Una Voce
Korrespondenz

Aus gegebenem Anlaß möchten wir Sie noch einmal auf die neue Adresse der UNA VOCE Deutschland e. V. aufmerksam machen: Hasencleverstieg 12, 22967 Tremsbüttel (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.

42. Jahrgang 2. Quartal 2012

Inhalt

Zu diesem Heft
(Redaktion) 101

Die Bilder des Missale Romanum von 1962 (Teil 3)
(Joseph Overath) 103

Der Prozeß Jesu Christi
(Otto Hiltbrunner) 113

Die organische Entwicklung der Liturgie
(Lothar Bleeker) 121

Alte und neue Pax
(Rodrigo Kahl) 145

Der Altardienst von Männern und Jungen
(Martin Bürger) 149

Liturgische Frömmigkeit
(Martin Bürger) 153

Widerspricht die traditionelle lateinische Messe dem Glauben des frühen Christentums? (Teil 3)
(Heinz-Lothar Barth) 159

Christi Blut im Bundeskelch: Für viele vergossen
(Christoph Matthias Hagen) 169

Dokumente · Briefe · Informationen

Kardinal Ranjith: Zeit für Rückkehr zur alten Liturgie 171
Neuer Bischof von Lourdes zelebriert auch altrituell 171
Altgläubige in Amiens haben eine Kirche 172
Nahtoderfahrung 172
Ein neues Benediktinerkloster in Frankreich 172
Usus antiquior auch bei Jesuiten 172
Opus-Dei-Bischof weiht im Alten Ritus 173
Zwei altrituelle Personalpfarreien im Bistum Chur 173
Theologe sieht »Retro-Welle« in katholischer Kirche 173
Die Internationale Föderation Una Voce versteht sich als Verteidigerin
der organischen Integrität der römischen Liturgie 174
»Kommt sicher nach Rom« – Offener Brief von Don Nicola Bux an Msgr. Fellay 174
Rom: Das Institut du Bon Pasteur soll das 2. Vatikanum besser umsetzen 176
Erzbischof Schick begrüßt Einigungsbemühungen mit der Priesterbruderschaft St. Pius X. 177
Tschechien: rasante Zunahme der Zelebrationen im traditionellen Ritus 177
Die Kartause Maria Hain 177
Ein Stück Fundament vom Kreuzgang der Kölner Kartause 182
Buchbesprechung 184

UNA VOCE KORRESPONDENZ
Begründet von Albert Tinz †

Herausgeber: UNA VOCE Deutschland e. V.
Hasencleverstieg 12, 22967 Tremsbüttel

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

Verehrte Leserschaft,

Über verschlungene Wege erreichte uns Anfang des Jahres ein Typoskript des Nestors der Klassischen Philologie, Prof. Dr. Otto Hiltbrunner, der in unserer Zeitschrift bereits 2007 (Heft 5, S.266-269) einen erhellenden Aufsatz zum liturgischen Dauerthema Wandlungsworte veröffentlicht hat: »Für viele – für alle« – es verlohnt, ihn gerade jetzt im Licht des päpstlichen Schreibens an die deutschen Bischöfe vom 14. April noch einmal zur Hand zu nehmen und ihn mit den Gedanken von Christoph M. Hagen Christi Blut im Bundeskelch: Für viele vergossen« in diesem Heft zu betrachten.

Als Prof. Hiltbrunner damals gebeten wurde, weitere Beiträge aus Sicht des Altphilologen für die Una Voce zu verfassen, wagte er angesichts seines bevorstehenden Umzugs ins Altersheim ohne Bibliothek kaum, von diesem Angebot jemals Gebrauch machen zu können. Doch das Unbehagen über einen gravierenden, weit verbreiteten Übersetzungsfehler im Bericht über den Prozeß Jesu bei Matthäus ließ unseren mittlerweile 99jährigen Gelehrten keine Ruhe. Und so griff er erneut zur Feder, um sich mit seinem jüngsten Aufsatz weniger an Fachtheologen zu wenden, sondern vielmehr an Christen, die ihre Bibel nur in Übersetzungen lesen – und dies dürften wohl die meisten sein –, um sie vor einem möglichen Übersetzungsirrtum zu bewahren.

