglich.

Zum eigentlichen Thema: Hoeres beklagt, der Artikel »Papst Johannes Paul II.: Vier Fußnoten zu seiner Theologie« (Länge: eine Seite im Format einer Tageszeitung) versäume in unwissenschaftlicher Weise die Erwähnung des Werkes *Der theologische Weg Johannes Pauls II. zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi* von J. Dörmann. Dabei dürfte jedem Leser des *RdK* klar sein, dass sich die Zeitschrift nicht als theologische Fachpublikation versteht, sondern die religiöse Weiterbildung einer breiten Leserschaft zum Ziel hat. Was von einem wissenschaftlichen Artikel zu Recht verlangt würde – nämlich eine umfassende Berücksichtigung der aktuellen Sekundärliteratur – wäre beim *RdK* in der Regel eher hinderlich. An einen Omnibus stellt man andere Anforderungen als an einen Formel-1-Boliden. Zudem hätten nach Hoeres' Logik nicht nur die Bände von Dörmann (erschienen 1990-1998), sondern auch Arbeiten jüngeren Datums mit teilweise anderen Ergebnissen (z.B. von Prof. Dr. M. Waldstein) erwähnt werden müssen. Man wird bezweifeln dürfen, ob Hoeres damit zufrieden gewesen wäre.

Hoeres kritisiert, der Artikel begnüge sich, »mit einigen Zitaten . . . die Unverfänglichkeit der Theologie des Papstes belegen« (124) zu wollen. Dieser Vorwurf übersieht die explizite Zielsetzung des Artikels. Schon die Einleitung betont, der Beitrag beschränke sich darauf, »einige umstrittene Äußerungen des verstorbenen Papstes in ihrem wahren Kontext darzustellen.« Es wird also gar nicht versucht – wie Hoeres suggeriert – von einigen wenigen Zitaten ausgehend ein Urteil über die gesamte Theologie des Papstes zu rechtfertigen (was tatsächlich absurd wäre). Auch im Artikel selber wird nochmals bekräftigt, es gehe lediglich darum, »an vier Fällen exemplarisch« aufzuzeigen, wie manche Formulierungen des Papstes, die auf den ersten Blick anstößig scheinen, beim genaueren Hinsehen durchaus orthodox gelesen werden können. Unter dieser Rücksicht ist die Beschränkung auf ausgewählte Zitate, die immer wieder gegen Papst Johannes Paul vorgebracht werden, legitim und sinnvoll. Dieser besondere Fokus des Beitrags im *RdK* erklärt auch, warum die angeführten Zitate nicht unmittelbar die Treue des Papstes zur traditionellen Lehre aufzeigen: Ganz bewusst wurden nicht die *klaren*, sondern die *schwierigen* Aussagen gewählt – und ihre orthodoxe Lesemöglichkeit geklärt. Liest man den Artikel unter diesem Formalobjekt, so entfällt für einen Großteil der Kritik von Hoeres die Grundlage.

Besonderen Anstoß nimmt Hoeres an der These Papst Johannes Pauls, nicht selten fände man »am Beginn der verschiedenen Religionen Gründer, die mit Hilfe des Heiligen Geistes Gottes eine tiefere religiöse Erfahrung gemacht haben.« Der Artikel im *RdK* führt dazu aus: »Wenn Buddha die vergängliche Gestalt der Welt klar erkannt hat, dann hat er in diesem Punkt tatsächlich etwas Wahres erfasst (freilich vermischt mit sehr vielen Irrtümern). Aber woher kommt diese klitzekleine wahre Einsicht? Ohne Zweifel vom Hl. Geist.« Dem meint Hoeres nicht zustimmen zu können; vielmehr sieht er hier den Autor »in einem aussichtslosen Kampf mit dem Widerspruchsprinzip« (124). Aber in Wirklichkeit geht es hier keineswegs um eine modernistische These. Papst Johannes Paul wiederholt lediglich, was Thomas von Aquin schon im 13. Jh. präzise erklärt hat: »Alles Wahre, von wem auch immer es gesagt wird, stammt vom Hl. Geist, sofern dieser das natürliche [Verstandes-] Licht eingießt und alles zum Verstehen und Aussprechen der Wahrheit bewegt« (*S. Th.* I-II 109.1 ad 1). An anderer Stelle bezieht Thomas dies ausdrücklich auch auf Menschen, die im Dunkel des Irrtums leben: »Es mag sein, dass manch ein Verstand verdunkelt, d.h. der wohlschmeckenden und leuchtenden Weisheit beraubt ist. Aber kein [Verstand] kann so dunkel sein, dass er nicht in irgendeinem Bereich (*aliquid*) des göttlichen Lichtes teilhaftig wäre. Denn was auch immer an Wahrheit von jemandem erkannt wird, stammt zur Gänze aus der Teilnahme an jenem Licht, das in der Finsternis leuchtet, weil» – und hier wiederholt sich Thomas – »alles Wahre, von wem auch immer es gesagt wird, vom Hl. Geist stammt« (*Super Io.* I, 1.3). Es ist also nur konsequent, wenn man auf der Grundlage dieses thomistischen Prinzips auch Buddha in Bezug auf wahre (Teil-) Einsichten eine Erleuchtung durch den Hl. Geist zugesteht.

In seiner Glosse hält Hoeres diese offensichtliche Konsequenz für eine »widersprüchliche Manipulation mit dem Hl. Geist« (125). Für ihn steht fest, dass der Papst im genannten Zitat einen religiösen Indifferentismus vertritt. Diese »authentische Interpretation« (ibid.) versucht Hoeres durch ein Zitat aus der Weihnachtsansprache Johannes Pauls an die römische Kurie am 22.12.1986 zu stützen, wo der Papst betont, dass »jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist.« Auf dem Hintergrund der Lehre des Aquinaten sollte jedoch klar sein, dass die Aussage des Papstes auch problemlos katholisch gelesen werden kann – eine Interpretation, die vom Kontext verschiedener Papstreden geradezu gefordert wird. In seiner letzten Mittwochsaudienz vor Assisi 1986 gab der Papst eine eindeutig anti-synkretistische Interpretation des bevorstehenden Treffens vor. Ausdrücklich sprach er von der Pflicht und Berufung der Kirche, »der Welt das wahre Heil zu verkünden, welches sie nur in Jesus Christus finden kann, Gott und Mensch. Ja, nur in Christus können alle Menschen gerettet werden. ›Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.‹ (Apg 4,12)« (Generalaudienz am 22.10.1986). In Bezug auf das Gebet erklärte er äußerst vorsichtig: »Natürlich kann man nicht ›gemeinsam beten‹, d.h. ein gemeinsames Gebet sprechen (*fare una preghiera comune*), aber man kann anwesend sein, wenn die anderen beten; . . . in der Zwischenzeit geben wir ihnen ein demütiges und aufrichtiges Zeugnis für unseren Glauben an Christus, den Herrn des Universums« (ibid.). Sogar in seiner Ansprache an die Vertreter aller Weltreligionen in Assisi am 27.10.1986 wiederholt der Papst seine antisynkretistische Position: »Die Form und der Inhalt unserer Gebete sind sehr verschieden, wie wir gesehen haben, und es kann keine Frage sein, sie auf eine Art gemeinsamen Nenner zu reduzieren« (Nr. 3). Und kurz darauf folgt sein offenes Bekenntnis zur Einzigartigkeit Jesu Christi: »Ich wiederhole demütig hier meine eigene Überzeugung: der Friede trägt den Namen Jesu Christi« (Nr. 4). Auch in der von Hoeres angeführten Weihnachtsansprache aus dem gleichen Jahr erinnert der Papst ausdrücklich an »die Verschiedenheiten in den religiösen Bekenntnissen, die [durch Assisi] nicht im geringsten versteckt oder abgeschwächt« wären (Nr. 4), die keinesfalls das Werk Gottes oder Ausdruck Gottes, sondern ein »Werk des Menschen« (Nr. 5) seien.

All diese Aussagen, in denen die Treue Papst Johannes Pauls zur überlieferten Lehre deutlich aufscheint, werden von Hoeres übergangen. Stattdessen bringt er am Ende des Absatzes ein langes Zitat von P. Schmidberger FSSPX über den radikalen Gegensatz zwischen christlicher, von Gott her erwarteter Heilshoffnung und buddhistischer Selbsterlösung. Dasselbe hätte man auch mit Worten aus der Assisi-Rede von Papst Johannes Paul sagen können, der sich vor den versammelten Religionsführern klar von autosuffizienten Heilsvorstellungen distanzierte und erklärte, dass »der Friede die menschlichen Kräfte weit übersteigt« und »dass deshalb seine Quelle und Verwirklichung in jener Wirklichkeit zu suchen ist, die über uns allen ist« (Nr. 4). Ein klares

Indiz für die orthodoxe Auffassung des Papstes in Bezug auf die Lehren der östlichen Religionen.

Die These, die Assisi-Treffen bedeuteten notwendig einen »radikalen Traditionsbruch« (126) gegenüber der Enzyklika *Mortalium animos* (1928), ist inkorrekt. Gleich zu Beginn seiner Glosse zitiert Hoeres eine längere Passage, in der Papst Pius XI. betont, es läge auf der Hand, »dass der Apostolische Stuhl keinesfalls an ihren Tagungen teilnehmen kann, und dass Katholiken unter keinen Umständen solche Unternehmungen begünstigen oder dafür bemüht sein dürften.« Nach Hoeres ist damit pauschal über jede interkonfessionelle und interreligiöse Begegnung das Anathema gesprochen. Liest man jedoch die zitierte Stelle im Kontext, so wird schnell klar, dass sich das Verbot Pius' XI. auf die Teilnahme an Versammlungen bezieht, welche die Schaffung einer neuen Kirche des kleinsten gemeinsamen Nenners verfolgen – eine Absicht, von der sich Papst Johannes Paul 1986 vor und während Assisi (wie oben gesehen) eindeutig distanzierte. Dann aber müssen die Treffen in keinem Widerspruch zu *Mortalium animos* stehen.

So mancher Leser wird sich vielleicht fragen, ob denn der Autor dieser Zeilen nicht auch die Probleme sieht, die sich aus dem Assisi-Treffen für die Kirche ergaben. Haben die weltweiten Folgeerscheinungen nicht gezeigt, dass die Veranstaltung eine kirchenpolitische Fehlentscheidung war? Die Frage ist berechtigt. Tatsächlich haben sich P. Hönisch und die SJM (vielen zum Ärgernis) oft genug kritisch zu den Treffen geäußert. Allerdings hat diese Frage nicht notwendig etwas mit der Beurteilung der Theologie und des persönlichen Glaubens des Papstes zu tun. Die Idee und Intention, die der Papst mit dem Treffen verband, und die konkrete Umsetzung samt den Missbräuchen in der Folgezeit sind zwei verschiedene Bereiche. Die Absicht des Papstes war (wie gesehen) offensichtlich katholisch; was anschließend daraus gemacht wurde, oftmals nicht. Der Artikel im *RdK* bezog sich ausdrücklich nur auf den ersten Bereich. Darum wurde die Frage, ob »das Abhalten der Assisi-Treffen wegen der Gefahr des religiösen Indifferentismus« klug gewesen sei, zwar erwähnt, aber auf eine Antwort bewusst verzichtet (die wegen der Kürze notwendigerweise zu wenig begründet ausgefallen wäre). Dagegen wurde am konkreten Beispiel des hl. König Ludwig von Frankreich gezeigt, dass persönliche Heiligkeit und Rechtgläubigkeit nicht automatisch politische Fehlentscheidungen ausschließen. Gleiches gilt für den sel. Papst Johannes Paul. Die verschiedenen Ebenen von natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheiten sind sorgfältig zu unterscheiden. Es ist bemerkenswert, dass Hoeres diese wichtige Differenzierung, welcher der gesamte letzte Abschnitt des Artikels gewidmet war, mit keinem Wort erwähnt.

Zuletzt kritisiert Hoeres, der Beitrag versäume eine Thematisierung der Aussagen des Papstes zum Islam. Der Artikel begründete dieses Fehlen mit dem Hinweis auf den begrenzten Umfang von nur einer Seite. Hoeres will dies nicht gelten lassen und unterstellt, dem Autor falle dazu einfach nichts ein. Tatsächlich ist es aber sogar relativ einfach, bei einer Unterscheidung zwischen Öffentlichkeitswirkung von bestimmten

Gesten und Zeichen des Papstes einerseits (= problematisch bis katastrophal) und der Absicht des Papstes hinter diesen Gesten und Worten andererseits (= katholisch) eine rechtgläubige Interpretation dieser Aussagen und Zeichen zu finden.

Semper distingue. Wir sind zuversichtlich, dass bei Anwendung dieses klassischen Prinzips auch der Nestor der scholastischen Philosophie einer orthodoxen Interpretation der Aussagen und Gesten des seligen Papstes Johannes Paul II. im Hinblick auf den Islam zustimmen könnte.

Blauäugig und an der Sache vorbei

Von Walter Hoeres

Zu der redseligen Replik von P. Markus Christoph SJM auf meinen Artikel in der UVK 2011/2 nur einige Bemerkungen:

1.) Ich werfe Pater Christoph nicht Unwissenschaftlichkeit, sondern mangelnde intellektuelle Redlichkeit vor. Man kann die Assisi-Politik von Papst Johannes Paul II. nicht angemessen und gerecht beurteilen, ohne auf seine Theologie einzugehen, die zu ihr geführt hat. Denn in ihr findet sich jene bestürzend neue Sicht der Erlösung, für die es in der Kirchengeschichte kein Vorbild gibt. Danach ist der Mensch, wie in den großen trinitarischen Enzykliken ausgeführt wird, schon von Anfang an mit Christus vereint, so daß die in Zeit und Raum geschehene Offenbarung und Erlösung nur noch die Aufgabe hat, diese gnadenhafte Gotteskindschaft allen Menschen kundzutun. Sodann wird diese Kundgabe konsequent als eine Offenbarung des tiefsten Wesens des Menschen aufgefaßt oder – wie es in den Verlautbarungen von Johannes Paul immer wieder heißt – Christus macht dem Menschen den Menschen kund. Daraus ergibt sich der doppelte Kirchenbegriff, der schon der Enzyklika »Redemptor hominis« zugrunde liegt. Zur Kirche im weiteren Sinne gehören alle Menschen. »Sie ist das aus allen Völkern und Religionen bestehende Volk Gottes auf der Pilgerschaft zum gemeinsamen Ziel, wie es in Assisi symbolisch zum Ausdruck gebracht wurde«.[1] In diesem Sinne kommt der Papst in seiner Ansprache vor den Kardinälen vom 22. 12. 1986 und in § 29 der Enzyklika »Redemptor hominis« mit hoher Zwangsläufigkeit zu der Feststellung: »Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmißverständlich meine Überzeugung bekräftigen, daß jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist geweckt ist«.

Es mag dahingestellt bleiben, ob das auch von den Gebeten der Götzendiener und der atheistischen Buddhisten gilt, die gar keinen persönlichen Gott kennen. Immer wieder wird uns auch in den päpstlichen Verlautbarungen, die zu den Assisi-Treffen geführt haben, versichert, daß ihr Ziel die »Einheit der Menschheit« sei, die im Gebet schon keimhaft verwirklicht sei. Aber auch hier stellt sich die kritische Frage, ob dieses Ziel ein genuin christliches oder gar katholisches ist und die Auf-

1 Johannes Dörmann: Der theologische Weg Johannes Pauls II. zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi. Zweiter Band: Die trinitarische Trilogie. Erster Teil: Antrittsenzyklika.Redemptor Hominis. Senden 1992 S. 37

gabe der Kirche darin besteht, einen Beitrag zu ihm zu leisten und mit der ganzen Menschheit Pilger auf dem Weg zur Wahrheit zu sein, die wir doch schon in Christus besitzen, welcher der Weg und d i e Wahrheit ist.

Wir, die wir die Arbeiten Dörmanns in der Zeitschrift »Theologisches« bis ins einzelne besprochen haben, sind nicht der Meinung, daß er die Äußerungen von Johannes Paul überinterpretiert. Aber selbst wenn das der Fall sein sollte, läßt sich nicht leugnen, daß hier eine radikal neue Sicht der Erlösung und der Beziehung der göttlichen Offenbarung zu den anderen Religionen vorliegt, die in keiner Weise mit der Tradition vereinbar ist. In jedem Falle ist es daher objektiv unredlich – ob in einer Hauspostille oder einer wissenschaftlichen theologischen Zeitschrift – auf diese Zusammenhänge nicht einzugehen und so zu tun, als habe der Papst in Assisi nur eine freundliche und friedenstiftende Geste im Auge gehabt, gegen die niemand etwas einwenden kann. Wenn P. Christoph zudem in der Replik darauf hinweist, daß manche Formulierungen des Papstes, die auf den ersten Blick anstößig scheinen, »bei genauerem Hinsehen durchaus orthodox gelesen werden können«, dann hätte er hier durchaus den Beweis erbringen müssen.

2.) Gerade zu grotesk ist es, wenn P. Christoph den hl. Thomas von Aquin als Kronzeugen dafür bemüht, daß die Gründer der verschiedenen Religionen mit Hilfe des Heiligen Geistes tiefe religiöse Erfahrungen gemacht haben. Nach dieser Logik müßte der Hl. Geist die Buddhisten zur Leugnung eines persönlichen Gottes, zum Nirwana und zur These von der Selbsterlösung geführt haben, er müßte für den wüsten Dämonenkult des Hinduismus und der Götzendiener verantwortlich sein und schließlich dem Propheten den Kampf gegen die Ungläubigen und darunter auch gegen die Christen mit Feuer und Schwert souffliert haben. Im übrigen wird bei diesem interreligiösen Argument immer wieder geflissentlich der Grundsatz übersehen: »bonum ex integra causa, malum ex quocumque effectu«. Das will sagen, daß die positiven Elemente der anderen Religionen nicht isoliert für sich stehen, sondern hier untrennbar mit den negativen und verderblichen zu einer Gesamtweltanschauung verbunden sind.

3.) Unwahr ist es, wenn P. Christoph behauptet, die Assisi-Treffen stellten keinen Buch mit der Enzyklika »Mortalium animos« von Jahre 1928 dar, in der Pius XI. unter schwerer Gewissenspflicht solche Treffen verbietet. Es ist keinesfalls zutreffend, daß der Papst hier nur Versammlungen im Auge hat, welche die Schaffung einer neuen Kirche des kleinsten gemeinsamen Nenners zum Ziel haben. Vielmehr sagt er ganz allgemein und ausdrücklich::

„Daher ist es, Ehrwürdige Brüder, klar ersichtlich, weshalb es dieser Apostolische Stuhl niemals erlaubt hat, daß die Seinen an Tagungen der Nichtkatholiken

teilnehmen … Bei dieser Lage der Dinge liegt es auf der Hand, daß der Apostolische Stuhl unter keinen Umständen an ihren Tagungen teilnehmen kann und daß Katholiken unter keinen Umständen solche Unternehmungen begünstigen oder dafür bemüht sein dürfen. Falls sie dies täten, würden sie ja das Ansehen und den Einfluß irgendeiner ganz irrigen christlichen Religion, die der einen Kirche Christi ganz und gar nicht angehört, vermehren und stärken«. Wir ersparen uns hier die Antwort auf die Frage, was Pius XI. oder auch Pius XII, wohl gesagt hätten, wenn sie erfahren hätten, daß man in Assisi eine Buddha-Statue auf den Tabernakel zur Verehrung ausgestellt hätte. Sie hätten ganz gewiß vom »Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte gesprochen«!

4.) Frömmigkeit und »sentire cum ecclesia« sind zweifellos zu begrüßen. Aber sie dürfen nicht auf Kosten der Wahrhaftigkeit gehen. P. Christoph hat auch in dieser Replik nichts anderes über die Islam-Politik von Johannes Paul zu sagen, als daß es »relativ einfach« sei, den entsprechenden Gesten und Worten des Papstes eine rechtgläubige Interpretation unterzulegen. Offenbar gilt das auch von seinen Koranküssen und seiner Aufforderung an die Muslime, ihrem Glauben treu zu bleiben. Ganz sicher wird der Pater so auch eine interpretatio benigna für die vielen interreligiösen Gebetsreffen finden, die seitdem landauf, landab in unseren Kirchen stattgefunden haben, während man die Gläubigen, die die alte Messe feiern wollten, jahrzehntelang in entlegene Krankenhauskapellen verbannt hat: von den Priestern und Gläubigen der Piusbruderschaft ganz zu schweigen.

Ein gläubiger Gentleman

Der Musikwissenschaftler, Chorleiter, Kirchenmusiker und Kodály-Schüler, Prof. Dr. László Dobszay, ist am 26. August 2011 in Budapest verstorben.

von Dr. Michael Tunger

László Dobszay, Sohn des bekannten, gleichnamigen Pioniers der Kinderheilkunde, kam 1935 in Szeged, der »Stadt der Sonnenstrahlen« zur Welt. Er studierte Musik an der Franz-Liszt-Akademie in Budapest sowie Literatur und Geschichte an der dortigen Universität. Er promovierte 1976 in Musikwissenschaft. Im selben Jahr wurde er Direktor der Abteilung für Alte Musik an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften am Institut für Musikwissenschaft.

Seine Forschungsschwerpunkte waren die Gregorianik, die ungarische und siebenbürgische Musik und Volksmusik, aber auch die alte Vokalpolyphonie. Er war Mitbegründer der »Schola Hungarica«, die zahlreiche Tonaufnahmen mit überzeugenden und schönen Interpretationen mittelalterlicher Musik bei bedeutenden Labels wie »Harmonia mundi« oder »Naxos« veröffentlichte. 1990 wurde Dobszay zum Direktor der neu gegründeten Kirchenmusik-Abteilung der Hochschule für Musik »Franz Liszt« in Budapest berufen.