Damit die hohe Kunst des Übersetzens vor Fehlern und Ungenauigkeiten möglichst rein bleibt, haben wir unseren nächsten Artikel »Die organische Entwicklung der Liturgie«, übersetzt aus dem Englischen von Dr. Lothar Bleeker, noch einmal gründlich von Frau Dr. Carena Sangl durchsehen lassen und sind nun zuversichtlich, Ihnen mit diesen Auszügen des in unseren Kreisen geschätzten Gesamtwerkes eine mustergültige Übersetzung vorlegen zu können. Wir danken an dieser Stelle auch ganz herzlich dem Autor, Dr. Alcuin Reid OSB und dem jetzigen Rechteinhaber Ignatius Press unter Federführung von Mrs. Penelope Boldrick für die großzügige Abdruckgenehmigung aus dem Original: The Organic Development of the Liturgy. Saint Michael´s Abbey Press, Farnborough 2004.

Aus Übersetzungen aus dem Englischen gehen auch zwei weitere lesenswerte Artikel über den Altardienst von Männern und die Liturgische Frömmigkeit hervor, die Herr Martin Bürger dankenswerterweise für uns besorgt hat: Im Original handelt es sich um das erste und zweite Positionspapier der Foederatio Internationalis Una Voce über

die Liturgie von 1962; ausgewählte Grundsatzreferate und Verlautbarungen der FIUV sollen auf Anregung zahlreicher Leser unserer UVK auch künftig in Übersetzungen zugänglich gemacht werden (s. auch Seite 174).

Schließlich noch eine Bitte in eigener Sache. Wie Sie wissen, sind wir bestrebt, Ihnen allmählich alle älteren Jahrgänge der UVK in unserem Online-Archiv zum Abruf bereit zu halten (*www.una-voce.de*). Die Chancen, Ihnen die Hefte bis zum Jahr 2000 zeitnah zur Verfügung zu stellen, sind gut; schwieriger sieht es momentan noch mit den Nummern vor 2000 aus, aber auch hier sind wir optimistisch, zumal wir hören, daß in der Vergangenheit hin und wieder einige Abonnenten der früheren Redaktion ihre kompletten Hefte angeboten haben. Da wegen der damaligen administrativen Umbrüche sich keiner mehr so recht dieser freundlichen Angebote annehmen wollte, sind die Dinge bedauerlicherweise in Vergessenheit geraten. Daher richten wir heute noch einmal einen herzlichen Appell an all jene Leser, die bereit sind, sich vielleicht aus Platznot von ihren alten UVK-Beständen zu trennen und sie uns für eine lückenlose Online-Präsentation zu überlassen. Mit bestem Dank im Voraus

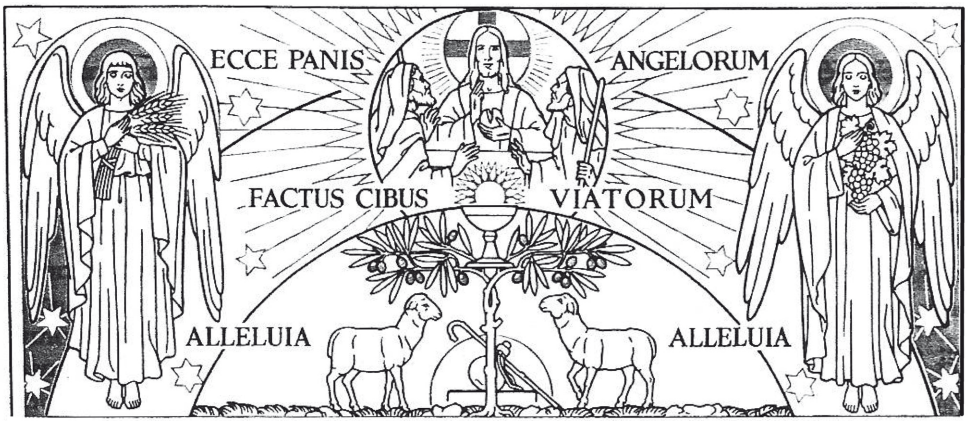
Ihre Redaktion

Die Bilder des Missale Romanum von 1962 (Teil 3)