Der Gregorianische Choral war für ihn die vollendet vorbildliche liturgische Musik, und er war ständig bemüht, seine Überzeugung an Schüler und Studenten weiterzugeben. Er war ein Mann von großem künstlerischen und liturgischen Wissen und zugleich von tiefer Gläubigkeit, worauf auch schon sein unermüdlicher Einsatz für die Musica Sacra in den dunklen Zeiten der kommunistischen Diktatur in Ungarn hinweist.

In den letzten Jahren wandelte er sich zu einem ernsthaften Kritiker der nachkonziliaren »Liturgiereform«, wobei er nicht als Polemiker oder Ideologe, sondern als sauber arbeitender Wissenschaftler überzeugte. Das Ergebnis dieser Arbeiten waren seine in englischer Sprache erschienenen Bücher »The Bugnini-Liturgy and the Reform of the Reform« und »The Restoration and Organic Development of the Roman Rite«.

Den Mitgliedern und Freunden von SINFONIA SACRA e.V. wird er als aktiver Teilnehmer der Jahrestagung im Jahre 2006 in Berlin in angenehmer Erinnerung bleiben. Er war seit 2005 mit dieser Gesellschaft freundschaftlich verbunden, was auch in umfangreicher Korrespondenz und wechselseitigen Besuchen zum Ausdruck kam.

Seine künstlerischen und wissenschaftlichen Qualifikationen sind unbestritten, sein Arbeitstempo und -umfang geradezu legendär. László Dobszay wird nicht zuletzt aber auch wegen seiner menschlichen Qualitäten unvergessen bleiben: als vollendeter Gentleman mit tiefem Glauben und großer Liebe zur Kirche. R.I.P.

Dokumente, Briefe, Informationen

Bischof erlaubt Pius-Messe

Frankreich. Seit 24 Jahren organisiert die Priesterbruderschaft Sankt Pius X. eine Wallfahrt auf den Odilienberg im Elsass. Bei der diesjährigen Wallfahrt erlaubte Erzbischof Jean-Pierre Grallet (70) von Straßburg Anfang Juli erstmals die Feier der Alten Messe im Heiligtum. Zelebrant war Pater John Brucciani, der Prior in der nordfranzösischen Stadt Nancy in Lothringen.

Piusbruderschaft kauft Kloster mit Zustimmung der Kirche

Frankreich. Die Priesterbruderschaft Sankt Pius X. hat in den französischen Alpen ein kontemplatives Haus eröffnet. Es dient nur dem Gebet und übernimmt keine seelsorglichen Aufgaben. Bei dem Gebäude handelt es sich um ein früheres Karmeliterkloster. Die Bruderschaft hat die Liegenschaft »mit Zustimmung höchster kirchlicher Autoritäten« erworben. Das berichtet die deutsche Webseite der Bruderschaft. Oberer des kontemplativen Hauses ist der frühere Regens Pater Dominique Lagneau. Im kontemplativen Haus sollen Priester eine Auszeit vom Apostolat nehmen können. Es soll ferner für Priesterexerzitien dienen.

Alte Messe: Bischof Huonder stellt die Weichen neu

Bischof Vitus Huonder von Chur hat entschieden, Priesteramtskandidaten, die vorwiegend zur Feier der Liturgie in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus (»tridentinischer Messritus«) geweiht werden möchten, für Ausbildung und Inkardination zukünftig an jene Institute zu verweisen, die der außerordentlichen Form verpflichtet sind.

Wie vom Bischof bereits früher erklärt, bleibt das Priesterseminar St. Luzi somit eine Ausbildungsstätte für Kandidaten, die sich mit der ordentlichen Form verbunden fühlen.

In einem Schreiben an die Mitarbeitenden versichert Bischof Vitus Huonder allen Gläubigen, die sich in der außerordentlichen Form beheimatet fühlen, dass sie im Bistum Chur auch künftig genügend Gelegenheit haben werden, in dieser Form Gottesdienst zu feiern.

Für die Gemeinschaften, welche die Liturgie in der außerordentlichen Form feiern, möchte der Bischof deshalb strukturelle Klarheit und Transparenz schaffen. Gemäß dem Motu proprio »Summorum Pontificum« (2007) beabsichtigt er, die beiden seit Jahrzehnten de facto bestehenden Gemeinschaften in den Kantonen Schwyz und Zürich als Personalpfarreien zu errichten und personell so zu versorgen, wie es den Bedürfnissen entspricht.

Das Kirchenrecht sieht vor, dass bei der Errichtung einer Pfarrei der Priesterrat seine beratende Funktion ausübt. Dies wird zu gegebener Zeit erfolgen.

700 Jahr-Feier in St. Cyriakus (Morlesau bei Hammelburg)

»So voll war St. Cyriakus fast noch nie«, meinte ein Messbesucher, als er am 7. August 2011 die kleine Kirche im Ort Morlesau bei Hammelburg verließ.

„Ein historisches Ereignis: nach 40 Jahren wird in der Diözese Würzburg zum ersten

Mal wieder ein levitiertes Hochamt in der außerordentlichen Form des römischen Ritus zu einer regulären Sonntags-Messzeit gefeiert,« freuen sich zwei Priester bereits vor Beginn der Messfeier. Danach sind sie noch ganz erfüllt von der Feierlichkeit und Schönheit der Zeremonien und wünschen sich eine baldige und häufige Wiederholung.

Warum fand diese besondere Messfeier gerade am 7. August, also mitten in der Ferienzeit, statt und nicht an einem anderen Sonntag im Jubiläumsjahr? Weil die katholische Kirche am 8. August das Fest des heiligen Cyriakus feiert, der um das Jahr 305 in Rom wegen seines Glaubens an Jesus Christus enthauptet wurde. Diakon Cyriakus, dessen Name bedeutet »dem Herrn gehörig«, hatte die Tochter des Kaisers Diokletian von einer Besessenheit geheilt. Die Kaisertochter Artemia bekehrte sich daraufhin und wurde von Cyriakus getauft. Bei den Christenverfolgungen des Kaisers Maximian wurde Cyriakus mit seinen Gefährten gefangen und getötet. Darum wird er einerseits mit dem Höllenhund an der Kette sowie mit der Märtyrerpalme in der anderen Hand dargestellt.

Kaplan Daniel Kretschmar wies in seiner Predigt darauf hin, dass auch wir aufgerufen sind, wie der heilige Cyriakus ein Leben nach dem Willen Gottes zu führen, unsere Mitchristen zu stärken und aus Liebe zu Gott auch Nachteile und Verfolgung auf uns zu nehmen. Viele Gläubige blieben nach dem Schlussevangelium in der Kirche, um den Einzelprimizsegen des Neupriesters Kretschmar zu empfangen.

Ortsvorsteher und Kirchengemeinderat hatten die Idee, während des Jubiläumsjahres auch eine heilige Messe in der Form zu feiern, wie sie in St. Cyria-kus über 650 Jahre lang zelebriert worden war. Gerne unterstützte die Laienvereinigung »Pro Missa Tri-dentina« dieses Vorhaben.

In Deutschland haben sich die Orte mit Alter Messe vervierfacht

Die Vorsitzende der Vereinigung ›Pro Missa Tridentina‹ publizierte eine Stellungnahme zu vier Jahre Motu Proprio Summorum Pontificum.

Auszüge aus der Stellungnahme

Vier Jahre Motu proprio Summorum pontificum und die Verortung im heutigen Leben der Kirche Vor vier Jahren, am 7.7.2007, wurde das Motu proprio »Summorum pontificum« veröffentlicht, das die Verwendung der außerordentlichen Form des römischen Ritus regelt. Es trat am 14.9.2007 in Kraft.

Das langerwarte Dokument wurde von vielen traditionellen Gläubigen (Priestern wie Laien) begrüßt, leider aber von den meisten Ordinariaten und Laienräten abgelehnt.

Neben vielen praktischen Fragen wurde immer wieder auch die nach dem »Bedarf« gestellt. Dabei ist zu beachten, dass »Bedarf« in mehreren Bedeutungen verwendet werden muss: Zum ersten in Bezug auf die Schönheit des Gesamtkunstwerks »Messfeier« und seine Bedeutung für die geschichtliche Entwicklung in Westeuropa, zum zweiten als wirksames Mittel zur Heiligung der Welt und zum dritten in der statistischen Form »wie viele Gläubige verlangen nach dieser Form der Sakramentenspendung und des geistlichen Lebens?«

In Deutschland hat sich die Anzahl der Messorte von 35 (2007) auf 143 (2011) vervierfacht – doch es gibt noch wesentlich mehr Gruppen von traditionellen Gläubigen, denen es bis heute leider nicht gelungen ist, ihre Wünsche in die Tat umzusetzen.

Hinzurechnen muss man auch die Gläubigen, die in Deutschland an 50 Orten von der Priesterbruderschaft St. Pius X betreut werden.

Unredliche Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz

Papst Benedikt XVI. fordert in der Instruktion »Universae Ecclesiae« (Nr. 8) vom 13. Mai 2011: »a) allen Gläubigen die römische Litur-

gie im Usus antiquior anzubieten, da sie ein wertvoller Schatz ist, den es zu bewahren gilt; b) den Gebrauch der forma extraordinaria all jenen wirklich zu gewährleisten und zu ermöglichen, die darum bitten.«

In Anbetracht dieser Anweisung des Heiligen Vaters und der obengenannten Zahlen sind Stellungnahmen wie die untenstehende Pressemitteilung der deutschen Bischofskonferenz vom 13.5.2011 zur Instruktion »Universae Ecclesiae« schlicht unredlich: »In Deutschland wird an 128 Orten in unregelmäßigen Abständen die Liturgie im außerordentlichen Ritus gefeiert. Dabei handelt es sich nicht um Gemeinden. Im Vergleich dazu: In Deutschland gibt es über 11.300 [genau: 11.383] Pfarrgemeinden.«

Jeden Sonntag in jeder Stadt eine Alte Messe

Gerne würden die traditionsverbundenen Gläubigen (Laien wie Priester) jeden Sonntagvormittag in jeder größeren Stadt ein Hochamt im Usus antiquior feiern – dann wären es nicht weniger als 200 von 11000 (also weniger als 2%) aller Pfarrgemeinden – aber welcher Bischof lässt dies in seiner Diözese zu und fördert es auch noch, z.B. indem auch Diözesanpriester diese ehrwürdige Messform zelebrieren dürfen, ohne Nachteile befürchten zu müssen?

Solange dies nicht der Fall ist, sollte niemand auf die relativ kleine Anzahl von Meßorten herunterschauen. Zählt man nur die existierenden Usus-Antiquior-Messorte zusammen (denn dort herrscht offensichtlich »Bedarf«, sonst würden die Gläubigen mit ihren Familien nicht oft weite Wege auf sich nehmen), so sind dies 193 in Deutschland, etwa 50% mehr als die 128 in der Pressemitteilung genannten. Auch 193 von 11383 ist ein sehr geringer Anteil: ca. 1,7% – aber was ist der Grund dafür?

Die Verhältnisse sind nicht so, dass in jeder größeren Stadt regelmäßig eine Sonntagsmesse in der außerordentlichen Form des römischen Ritus gefeiert wird, und keiner geht hin – sondern im Gegenteil werden in vielen Diözesen und Dekanaten Genehmigungen verzögert, unattraktive Messorte und –zeiten vorgeschrieben und weitere Restriktionen auferlegt. Wie sollen Gläubige, v.a. junge Katholiken, die den Usus Antiquior gar nicht kennen, danach fragen? Um etwas auszuwählen oder abzulehnen, muss man es zuerst erleben, tiefer kennenlernen. Die Inhalte, ja oft sogar die Existenz des Motu proprio »Summorum pontificum« und der Instruktion »Universae Ecclesiae« werden großflächig totgeschwiegen, maximal kurz negativ erwähnt – während das antikirchliche »Theologen-Memorandum« in vielen Publikationen abgedruckt und positiv gewürdigt wird. […]

Bischof Fürst sagte die Unwahrheit

Die Schätzung von Bischof Fürst, dass in seiner Diözese Rottenburg-Stuttgart gerade einmal 300 traditionsverbundene Gläubige leben, liegt sicher um mindestens eine Größenordnung daneben: Allein in Stuttgart-Zuffenhausen kommen im Verlauf eines Monats mehr als 300 verschiedene Personen zum Sonntagshochamt – es sind meist ca. 200 Messbesucher pro Sonntag, aber nicht immer dieselben, da sie aufgrund der geringen Messortdichte oft weite Wege zurücklegen müssen, was ihnen nicht jeden Sonn- und Feiertag möglich ist.

Im Bistum Rottenburg-Stuttgart gibt es zwar nur 5 Orte, an denen regelmäßig traditionelle heilige Messen nach dem Motu proprio »Summorum pontificum« gefeiert werden.

Dazu kommen mindestens10 Gruppen von Gläubigen, die dies wünschen, wegen des lokalen und/oder diözesanen Widerstands aber bis jetzt noch nicht erreicht haben. Zählt man noch die 6 in Rottenburg-Stuttgart gelegenen Niederlassungen der Priesterbruderschaft St. Pius X hinzu, kommt man auf mindestens 20 (wirkliche oder potentielle) Messorte – jeweils gestützt von 50 bis 500 interessierten Gläubigen.

Fontgombault: Dom Antoine Forgeot zurückgetreten, Dom Jean Pateau zum Nachfolger gewählt

Der Abt von Notre-Dame de Fontgombault, Dom Antoine Forgeot, ist von seinem Amt als Abt zurückgetreten. Zum Nachfolger wurde im August Dom Jean Pateau gewählt. Als dritter Abt von Fontgombault wurde Dom Antoine in der Nachfolge von Dom Roux und Dom Roy im Jahre 1977, nach dem plötzlichen Tod von Dom Roy, zur Abtswürde erhoben. Seit 1984 das erste Indult Johannes Pauls II. unter bestimmten Bedingungen die Zelebration der traditionellen Messe ermöglichte, nutzte Fontgombault diese offene Tür und kehrte zur Zelebration im alten Ritus zurück. Zunächst wurde niur die Zelebration der Stillen Messen im alten Ritus erlaubt; die Zelebration der Stillen Messe war in Fontgombault nie zugunsten der allgemeinen Konzelebration aufgegeben worden. 1988 wurden dann auch die Konventsmessen im alten Ritus gefeiert. Fontgombault hatte die traditionellen Stundengebete und die alten Gebräuche der Kongregation von Solesmes, der es angehört, nie aufgegeben.
Dom Antione wird als Gründer (Triors, Gaussan und Clear Creek) und als der Abt in Erinnerung bleiben, der Fontgombault eine große Stabilität gegeben hat. anlässlich eines kürzlichen Jubiläums erhielt er ein handgeschriebenes Schreiben des Heiligen Vaters als Zeichen der Anerkennung für eine beispielhafte Treue, die nicht ohne Schmerzen geblieben war. An dem Platz, auf den er gestellt war, war er Zielscheibe der Kritik von rechts und links; am schwierigsten waren sicherlich wohl jene Kritiken der Äbte von Solesmes zu tragen, die immer wieder versuchten, diese Abtei und ihre Tochtergründungen »auf Linie« zu bringen, welche wegen der Rückkehr zur traditionellen Liturgie, der Beibehaltung des traditionellen Breviers und der monastischen Gebräuche des »alten« Solesmes als ungehorsame Tochter galt.

Besuchern erzählte Dom Antoine gerne, wie der damalige Kardinal Ratzinger am frühen Morgen des Abschieds nach der liturgischen Tagung 2001 angesichts der vielen Heiligen Messen, die an den Altären der Klosterkirche von den Mönchen zelebriert wurden, bewegt äußerte: »Das ist die katholische Kirche!«

Dritte Personalpfarrei für den überlieferten Ritus im Bundesstaat Texas

Erzbischof Kardinal Dinardo von Houston hat an Diözesansitz entsprechend Art. 10 von *Summorum Pontificum* eine Personalpfarrei für den Alten Ritus errichtet und zur Seelsorge der Petrusbruderschaft anvertraut. die Petrusbruderschaft, die bisher in der Diözese noch nicht präsent war, wird ihre Tätigkeit in der Woche vor dem 4. Jahrestag von *Summorum Pontificum* aufnehmen. Für die erste Zeit ihres Bestehens wird sich die neue Pfarrei unter provisorischen Umständen einrichten. Als Grundstock der Pfarreiarbeit hat sie – so ist es wohl in Texas üblich – ein Grundstück übereignet bekommen, das sie in den kommenden Jahren mit allem bebauen und ausstatten will, was zu einer amerikanischen Pfarrei gehört: Kirche im traditionellen Stil, Pfarrhaus, Gemeindezentrum, Pensionistenwohnung, Exerzitienhaus und vielleicht sogar eine Schule.

Die Personalpfarrei in Houston ist die dritte im Staat Texas, zwei weitere bestehen bereits seit einiger Zeit in den Diözesen Tyler und Dallas.

Die liturgische Situation in den Niederlanden (Auszug aus Paix Liturgique 16. Aug. 2011)

Was die gewöhnliche Liturgie betrifft, zeigt Holland eine uneinheitliche Situation. Auf der einen Seite haben Missbräuche und Skandale nicht aufgehört – man denke nur an die »orange Messe« eines Priesters während der letzten Fußballweltmeisterschaft, der Fan der hollän-

dischen Nationalmannschaft war. Auf der anderen Seite ist die durchschnittliche Qualität der Zelebrationen »normgemäß«; es existiert sogar eine starke Strömung, die Messe Pauls VI. auf Lateinisch zu feiern.

Die traditionelle Liturgie ihrerseits ist unglücklicherweise im Stillstand begriffen – wenigstens aus statistischer Sicht. Tatsächlich brachte das Motu Proprio Summorum Pontificum nicht mehr als eine einzige wöchentliche Sonntagsfeier im ganzen Land. Wie im Jahr 2007 hat Holland nur zwei diözesane Sonntagsmessen: eine in Amsterdam in der Pfarrei St. Agnes, die von der Priesterbruderschaft St. Petrus seit 2006 betreut wird; die andere in Utrecht in der Kirche St. Willibrord, aber zu einer ungünstigen Zeit, nämlich um 17.30 Uhr.

Von den neunzehn in der »außerordentlichen Form« im Königreich gefeierten Messen bieten nur zehn die Zelebration in voller Einheit mit Rom. Zwei davon finden jeden Sonntag statt, vier an jeweils einem Sonntag im Monat und vier jede Woche an einem Werktag. Von den restlichen neun Messorten bietet einer nur gelegentliche Zelebrationen, zwei sind Apostolate der Priesterbruderschaft St. Pius, die restlichen sechs gehören einer Sedisvakantistengruppe, die ihre beständige Präsenz dem zehnjährigen Leiden verdanken, das die holländischen Katholiken in der Zeit von 1965-1975 erdulden mussten.

Ein aktueller Schimmer der Hoffnung und des Wiederauflebens kommt aus den Seminaren. Neben dem Tiltenberg-Seminar der Diözese Haarlem-Amsterdam bietet das s'Hertogenbosch-Seminar ebenfalls die praktische Einführung in das Zelebrieren der außerordentlichen Form des römischen Ritus. Am Sint Janscentrum (das Seminar von s'Hertogenbosch), dessen Rektor dem Motu proprio wohlwollend gegenüberzustehen scheint, wurde der deutsche Kanoniker Gero Weishaupt beauftragt, die außerordentliche Form dreimal wöchentlich zu feiern und den Seminaristen steht es frei, sich ihm anzuschließen. Anzumerken ist aber, dass laut dem Bericht der Ecclesia Dei Delft-Gesellschaft der Internationalen Una Voce Föderation von 2010 die Treue des Rektors zu der Lehre des Heiligen Vaters ihm eine Menge Druck eingebracht hat mit dem Ziel, den Einfluss der außerordentlichen Form unter den Seminaristen der anderen Diözesen des Landes zu verhindern.

Obwohl man sicher noch nicht von einer holländischen Erneuerung sprechen kann, machte Jack Oostveen, der Präsident von Ecclesia Dei Delft, eine vielversprechende Beobachtung: Seit 2007 haben über 30 Diözesanpriester die Zelebration der außerordentlichen Form gelernt. 30 von 800 aktiven Diözesanpriestern, verglichen mit lediglich zwei Pfarreien von 1400, die die außerordentliche Form jeden Sonntag anbieten: Dies ist eine gesunde Fortschrittsquote. Diese Quote ist umso bedeutender, als sowohl in Frankreich wie in Italien oder in den USA mehr und mehr diözesane Seminaristen erwägen, ihr priesterliches Leben »in utroque usu« zu verwirklichen.

Einen Beweis für das Interesse an der außerordentlichen Form unter den zukünftigen Priestern gab es jüngst während eines von der Diözese s'Hertogenbosch veranstalteten liturgischen Seminars. Pater Bunschoten, ein dynamischer Förderer der außerordentlichen Form im Tiltenberg-Seminar, bekam zu diesem Anlass Unterstützung von der Erzdiözese Utrecht und weiterhin von der Erzdiözese s'Hertogenbosch. Er hofft, dass dieses Ereignis den Grundstock für langfristige priesterliche Freundschaften zwischen Priestern und zukünftigen Priestern legen wird, die der außerordentlichen Liturgie verbunden sind.

* * *

14. Kölner Liturgische Tagung

Der Abt von Mariawald zelebrierte ein Hochamt.

Am Donnerstag feierte Bischof Czeslaw Kozon (59) von Kopenhagen in der Pfarrkirche Sankt Gertrud in Herzogenrath ein Pontifikalamt im Alten Ritus. Darüber berichtete die ›Aachener Zeitung‹. Anlass des Pontifikalamtes war die von Donnerstag bis heute stattfindende ›Kölner Liturgische Tagung‹.