(Die Hochfeste Fronleichnam und Herz Jesu, Die Apostelfürsten [29. Juni], Hochfeste der Gottesmutter [8. Dezember und 15. August])

von Joseph Overath

Die Hochfeste Fronleichnam und Herz Jesu



Am Donnerstag nach dem Dreifaltigkeitstag feiert die Kirche Fronleichnam.

An diesem Tag steht das allerheiligste Sakrament des Altares im Mittelpunkt frommer Anbetung. Nach der hl. Messe findet die Sakramentsprozession statt.

Das Bild geht auf Verse der Sequenz »Lauda, Sion, Salvatorem« ein: »Ecce Panis Angelorum – Factus cibus viatorum«, gerne übersetzt mit »Sieh, das Brot der Engel Gabe – wird den Pilgern hier zur Labe« (Schott).

Dieses Motto unterteilt das Bild in zwei Ebenen. Die Pilgerschaft deutet sich im unteren Halbkreis an. Dort blüht ein Baum mit reifen Früchten; er dient zugleich als Thron des Kelches. Über dem Kelch zeigt sich die konsekrierte Hostie.

Neben dem Baum stehen Schäfchen, Zeichen der Herde Christi. Stab und Hirtenbeutel zeigen an, wer der Hirte ist – beide sind eingerahmt von einem Feuerkreis.

Der Übrige Raum des Bildes ordnet sich dem himmlischen Bereich zu; rechts und links zeigen Engel Ähren und Reben, als Zeichen von Brot und Wein. Die konsekrierte Hostie der unteren Ebene ragt ins Himmlische hinein, näher hin erreicht sie den Tisch von Emmaus. – Wir erkennen die beiden Emmausjünger und Jesus, der das Brot bricht in der Mitte.

Die Perikope Lk. 24,13-35 schildert den Weg der Jünger mit Jesus, den sie aber nicht erkennen. Sie sind wie mit Blindheit geschlagen (Vers 16). Der Bericht liest sich wie ein Text der hl. Messe »in nuce«. Man erkennt zwei große Teile, den Gottesdienst des Wortes und das eucharistische Opfer. Das Bild erinnert am Fronleichnamstag zu Recht an diese österliche Begegnung des Herrn mit seiner Kirche.

Auf dem Weg nach Emmaus erfüllen sich die Heiligen Schriften des Alten Bundes. Was der Introitus preist, dass Gott sein Volk mit Weizen und mit dem Wasser aus dem Felsen speiste (Psalm 80,17), kann nun als Vor-Bild auf den eucharistischen Herrn hin verstanden werden.

Jesus entschlüsselt den beiden Jüngern die Hl. Schrift, da er ihnen erklärt, was in dieser über ihn, den Messias – Christus, gesagt ist.

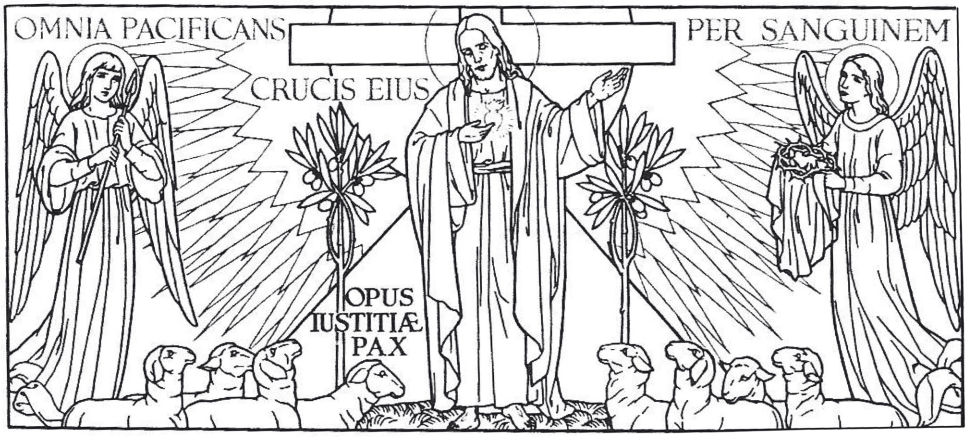
In Emmaus folgt auf den »Wortgottesdienst« dann das eucharistische Opfer. Er nimmt dort das Brot, spricht das Lobgebet und bricht das Brot (Vers 30).