Hw. Guido Rodheudt ist einer der Sprecher des deutschen ›Priesternetzwerks‹ und Mitorganisator der Tagung. Der zweite Höhepunkt war ein Altritus-Hochamt.

Am Kongreß nahmen rund hundert Priester, Diakone und Laien aus Deutschland sowie aus den Niederlanden, Frankreich und weiteren Ländern teil. Das Thema der Tagung lautete: »Wahrhaft – wirklich – wesenhaft. Die Gegenwart Christi im Allerheiligsten Altarssakrament und ihr Anspruch an die liturgischen Formen.«

Veranstalter des Kongresses waren verschiedene katholische Organisationen, so der Initiativkreis katholischer Laien und Priester im Erzbistum Hamburg – Kardinal-Newman-Kreis, der Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Erzdiözese Köln und im Bistum Aachen, das Netzwerk katholischer Priester und die UNA VOCE Deutschland.

Als zweiten Höhepunkt der Tagung nennt die ›Aachener Zeitung‹ ein Hochamt im Alten Ritus, das am Morgen von Abt Josef Vollberg vom Trappistenkloster Mariawald zelebriert wurde.

Nach dem Amt fand im Pfarrzentrum Sankt Gertrud ein Matinée zum Thema »Die Kathedrale in der Nussschale: Das Messbuch von Trient« statt. Dabei trat der deutsche Schriftsteller Martin Mosebach auf.

Neuer Prior der Bruderschaft Saint-Vincent-Ferrier

Im Monat September ergibt sich eine weitere Veränderung in einer traditionellen Gemeinschaft: nach ununterbrochener Leitung der Bruderschaft Saint-Vincent-Ferrier kann P. Louis-Marie de Blignières, eine markante Gestalt des traditionalistischen Kampfes, nach den Statuten dieser Gemeinschaft und den dominikanischen Traditionen nicht wieder für dieses Amt kandidieren. Die Bruderschaft St.-Vincent-Ferrier wurde 1979 in Chémérélé-Roi gegründet und in der Folge der Bischofsweihen von 1988 von Rom anerkannt. Heute zählt sie etwas mehr als 15 Mitglieder. Nach einer Priesterweihe im vergangenen Jahr gibt es in diesem Jahr vier Priesterweihen. Eine Besonderheit der Bruderschaft ist ihre Internationalität: ihr gehören u.a. ein Deutscher, ein Engländer, ein Brasilianer und ein Schweizer an.

Neue »Tafel, um die sich die Tischgenossen Christi versammeln«

Im Rahmen seiner Firm- und Visitationsreise durch das Dekanat Hermeskeil-Waldrach hat der Trierer Weihbischof Dr. Helmut Dieser am Sonntag, 4. September in Damflos den Altar in der renovierten Pfarrkirche St. Johannes der Täufer der geweiht.

»Dieser Altar ist die festliche Tafel, um die sich die Tischgenossen Christi freudig versammeln«, erklärte Weihbischof Dieser in seiner Predigt. Hier, im Zentrum des Dorfes, sollten alle begreifen, dass sie eingeladen seien zum Umgang mit Gott. »Der Altar ist der gedeckte Tisch, an dem wir uns als Familie Gottes erfahren dürfen.« Wie in einer funktionierenden Familie sei an diesem Tisch niemand ausgeschlossen, auch Gäste seien stets willkommen und fänden zuverlässig einen Platz. »Hier sind Himmel und Erde sich ganz nah«, betonte der Weihbischof, der gemeinsam mit Dechant Clemens Grünebach und Pater Ludwin Krämer den Gottesdienst zelebrierte.

Zahlreiche Gläubige, auch aus den Nachbarpfarreien, waren zum Pontifikalamt ge-

kommen und erlebten, wie der Weihbischof den neuen Altar, in den Reliquien eingearbeitet sind, feierlich weihte und dazu unter anderem das Weihegebet sprach und den Altar mit dem am Gründonnerstag geweihten Chrisam salbte und Weihrauch auf ihm entzündete. Musikalisch gestaltet wurde die Altarweihe vom Männergesangvereins Frohsinn. Nach der Messe gab es den neuen Weihbischof – er ist erst seit Juni im Amt – »zum Anfassen«: Er spendete den Gläubigen den Segen.

Die Damfloser Kirche wurde auch mit tatkräftiger Unterstützung vieler Ehrenamtlicher renoviert. Neben viel Eigenleistung spendete beispielsweise ein namentlich nicht genannter Einwohner der 625-Seelen-Gemeinde die Farbe für den Anstrich des Gotteshauses. Auch das Bistum Trier beteiligte sich finanziell an de Renovierung.

Konzilskritischer Historiker ausgezeichnet

Italien. Der italienische Historiker Roberto de Mattei bekommt für sein Buch »Das Zweite Vatikanische Konzil – eine ungeschriebene Geschichte« den bedeutenden Historikerpreis »Premio Acqui Storia«. Das berichtet die Seite *›rorate-caeli.blogspot.com‹*. Der Preis wurde 1968 gegründet und steht unter dem Patronat des italienischen Präsidenten. De Mattei weist in seinem Werk die offensichtliche Tatsache nach, daß das Zweite Vatikanum für die Kirche »eine der größten Heimsuchungen war – wenn nicht die größte der Kirchengeschichte«. Der Präsident der Jury, Guido Pescosolido, war über die Auszeichnung de Matteis so erbost, dass er als Präsident zurücktrat. Das Buch ist ganz aktuell in deutscher Sprache beim Verlag Edition Kirchliche Umschau erschienen.

* * *

Zahl der Eintritte in FSSPX-Priesterseminare steigt

Frankreich. Die Priesterbruderschaft Sankt Pius X. hat seit Anfang Oktober 57 Seminaristen mehr. Das berichtet die Webseite des deutschen Distriktes. In den USA traten zwanzig junge Männer ein, in Zaitzkofen bei Regensburg neun und in Frankreich 19. Neun weitere Seminaristen schlossen sich in Argentinien und Australien der Bruderschaft an. Im Jahr 2010 traten 48 Seminaristen ein. Im Jahr 2009 waren es 41 und im Jahr davor 49 Kandidaten.

Erntedank

Am 2. Oktober feierte Pfarrer Jakob Mitterhöfer von der Gemeinde Südstadt in der Erzdiözese Wien eine Erntedankmesse mit gewöhnlichem Brot. Am Anfang der Liturgie spielten die Kinder in der Kirche »Müller und Bäcker«. Die Kirche war mit Obst, Gemüse und Backwaren dekoriert. Vor der Wandlung streckten alle Leute ihre Hände aus, als würden sie mitkonsekrieren. Zur Wandlung benutzte Mitterhöfer einen Laib Brot.

Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier mit S. Em. Kard. Brandmüller vom 20. – 21.4.2012

Vom 13. April bis 13. Mai 2012 wird in Trier eine der bedeutendsten Herrenreliquien der ganzen Christenheit, der »Heilige Rock«, das ungenähte Gewand Christi, von dem im Johannes-Evangelium (Joh 19,23-24) die Rede ist, ausgestellt.

Auch in diesem Jahr findet wieder – wie schon in den letzten Jahren – eine Wallfahrt anlässlich der Heilig-Rock-Tage 2012 in Trier im überlieferten römischen Ritus statt.

Organisator der Wallfahrt ist die Priesterbruderschaft St. Petrus, Organisator vor Ort ist Pater Klaus Gorges, FSSP.

Freitag, 20. April 2012
16.30 Uhr Andacht am Apostelgrab in der Basilika St. Matthias

Samstag, 21. April 2012
10.00 Uhr Pontifikalamt in St. Maximin mit S.Em. Kardinal Walter Brandmüller und dem liturgischen Dienst der Priesterbruderschaft St. Petrus, FSSP.
anschließend:
feierliche Prozession mit Kardinal Brandmüller zum »Heiligen Rock« im Trierer Dom
am Nachmittag:
Vesper mit Sakramentsandacht in St. Maximin

Sonntag, 22. April 2012
7.00 und 8.00 Uhr Frühmessen in St. Maximin
9.30 Uhr Statio in St. Paulin mit anschließender Prozession nach St. Maximin (ca. 150 m)
10.00 Uhr Levitiertes Hochamt in St. MaximinJ

* * *

Buchbesprechung

Ramm, Martin (Hg./Üb.)
Diurnale Romanum. Die Horen des Römischen Breviers gemäß dem am 25. Juli 1960 von Papst Johannes XXIII. approbierten Codex Rubricarum – mit Ausnahme der Matutin – lateinisch und deutsch

Thalwil 2011.
ISBN 978-3-9523832-0-9 (ohne Reißverschluß)
EUR 60,00; sFr 70,00.

ISBN 978-3- 9523832-1-6 (mit Reißverschluß)
EUR 70,00; sFr 80,00.

Bezugsadressen:

Priesterseminar St. Petrus
Kirchstr. 16
D-88145 Opfenbach
0049-8385-9221-0
www.introibo.net

Priesterbruderschaft St. Petrus
Ludretikonerstrasse 3
CH-8800 Thalwil
0041-44-772 39 33
post@fssp.eu

Haben Sie schon den »Ramm«?
Das Ereignis: Der »Schott« hat einen Bruder bekommen! Es ist das zweisprachige Römische Brevier für die Tageshoren, das P. Martin Ramm von der Petrusbruderschaft jetzt herausgebracht hat.

Latein und doch verstehen?
Der Schott ist für jeden, der die überlieferte Liturgie liebt und schätzt, ein vertrauter Begriff. In ihm findet er das gesamte Römische Meßbuch lateinisch und deutsch. Wenn der Beter den Schott mit in die heilige Messe nimmt, wird er für ihn – man verzeihe den profanen Ausdruck – zu einer Simultanan-

lage. Der Gläubige erlebt die hohe Sakralität der lateinischen Kultsprache, die bei der überlieferten Messe voll und ganz gewahrt bleibt, und vermag doch gleichzeitig den heiligen Texten mit Verständnis zu folgen, auch wenn er diese Sprache nicht beherrscht. Außerdem kann er sich zuhause betend-meditierend in die reichen Texte des überlieferten Meßbuchs vertiefen und immer mehr in der geistlichen Atmosphäre dieser Messe leben.