Der hl. Lukas nennt in der Apostelgeschichte 2,46 diese Feier ebenfalls »Brotbrechen«. Indessen darf dieses »Brotbrechen« nicht als einfaches Mahl verstanden werden, sondern schon das »Verteilen« des Brotes zeigt an, dass hier eine klare Verbindung zum Kreuzopfer Christi besteht.

Erst der gekreuzigte und auferstandene Herr verteilt sich als Eucharistie zu allen Zeiten der Kirche als »… cibus viatorum …«.

Die Emmausjünger waren die ersten Pilger, die mit der Kraft dieses Brotes vom Himmel ihr Zeugnis über die Auferstehung ablegen konnten. Das Evangelium (Joh. 6,56.59) stellt klar, dass Brot und Wein das Fleisch und Blut Christi sind.

Wenn die Kirche heute dieses Opfer vergegenwärtigt, dann feiert sie, wie die Oration sagt, ein »… memoriam passionis«. Das ist mehr als bloße »Erinnerung« – wie wir uns gerne zurück erinnern an diesen oder jenen Verstorbenen. Erinnerung muss hier verstanden werden auf dem Hintergrund der kultischen Feier des Passahfestes der Juden. Sie rufen mit diesem Fest das damalige Ereignis ins Heute – ebenso kann der geweihte Priester das Damals in Jerusalem ins Heute bringen. Man kann auch sagen, die Eucharistie ist ein immerwährendes Opfer.



Am Freitag der Woche nach Fronleichnam folgt das Herz Jesu- Hochfest.
Das Missale geht mit seinem Bild nicht auf die Messtexte ein.
Vielmehr zitiert der Bildspruch Vers 20 des Kolosserbriefes (Kap. 1):

> Alles im Himmel und auf Erden
> Wollte er zu Christus führen,
> der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.
>
> (Omnia pacficans per sanguinem crucis eius).

Dieses Friedenstiften betonen die Worte »Opus iustitiae pax« – hier wird der Wahlspruch von Papst Pius XII. zitiert: »Friede ist das Werk der Gerechtigkeit«. War das Bild bereits im Pontifikat Pius XII. entstanden?

Rechts sehen wir einen Engel, der die Dornenkrone Christi trägt. Auf der linken Seite zeigt sich der Engel mit der Lanze. Damit ist auf das Kreuzesopfer hingewiesen.

Die Mitte des Bildes lässt Christus in priesterlichen Gewändern mit dem Kreuz im Hintergrund auf sein geöffnetes Herz hinweisen.

Das Evangelium, Joh. 19,31-37, berichtet über die Öffnung der Seitenwunde Jesu »…et continuo exivit sanguis et aqua« – die Taufe und die Eucharistie entspringen im österlichen Mysterium.