Breviergebet auch für die Gläubigen?
Nun kennt die heilige Liturgie aber außer der Messe auch das Stundengebet zur Heiligung der Tages- und Nachtzeiten. Es ist das Brevier, das von Priestern und Ordensleuten verrichtet wird, aber nicht als ihr Privatgebet, sondern als liturgisches Gebet der Kirche. Teile dieses Stundengebetes wurden immer öffentlich gehalten und die Gläubigen dazu eingeladen. – In weiten Teilen der romanischen Länder ging man – bis etwa 1965 – sonntags am Morgen zur Messe und am Nachmittag in die Vesper – die natürlich lateinisch gesungen wurde. – In Deutschland wurde diese Vesper in der Aufklärungszeit durch die sonntägliche Andacht verdrängt, blieb aber doch an den Hochfesten erhalten. In den Diözesangesangbüchern einiger Diözesen in deutschen Landen fand sich deshalb auch die Vesper für die Sonn- und die höchsten Feiertage lateinisch-deutsch, manchmal auch die Komplet. – In der Geschichte der Missionierung von Südamerika erwarben sich die Jesuiten das nicht geringe Verdienst, Teile des Stundengebetes in feierlichster Form in die Gemeindepastoral einzuführen und so populär zu machen. In Paraguay etwa geschah das mitten im Urwald! – In Bolivien, das ich aus eigener Anschauung kenne, waren bestimmte Teile des Stundengebetes sehr populär und wurden vom Volk überaus geschätzt. Einmal war es das Totenoffizium, von dem oft eine Nokturn vor dem Requiem rezitiert oder gesungen wurde. Die Totenvesper wurde sogar häufig auf dem Friedhof an den Gräbern gehalten. Die Gläubigen erbaten diese Teile des Totenoffiziums für ihre Verstorbenen und gaben auch ein Almosen dafür, ähnlich einem Meßstipendium. Dann gab es hier und dort die Sonntagsvesper. Die Titelfeste von Kirchen und Pfarreien aber begannen überall mit der feierlichen Ersten Vesper am Vorabend, an der die gesamte Pfarrgemeinde teilnahm. Sehr frequentiert waren auch die Trauermetten an Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag. Selbst auf dem Land hatte jede Kirche, wo ein Pfarrer war, in ihrem Inventar den Leuchter mit den 15 Kerzen für die Feier dieser Düsteren Metten (Tinieblas), bei denen die Pfarrkirche an den drei Tagen mit Menschen gefüllt war. Daß alle diese Offizien in lateinischer Sprache gehalten wurden, stand ihrer Popularität und dem Zuspruch, den sie hatten, in keiner Weise im Wege. Aber all das verschwand nach 1965. – Diese Einzelheiten bringe ich deshalb, weil immer wieder fälschlicherweise geglaubt wird, das Brevier enthalte ein bloßes Priestergebet. In früheren Zeiten war die Teilnahme der Gläubigen am Stundengebet größer als heute.

Was ist ein Diurnale?
Das Stundengebet heiligt den Tag und die Nacht. Das Gebet der Nacht nennt man die Matutin, deutsch die Mette oder auch die Metten[1]. Für die Lehrer des geistlichen Lebens galt seit dem heiligen Benedikt für dieses Nachtoffizium der immer wieder zitierte Vers aus Psalm 118: *Mitten in der Nacht erhebe ich mich, um dich zu preisen.* (Ps. 118,62). Die heiligen Stunden des Tages aber sind die Laudes, die Prim, die Terz, die Sext, die Non, die Vesper und die Komplet. Die klassische geistliche Literatur begründet diese sieben Horen mit einem anderen Vers aus demselben Psalm: *Siebenmal am Tag singe ich dein Lob.* (Ps 118,164). Die Texte die-

1 Im deutschen Sprachgebrauch hat sich bei der Christmette dieser Ausdruck verlagert auf die Messe der Weihnachtsnacht, was nicht ganz korrekt ist. An sich ist damit das Stundengebet gemeint, das vor dieser Messe gesungen wird.

ser sieben heiligen Gebetszeiten bietet das nunmehr erschienene Diurnale in lateinisch-deutscher Form für das ganze Jahr. So ist das Diurnale ein wahres Gegenstück zum Schott, der die Meßtexte enthält.

Welches sind die Leitlinien der deutschen Übersetzung?

Die deutsche Übersetzung ist nicht das eigentliche Ziel dieses Diurnale, sondern der lateinische Text, zu dem die Übersetzung hinführen will. Sie folgt deshalb dem lateinischen Wortlaut so genau wie möglich. Ausdrücklich verzichtet Ramm auf eine glatte und allzu flüssige Wiedergabe. Nein, möglichst wörtlich! Es ist dies dasselbe Übersetzungsprinzip, dem auch der bekannte Denzinger[2] in den zweisprachigen Auflagen seit 1991 folgt, wo es heißt: *Das Ziel war nicht, einen glatten, gut lesbaren deutschen Text zu erstellen, sondern eine Übersetzung, die den Originaltext, auch für jene, die keine vertieften griechischen und lateinischen Sprachkenntnisse besitzen, verstehbar und interpretierbar macht. … Es sollte ein Text entstehen, der auf Schritt und Tritt seine Dienstfunktion am Originaltext verrät …*[3] – Man vergleiche auch die verdienstvolle Übertragung des Neuen Testamentes durch Ernst Dietzfelbinger, die noch einen Schritt weiter geht zur Interlinearübersetzung: Wort für Wort nach dem griechischen Text[4]. Dietzfelbinger verzichtet dadurch sogar auf die deutsche Wortstellung im Satz. – Nicht unerwähnt bleibe die lang erwartete, vor zwei Jahren erschienene, sehr hilfreiche deutsche Übersetzung des griechischen Alten Testaments, die unter dem Titel Septuaginta Deutsch das ganze AT nach dem Prinzip überträgt, dem auch Ramm folgt[5]. Im Abschnitt *Leitlinien der Übersetzung* heißt es (Seite XX): *Im Konfliktfall hat … eine philologisch exakte Übersetzung Vorrang vor einer flüssig lesbaren Übersetzung in heutiges Deutsch.* – Ich verweise deshalb so ausführlich auf Denzinger, Dietzfelbinger und Septuaginta Deutsch, um das Anliegen von Ramm deutlich zu machen und gegen mögliche Kritiker nachdrücklich zu verteidigen. Damit sind wir bei der nächsten Frage.

Kann man auch nur den deutschen Text als solchen benutzen?

Um es gleich zu sagen: Obwohl es sich um eine sehr wörtliche Übersetzung handelt, ist der deutsche Text doch auch »betbar«[6]. Es ist Ramm gelungen, eine Übersetzung zu erarbeiten, die zum lateinischen Text hinführt und doch auch noch verstehbar und vollziehbar ist für jemand, der die lateinische Sprache nicht beherrscht. Man sollte nur wissen und immer im Auge behalten, was das Ziel dieser Übersetzung ist, genauso wie wenn jemand den Denzinger auf deutsch oder die Septuaginta-Deutsch liest. So wird man bestimmte Wendungen verstehen und akzeptieren, weil es einfach eine Hilfsübersetzung ist. Bei den Hymnen zeigt Ramm, daß er sein Vorhaben konsequent gemeistert hat. Er traf die gute Entscheidung, die Hymnen nicht als deutsche Hymnen zu imitieren, sondern die einzelnen Strophen in einfacher Prosa zu übersetzen.

2 Denzinger/Hünermann | *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch*, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien 381999.

3 So in der 38. Aufl., Seite 6f, Hervorhebungen von mir.

4 Dietzfelbinger, Ernst (Übers.) | *Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch*, Neuhausen-Stuttgart [3]1989.

5 Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin (Hgg.) | *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.

6 Ich übernehme das Wort, das etwas schmunzeln läßt, aus der Einleitung von Ramm (S. viii).

Dies ist bei den Hymnen stets die beste Hilfe, das nicht leichte Latein eines poetischen Textes zu entschlüsseln. Selbst im Extremfall der Hymnen kann die deutsche Prosafassung betend vollzogen werden.

Wie können Laien dieses Diurnale mit geistlichem Gewinn benutzen?
In den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts brachte Schenk in zwei Bänden sein *Deutsches Brevier*[7] heraus, das eine Übersetzung des gesamten Römischen Breviers darstellte, allerdings nur deutsch ohne den lateinischen Text. Seit Schenk hat sich bis heute nie mehr eine solche Chance für den Laien ergeben, sich mit dem überlieferten *Breviarium Romanum* vertraut zu machen, wie es durch Ramm jetzt geschieht[8]. Hier einige Anregungen für Interessierte, wie sie mit dem Brevier umgehen können.

Wer dieses Tagesbrevier in Gebrauch nimmt, sollte sich unbedingt freimachen von der Alternative: Alles oder nichts! Für jemanden, der im Beruf steht, gilt bei realistischer Abschätzung der verfügbaren Zeit: eine, höchstens zwei Horen des Breviers am Tag. Sich nur nicht zuviel vornehmen! Sicher können es an Tagen geistlicher Einkehr und auf Wallfahrten drei oder mehr Horen sein, vielleicht sogar das ganze Tages-offizium. Doch das ist die Ausnahme. Das absolute Minimum wäre allerdings eine Gebetszeit pro Woche. Regelmäßig, täglich oder wöchentlich wenigstens einmal das Brevier betend in den Händen haben, so wächst die Vertrautheit mit diesem vorzüglichen Instrument des Betens. Nie sollte man sagen: Ich muß dieses Stundengebet verrichten, sondern ich darf am überlieferten Beten der Kirche teilhaben.

Zu dieser Regelmäßigkeit muß jeder Beter individuell nach seinen Möglichkeiten hinfinden. Es kann sein, daß der Berufstätige sich fragt: Warum könnte ich nicht morgens die Prim beten, abends die Komplet? Dann sollte er prüfen, ob er das realisieren kann. Ein anderer, der Gott zu Ehren eine Viertelstunde früher aufstehen möchte, nimmt sich vor: morgens die Laudes. Bescheidener könnte aber auch der Vorsatz sein: jeden Sonntag die Vesper; oder jeden Freitagnachmittag die Non zu Ehren der Todesstunde Christi; oder am Samstagabend die Komplet; oder …

Alle Vespern des ganzen Jahres sind in dem Diurnale enthalten. Ist das nicht eine großartige Möglichkeit, dieselbe Vesper an den Hochfesten beten zu können, die früher mit einer so beeindruckenden Feierlichkeit in unseren Pfarrkirchen gehalten wurde?

Für die Priester, die in der Pastoral stehen, ergeben sich neue Fragen und Möglichkeiten. Können wir unsere Gläubigen nicht mit dem neuen Buch in Katechese und Praxis behutsam zum Stundengebet hinführen, wo dies öffentlich gehalten werden kann: vielleicht am Sonntag vor dem Amt die Terz, am Sonntagnachmittag die Vesper, mit jungen Menschen ab und zu die Komplet?