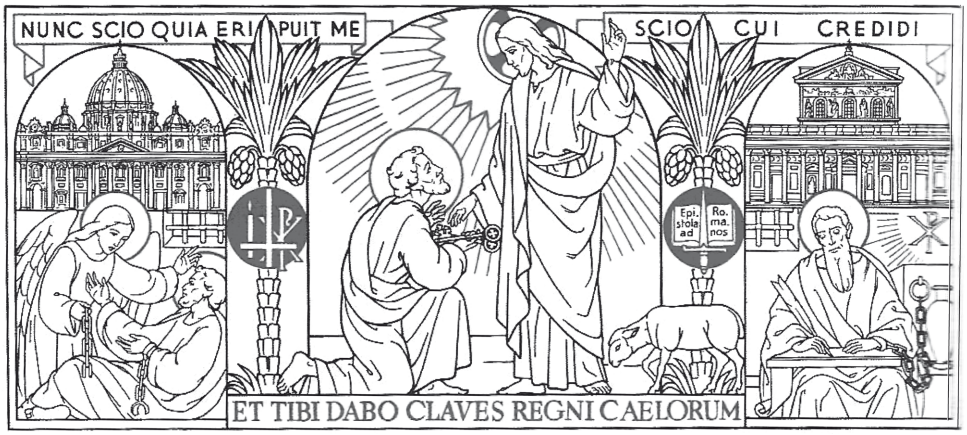
Diesen kirchenbildenden Moment stellt das Bild mittels der Schäfchen dar:

Alle kommen zum Herrn, damit er sie in den Zeiten des Hungers nähre (Introitus, Ps. 32,11).

Denn der Kirche ist der »Geist« Christi am Kreuz geschenkt worden. Der hl. Johannes betont mit Nachdruck, dass Jesus am Kreuz seinen Geist übergibt. Vorher hat er Maria und Johannes als Grundtypen der Kirche bestimmt (Joh. 19,25 ff.).

Die anderen Evangelisten berichten mehr über das Sterben am Kreuz; hingegen der hl. Johannes deutet dieses Geschehen. Das Herz Jesu- Fest ist das letzte der Herrenfeste – nun kann die Kirche sich auf den Weg durch die Jahreszeiten machen, gestärkt mit den Sakramenten des österlichen Hirten Christus.

Die Apostelfürsten (29.Juni)



Unser Bild verbindet die hl. Apostel Petrus und Paulus mit der Stadt Rom. Zu sehen ist auf der linken Seite der Petersdom; rechts zeigt sich die Fassade der Kirche St. Paul vor den Mauern. Damit wird deutlich, dass beide Apostel die Gründer der Kirche Roms sind.

Das Bildprogramm bezieht sich nicht nur auf den Introitus des 29.Juni, sondern auch auf den Eingangsvers des nächsten Tages, der dem Gedächtnis des hl. Paulus geweiht ist.

Links über dem Petersdom lesen wir die Worte »Nunc scio quia eripuit me«. Diese sind der Apostelgeschichte entnommen (12,11). Unter der Darstellung des Petersdomes ist die betreffende Szene gezeichnet. Der Engel des Herrn löst dem Apostel die Ketten und Petrus kann aus dem Gefängnis des Herodes entkommen. Der Introitus erinnert an die Worte des hl. Petrus, der Gott preist, weil er den Engel gesandt hat.

Rechts oben – über St. Paul vor den Mauern – zeigen sich die Worte »Scio cui credidi« und verweisen uns auf den Introitus des 30.Juni. Hier handelt es sich um Worte aus dem 2. Timotheusbrief (1,12). Der Völkerapostel Paulus schreibt diesen Brief aus dem Gefängnis an seinen Schüler Timotheus. Vers 12 lautet: »Darum muss ich auch dies alles erdulden, aber ich schäme mich nicht, denn ich weiß, wem ich Glauben geschenkt habe, und ich bin überzeugt, dass er die Macht hat, das mir anvertraute Gut bis zu jenem Tag zu bewahren«.

Der mit Ketten gefesselte Apostel wird schreibend dargestellt – er sitzt gleichsam im Vorhof seiner Grabeskirche in Rom.

Sowohl Petrus als auch Paulus werden vorgestellt als Heilige, die durch das Leiden für Christus hindurch zur ewigen Glorie gekommen sind. Beide Bilder zeigen im Vordergrund das Leid – im Intergrund dann als Zeichen ihres himmlischen Lohnes ihre Grabeskirchen in Rom.

Insoweit wird das Bild dem Fest beider Apostelfürsten gerecht. Nun ist natürlich der Gedanke an Rom bei einem Gläubigen zunächst mit dem Nachfolger des hl. Petrus, dem Papst, verbunden.

Die Messtexte des 29. Juni gehen mehr auf den hl. Petrus ein; so erzählt die Lesung die Befreiungsgeschichte des Apostels (Apg. 12,1-11) und das Evangelium berichtet über die Schlüsselverleihung Jesu an seinen »Felsenmann«, Petrus (Mt. 16,13-19).

Erst in der hl. Messe am 30.Juni gibt es dann die Lesung aus einem Paulusbrief, Gal. 1,11-20.

Die Einheit des Festes zeigt sich in der Mitte des Bildes. Zwischen zwei Palmen verleiht der Herr dem Petrus die Schlüssel des Himmelreiches. Rechts ist die Palme geschmückt mit einem Buch; der Titel sagt »Epistola ad Romanos«. Die römische Kirche verdankt ihre »Theologie« ganz entscheidend dem Völkerapostel Paulus und der Römerbrief ist ein Zeichen auch für die Einheit der beiden Apostel. Sie haben durch verschiedene Charismen der Kirche Roms gedient. Der hl. Paulus mehr als Theologe und Verfasser der Lehrschreiben – der hl. Petrus mehr als jemand, der die konkrete Leitung der Kirche übernimmt.

In der Messliturgie des 29.Juni erklingt gleich dreimal der entscheidende Satz der Schlüsselverleihung: »Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche gründen« (Mt. 16,18).

Dieser Vers erklingt im Graduale, dann im Evangelium und auch in der Communio. Die bildliche Darstellung der Schlüsselübergabe wird kommentiert: »Et tibi dabo claves regni caelorum«, d.h. durch die Übergabe des Schlüssels erhalten Petrus und seine Nachfolger die höchste Vollmacht in der Kirche.

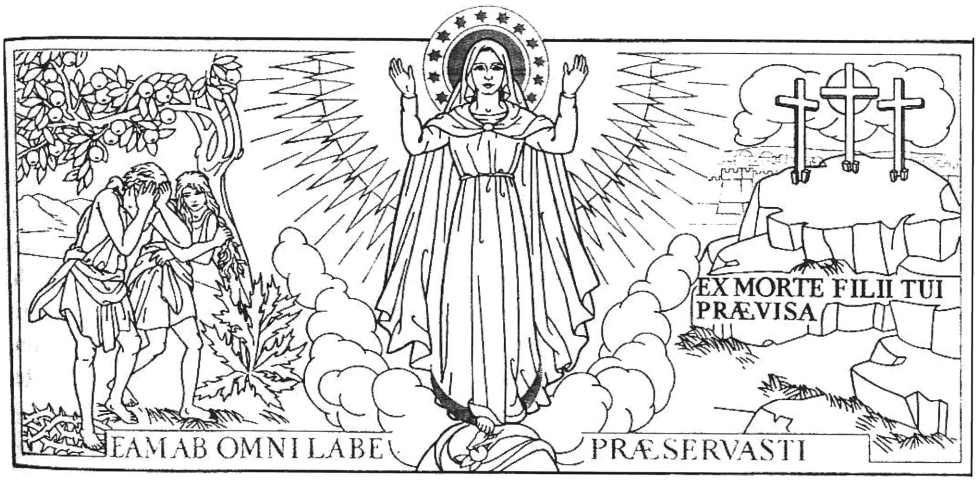
Ein Detail dürfen wir nicht übersehen. Die Initiale des Introitus am 29.Juni ist der Buchstabe »N«. Hier wird noch einmal die Bedeutung beider Apostel für Rom dargestellt. Sowohl Ketten sind zu sehen, als auch das Kreuz.

Im Vesperhymnus hören wir:

Mundi magister et caeli ianitor,
Romae parentes arbitrique gentium
Per ense ille, hic per cruci victor necem
Vitae senatum laureate possident.

Der Völkerlehrer und des Himmelspförtners sind
Roms Stammväter und richten den gesamten Erdkreis.
Der eine starb durchs Schwert, der andere besiegt
Den Tod durch das Kreuz.
Nun sind sie gekrönt im himmlischen Senat.