Für den Laien nur deutsch?
Zunächst gibt es für den Laien, der die lateinische Sprache nicht kann, die Möglichkeit, jede Hore nur deutsch zu verrichten. Wir sahen oben, daß die Übersetzung dies durchaus zuläßt. Beim Beten weiß dieser Laie, daß der la-

7 Deutsches Brevier | *Vollständige Übersetzung des Stundengebetes der römischen Kirche, hg. von Johann Schenk, 2 Bde., Regensburg 1937.*

8 Es erschien 1965 nochmals eine einbändige Ausgabe des Schenk (hg. von Morant), die aber unbrauchbar ist, weil sie nicht akzeptable Kürzungen und Streichungen enthält. – Man erkennt das auch deutlich am »Barometer« des antiquarischen Marktes, wo für den alten zweibändigen Schenk zwischen 80 und 170 Euro verlangt werden; den neuen, den gerupften Schenk von 1965 (!) kann man schon für 20 Euro bekommen. Auch Preise sagen bisweilen etwas aus!

teinische liturgische Text links daneben steht und vielleicht – wer weiß es? – jetzt gerade in einer Klosterkirche, in einem Priesterseminar, in einer Gruppe von Priestern oder auch von einem einzelnen Priester rezitiert oder gesungen wird. Diesem liturgischen Geschehen weiß er sich verbunden.

Nehmen wir an, daß jemand, der kein Latein gelernt oder es weitgehend vergessen hat, regelmäßig die Vesper deutsch betet. Warum sollte er nicht nach einiger Zeit dazu übergehen, das *Magnificat* grundsätzlich in lateinischer Sprache zu beten. Er versteht es ja und bald kann er es auswendig. So wird er seinen lateinischen Gebetsschatz um den großen Preisgesang der Muttergottes erweitern. Nichts steht im Weg, daß dieser Beter dann auch den Beginn der Hore, den er deutsch bereits auswendig kann, in Zukunft lateinisch rezitiert: *O Gott, komm mir zu Hilfe.* = *Deus, in adiutorium meum intende* und die folgenden Worte bis zum *Alleluja*. Vielleicht wird er nach einiger Zeit gerne sogar die ganze Hore lateinisch beten, da ihm die Texte deutsch nun geläufig sind.

Hier gibt es für den Gläubigen einen großen Schatz lateinischer Gebetstexte zu entdecken und zu erobern. Ich nenne nur einige wenige (!) Beispiele: aus den Laudes das *Benedictus*, aus der Komplet das *Nunc dimittis*, aus der Sonntagsvesper den Psalm *Dixit Dominus Domino meo*, den Hymnus der Prim *Iam lucis orto sidere,* die marianischen Schlußantiphonen: das *Alma Redemptoris mater*, das *Ave Regina caelorum*, das *Regina caeli, laetare* und – was selbstverständlich ist – das *Salve Regina*.

Wie können Kleriker dieses Diurnale mit geistlichem Gewinn benutzen?
Als Schott im 19. Jahrhundert zum ersten Mal das zweisprachige Meßbuch herausgab, dachte er nicht an den Priester oder den Seminaristen. Er wollte vielmehr den katholischen Laien in den Reichtum der Messe einführen. Heute aber greifen auch Kleriker dankbar zum Schott, um von der deutschen Übersetzung her die heiligen Texte in lateinischer Sprache immer mehr zu erschließen und zu durchdringen. Nun bietet das neue Diurnale für den Kleriker eine weitere gute Möglichkeit, in das liturgische Latein hineinzuwachsen, da ihm häufig die lateinische Sprache schulisch und methodisch völlig unzureichend vermittelt wurde. Der Priester findet im »Ramm« ausnahmslos alle lateinischen Texte, die er für sein Breviergebet von den Laudes bis zur Komplet benötigt. Vor oder nach der lateinisch rezitierten Hore wird er deshalb immer wieder, treu und regelmäßig vom deutschen Text her den lateinischen Wortlaut betend und meditierend einüben.[9] Auf jeden Fall ist es sicher, daß mit dem neuerschienenen liturgischen Werk sich nicht nur ein geistlicher Gewinn erzielen läßt, sondern es auch sehr nützlich ist für die Wieder- oder Neugewinnung lateinischer Sprachfertigkeit.

Kritikpunkte?
Bei einem solchen Wurf, wie er Ramm gelungen ist, fällt es schwer, überhaupt noch Kritik vorzubringen. Nur ein paar Bemerkungen. –

Die Psalmen werden als liturgische Gesänge des *Breviarium Romanum* wiedergegeben. Deshalb ist zu begrüßen, daß die Numerierung der Psalmverse nicht die der Bibelausgaben ist, sondern die der liturgischen Verse. Das Parallellesen von Deutsch und Latein wird so wesentlich erleichtert. Besser und konsequenter noch wäre es gewesen, auch die Interpunktion sowie Großschreibung im Deutschen den lateinischen Versen anzugleichen. Das würde heißen: Wo der lateinische Vers mit einem Punkt endet, tut es auch der deutsche, wo der lateinische Vers mit Großschreibung beginnt, tut es auch der deutsche Vers. Dasselbe gilt für die Strophen der Hymnen. –
Manchmal ist das unbedingte Festhalten am

9 Über die Methodik des Synoptischen Lesens äußere ich mich an anderer Stelle.

Plural im Deutschen nicht angebracht. In der Oration *Dirigere* der Prim wäre besser *leite unser Herz und unseren Leib* als *unsere Herzen und unsere Leiber*. Ebenso wäre im Hymnus der Komplet besser *damit der Leib nicht befleckt werde* als die Pluralform *damit die Leiber nicht befleckt werden*. Hier zieht die deutsche Sprache auch in einer wörtlichen Übersetzung die Einzahl vor. -

Es gibt einige Psalmverse, bei denen man sich eine noch wörtlichere Wiedergabe gewünscht hätte. Ein erstes Beispiel: Auf Seite 255/P heißt es im zweiten Vers von Psalm 100: *Spielen will ich*. Lateinisch: *Psallam*. Warum nicht: *Psalmen*[10] *will ich singen* ? In der zugeordneten Antiphon würde es dann statt der etwas unklaren Formulierung *Dir, Herr, will ich spielen* dem liturgischen Vorgang entsprechend heißen: *Dir, Herr, will ich Psalmen singen*.[11] – Ein weiteres Beispiel: *Dominus regnavit*. In den Sonntagslaudes (58/P) wird das wiedergegeben: *Der Herr ist König*, in den Laudes am Mittwoch (252/P): *Der Herr regiert*. Keine der beiden Übersetzungen ist falsch. Doch warum nicht wörtlicher? Die Septuaginta Deutsch gibt an beiden Stellen den griechischen Text folgendermaßen wieder: *Der Herr ist König geworden*, was haargenau unserem Vulgatatext im Brevier entspricht. Die Perfektform *regnavit* ist in den Laudes als der Auferstehungshore von eminenter liturgischer Bedeutung: In dieser Nacht, heute früh, ist der Mensch Christus Jesus König geworden! [12] –

Der Herausgeber beweist auf allen Seiten des Diurnale sein perfektes technisches Können. Wir danken ihm für das ansprechende Druckbild in schwarz und rot, für die stets geschmackvolle Textgestaltung. Diese Leistungen kämen noch besser zum Tragen, wäre das Papier wenigstens etwas dicker! Warum auch nicht normales Papier? Wenn nötig, könnte doch das Format des Bandes etwas größer sein. Muß der Beter vor Gott mit Minibüchern[13] stehen? Mich berührt es immer eigenartig, wenn jemand vor Gott hintritt mit einem liturgischen Buch, das in einem Reißverschluß steckt! Es wäre auch unbedingt zu wünschen, daß der deutsche Text etwas größer wäre. Interessierte ältere Menschen sind bereits vom Kauf zurückgetreten, weil im deutschen Teil die Buchstaben für sie einfach zu klein sind.-

Die vorgebrachten Kritikpunkte können und wollen in keiner Weise die enorme Leistung verringern, die in dieser Arbeit steckt.

Zwei Desiderate.
Ein Werk zur Ehre Gottes ist gelungen. Was der »Schott« für das Römische Meßbuch, das ist nun der »Ramm« für das Römische Brevier. Wir hoffen, der Herausgeber spürt deutlich, daß er jetzt in der Pflicht steht, mit Mut und

10 Die Anmerkung zu Ps 100,2 in der Septuaginta Deutsch erklärt das Wort *spielen*. Man beachte auch die folgende Fußnote zu Grundl.

11 Vor gut hundert Jahren erschien die Psalmenübersetzung des Benediktiners Beda Grundl, die stark auf den liturgischen Vollzug ausgerichtet ist. Grundl gibt das *psallere* fast immer entweder mit *Psalmen singen* oder einfach mit *lobpreisen* wieder.

12 In einer privaten Übersetzung der liturgischen Vulgatapsalmen für meine Wigratzbader Studenten habe ich mich bei *Dominus regnavit für die Formulierung Der Herr hat das Königtum erlangt entschieden*.

13 Auch die traditionellen Breviere des Dominikanerordens halte ich für zu kleinformatig. Optimal ist das Breviarium Romanum, das in Mecheln bei H. Dessain ca. 1942 erschien. Die Maße sind 12x20 cm. Es ist handlich und stellt doch auch ein wahres und würdiges liturgisches Buch dar.

Gottes Segen an das »Nokturnale«, das gewiß umfangreiche Nachtoffizium heranzugehen. Seit einigen Jahren haben wir bereits die vorbildliche Notenausgabe für den Gesang.

Dem hier besprochenen Diurnale entspricht als Ausgabe für den Gesang das *Antiphonale Romanum*. Auf dem antiquarischen Markt taucht es ab und zu auf und ist sofort wieder verschwunden. Ein Zeichen, das es sehr gesucht ist. Es wäre zu wünschen, daß sich jemand findet, der es neu herausbringt. Mit diesem Desiderat sei die Besprechung des neuen Diurnale abgeschlossen.

RODRIGO H. KAHL

Anschriften einiger Autoren und Übersetzer

Dr. Heinz-Lothar *Barth*
Heerstraße 67
D-53111 Bonn

P. Markus *Christoph* SJM
Schloss Auhof
Auhofstr. 22
A-3372 Blindenmarkt

Prof. Dr. Michael *Fiedrowicz*
Universitätsring 19
D-54296 Trier

Prof. Dr. Walter *Hoeres*
Schönbornstraße 47
D-60431 Frankfurt a. Main

Pfr. Dr. theol. Joseph *Overath*
Postfach 11 27
D-51779 Lindlar

Kantor Krystian *Skoczowski*
Dreimannsgasse 3
D-63667 Schwickartshausen

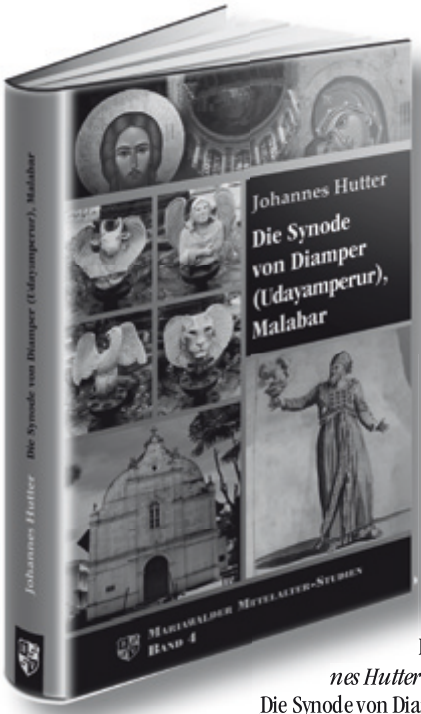
Dr. Michael *Tunger*,
Katschhof 3
D-52062 Aachen

Verehrte Leserschaft,

Im Heft des 3. Quartals 2011 der Una-Voce-Korrespondenz sind in der Kolumne »Hymnarium Suppletivum (Teil 2), Hymni Sacri Qui In Breviario Romano Non Inveniuntur, Compositi ab Ioanne Georgio Bertram« leider etliche Satzfehler (im folgenden *kursiv* gedruckt) aufgetreten. Wir bitten, dieses Mißgeschick zu entschuldigen.

Die Redaktion

Heilige(r)	Seite	Strophe/ Zeile	statt falscher Formulierung	richtige Formulierung
Goretti	275	1/1	*Orosa* effulgens calyce involuta	*O rosa* effulgens calyce involuta
	275	1/3	ignis *incesLi* rabidique flammis	ignis *incesti* rabidique flammis
	275	2/2	omne *servasTi* decus, in cruore	omne *servasti* decus, in cruore
	275	4/1	Sancta, dum *nosTrum* regit Asmodaeus	Sancta, dum *nostrum* regit Asmodaeus
	275	5/3	Mütter einst zu *werden, bestimm*t, mit starkem	Mütter einst zu *werden bestimmt*, mit starkem
	275	6/1	Laus sit *Auguslae* Triadi perennis	Laus sit *Augustae* Triadi perennis
Morus	276	1/1	*Humarütatem* cum sapientia	*Humanitatem* cum sapientia
	276	2/1	Inlitterata est plurima *sanetitas*,	Inlitterata est plurima *sanctitas*,
	276	2/4	*cuneta* datur sapere intimeque.	*cuncta* datur sapere intimeque.
	276	5/2	viis ut aequis *Semper* eat Dei,	viis ut aequis *semper* eat Dei,
Anna	277	2/2	Sinceris *preeibus* subveniet Deus,	Sinceris *precibus* subveniet Deus,
	277	3/1	Etsi nil referunt *Sacra volumina*	Etsi nil referunt *Sacra Volumina*
	277	5/3	et nosmet profugos, *inelyta*, protege	et nosmet profugos, *inclyta*, protege
	277	5/4	*suseeptos* gremio tuo!	*susceptos* gremio tuo!
Martha	278	3/3	Namque actioni *praesTat* contemplatio,	Namque actioni *praestat* contemplatio,
Vianney	278	2/2	curate *Semper* unice,	curate *semper* unice,
	278	3/1	Haec *est:* Dei scientia :	Haec *est* Dei scientia
	279	3/2	*modesüa* mirabili	*modestia* mirabili
	279	5/1	Prudentis *esl:* viri suis	Prudentis *est* viri suis
	279	9/1	*Talern* necesse est fervida	*Talem* necesse est fervida
	279	9/4	vanisque *Semper* ictibus.	vanisque *semper* ictibus.
Maximilian	281	Datum	Die 14 *Augusli*	Die 14 *Augusti*
	281	2/5	*Semper* et meis calentem	*semper* et meis calentem
	282	6/1	*Hosüs* interim draconis	*Hostis* interim draconis
Bernardus	284	4/3	tarn minores quam potentes	tam minores quam potentes
	284	5/4	conditoris *tarn* tremenda	conditoris *tam* tremenda
	284	7/2	*Chrisle* Iesu, florem abbatum,	*Christe* Iesu, florem abbatum,
Augustius	285	3/1	Scriptis Arii *dermis*,	Scriptis Arii *destruis*,
Baptista	286	1/1	*Ovos* Angelici pandite nunc chori	*O vos* Angelici pandite nunc chori
		4/2	ori, sit capiti *Semper* honor, quibus	ori, sit capiti *semper* honor, quibus



Johannes Hutter

Die Synode von Diamper (Udayamperur), Malabar

Mariawalder Mittelalter-Studien Band 4

ISBN-10: 3-8107-0106-8
ISBN-13: 978-3-8107-0106-0
Preis: 24,95 EUR
1. Auflage voraussicht. 4. Quartal 2011, Format: 13 x 21 cm; 392 Seiten

In den letzten Jahrzehnten ist die Synode von Diamper Gegenstand einer gleichermaßen breiten wie streithaften Publizistik gewesen. Drei an der päpstlichen Universität Gregoriana bzw. am ›Pontificium Institutum Orientalium Studiorum‹ (PIO) entstandene kirchenrechtliche Dissertationen haben sich im 20. Jhdt. der Frage nach der formalen Gültigkeit der Synode gewidmet und sind zu vollkommen unterschiedlichen Ergebnissen gelangt. – *Die Sammlung der Synodalakten wird von Johannes Hutter hier erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegt.*

Die Synode von Diamper vom 20. bis 26. Juni 1599 war eine Reformsynode für die Christen des ostsyrischen Ritus in Malabar (die indischen ›Thomaschristen‹, deren Kirche sich auf eine Gründung durch den Hl. Apostel Thomas zurückführt), die während der Vakanz des malabarischen Bischofsstuhles vom lateinischen Erzbischof von Goa, Dom Aleixo de Meneses OSA , einberufen und geleitet wurde. Die Gegenstände dieser Synode sind vielfältig: Die Teilnehmer leisteten einen von Meneses vorgelegten Eid, mit welchem sie die gegen Nestorius, Diodor von Tarsos und Theodor von Mopsuestia ausgesprochenen kirchlichen Lehrverurteilungen bekräftigten, den Nestorius zugeschriebenen Irrlehren entsagten, und sich zur Christologie des Konzils von Ephesus bekannten. Weiter erklärten die Synodalteilnehmer eidlich dem Hl. Stuhl in Rom die Obödienz und gelobten, künftig keine Bischöfe anzunehmen, die nicht vom Papst bestellt waren – bis dahin hatte der chaldäische bzw. assyrische Patriarch von Babylon die malabarischen Bischöfe entsandt. Die meisten Dekrete der Synode von Diamper befaßten sich indes mit der Sakramentendisziplin, die an die tridentinische Norm angeglichen werden sollte. Namentlich wurde die bis dahin nicht übliche sakramentale Einzelbeichte eingeführt, ebenso die Firmung und die Letzte Ölung, und es wurde der Priesterzölibat durchgesetzt. Schließlich wurden erstmals die Pfarreien der Diözese umschrieben, und es wurde die Liste der neuernannten Pfarrer publiziert.

In der ausführlichen Einleitung von *Philipp Stenzig* wird detailliert auf die Vorgeschichte des Ereignisses und namentlich auf jene Aspekte eingegangen, die für eine Einordnung von Diamper im Hinblick auf die am meisten diskutierten Probleme unentbehrlich sind. So beinhaltet die – praktisch seit dem 17. Jahrhundert andauernde – Auseinandersetzung etwa die Frage danach, ob die indischen Christen schon vor ihrer 1599 erfolgten unfreiwilligen ›Adoption‹ durch die Portugiesen in einer Kircheneinheit mit Rom standen (dann müßte die Synode als potentiell unbilliger Übergriff der ›Lateiner‹ gelten, die eine legitime Vielfalt der Riten mißachtend, nur das als katholisch gelten lassen wollten, was ihrer eigenen liturgischen und disziplinären Tradition entsprach); oder ob, wie umgekehrt die lusophone Überlieferung betont, das Ereignis von Diamper tatsächlich die Annahme unverzichtbarer Grundbestandteile des katholischen Bekenntnisses durch die Malabaren darstellte, derer sie vorher, bestehenden Papier-Unionen zum Trotz, wirklich entbehrt hatten.

Bernardus-Verlag
in der Verlagsgruppe Mainz

Bestellungen direkt beim Verlag unter *www.bernardus-verlag.de*

Im Buchhandel oder per Fax: 02 41 – 87 55 77

Gerhard B. Winkler,

Monastikon

Erscheint Ende März 2012 im Patrimonium-Verlag

Beiträge zum kulturgeschichtlichen Umfeld des Zisterzienserordens, zu seiner Theologie und Spiritualität.

340 Seiten, Format: 13 x 21 mm.
Erscheint Ende 1. Quartal 2012
Preis: 29,80 EUR

Die 20 Beiträge des Bandes bilden ganz gewiß keine »selbst gefertigte Festschrift« des emeritierten Hochschullehrers und Zisterziensers aus Wilhering Gerhard B. Winkler, die das Herz ausgedienter Gelehrter erfreuen mag. Vielmehr beleuchten sie das Zeitgebundene wie das Überzeitliche des Phänomens Bernhard, seiner Theologie und seiner Geistigkeit in einem gemeinsamen Horizont, nicht in beiläufiger Ansammlung selbstständiger Abhandlungen. G. Winkler macht ein ein geistiges Band sichtbar, das entstehen kann, wenn Spiritualitäts-, Glaubens-, Philosophie-, Kirchen- und Theologiegeschichte, dazu das Studium der Kulturentwicklung und der allgemeinen Historie mit wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Aspekten auf einander abgestimmt werden.

Den vorliegenden Kapiteln liegen in der Mehrzahl Analysen der Schriften Bernhards zugrunde:

- Die »Geradheit« (rectitudo) Bernhards (†1153) und seines älteren Gewährsmanns Anselm (†1109) diente zur Formulierung einer monastischen Rechtfertigungslehre und förderte die Spiritualität des in diesem Leben nie abgeschlossenen »Plus ultra«. – Die Nähe mancher Päpste zu Bernhard von Clairvaux ist unverkennbar. Sie beruht auf der besonderen Wertschätzung der gemeinsamen Quellen von Schrift und Vätertradition, auf geistiger Affinität, etwa in der von Bernhard glänzend beherrschten Kunstprosa (XI).

- In der Gnadenfrage trafen sich Anselm und Bernhard (XII).

- Die Ideale der Reformkanoniker und das der Mönche, die Norberts und die Bernhards, waren in vielem eins und in der gegenseitigen Abgrenzung komplementär (XIII).

- Der Humanist Erasmus von Rotterdam war von der Latinität und dem Charakter Bernhards so beeindruckt, daß er diesen zu den sieben besten Autoren der lateinischen Sprache zählte (XIV).

- Erasmus hielt Bernhard sinnvoll auch für einen professionellen »Theologen« nach seinem Geschmack. Oder war er eben doch nur ein exzellenter Schriftsteller, dem es glückte, erheblich öfter kopiert zu werden als vielen seiner genialen Zeitgenossen? (XV).

- Pater Gerhard Winkler fragt auch, unter welchen Bedingungen noch heute geistliche Prosa im Geiste des Quintilian, Bernhards und des Erasmus entstehen könnte (XVI).

PATRIMONIUM-VERLAG

Patrimonium-Verlag
in der Verlagsgruppe Mainz

Bestellungen direkt beim Verlag unter
www.patrimonium-verlag.de

Im Buchhandel oder
per Fax: 02 41 – 87 55 77