Hochfeste der Gottesmutter (8.Dezember und 15.August)



Das Bild zum Hochfest der unbefleckt empfangenen Gottesmutter Maria führt uns im Geiste in die Grabeskirche von Jerusalem. Unter dem Felsen Golgata mit dem Ort der Kreuzigung des neuen Adam – Christus – verehren die Pilger das Grab des alten Adam, der mit Eva aus dem Paradies vertrieben wurde.

Links zeigt unser Missale die Vertreibung aus dem Paradies. Eva und Adam lassen die Früchte des Paradieses hinter sich und nun rahmen Dornen und Disteln ihren weiteren Weg. Rechts dann der Golgatafelsen vor der Stadt Jerusalem.

Die Mitte des Bildes ist beherrscht von einer Maria orans, einer Gottesmutter, die die Hände zum Gebet hält. Ihr Heiligenschein zeigt zwölf Sterne. Maria steht auf der Mondsichel, darunter die Weltkugel mit der Schlange. Um das Bild zu deuten, zeigen sich Worte aus der Oration des Hochfestes: Im Hinblick auf den Tod Christi wurde Maria vor aller Schuld bewahrt.

Maria ist durch ihre Freiheit von aller Erbsünde und den übrigen Sünden der allein würdige Sitz für den Erlöser Jesus Christus. Sie ist »…gratia plena…«, wie das Evangelium zeigt (Lk. 1,26-28). Mit den Worten des Hohenliedes kann das Graduale sie nennen

»…tota pulchra…« (4,7) »…et macula originalis non est in te«, sie ist ohne Erbschuld. Man darf ein Wortspiel anfügen: Maria ist ganz Original das Geschöpf wie der Schöpfer uns entworfen hatte.

Die alte Eva und der alte Adam hatten die sündenlos- paradiesische Originalität durch die Sünde gelöst – von den Stammeltern geht auf alle Menschen die Sünde über, die Erbschuld, die Urschuld.

Die Darstellung der Madonna ist inspiriert vom 12.Kapitel der Johannes- Apokalypse. Dort erscheint eine Frau am Himmel, den Mond unter ihren Füßen, auf dem Kopf eine Krone mit zwölf Sternen. Diese Frau hat einen Sohn – und ein Drache schickt sich an, gegen Mutter und Kind zu kämpfen. Man kann in der Frau entweder das Volk Gottes sehen oder auch dieses Volk Gottes erkennen insoweit es von Maria personifiziert ist. Das Kind ist dann der Sohn Gottes: der Drache der Gegenspieler Gottes, der Satan.

Maria – Kirche hat durch ihren Sohn den Drachen getötet. Sie steht deswegen als Siegerin auf dem zertretenen Kopf der teuflischen Schlange. Der biblische Hintergrund findet sich im »Protoevangelium«, Gen. 3,15. Feindschaft ist nun zwischen der Frau und der Schlange – der Spross der Frau wird dem Teufel das Haupt spalten – mit den Kirchenvätern darf man hier ein erstes Aufleuchten des erlösenden Heils Christi erkennen.

Natürlich ist Gott der Ersthandelnde und nicht etwa ein Mensch, auch nicht Maria. Die Worte rechts unter dem Golgatafelsen machen dies deutlich: Maria ist rein von Sünden im Hinblick auf den Tod des Jesus von Nazareth – der Tod Christi steht in der Liebesgeschichte Gottes mit uns Menschen als Höhepunkt der göttlichen Liebe und er löst uns aus den Fesseln der Sünde.

Maria wird nun zur neuen Eva; sie wendet den Namen Evas, wie der Hymnus »Ave stella maris« singt:

Sumens illud Ave	Ave, Mutter, wende
Gabrielis ore	Evas Namen und sende
Funda nos in pace	Gnade für die Sünde,
Mutans Hevae nomen!	Uns in Frieden gründe!

Mit dem »Ave« tritt die Verkündigung an Maria ins Gedächtnis. Maria überwindet allen Hochmut der Menschheit, da sie demütig Gott Gehorsam leistet und als »ancilla Domini« ihr »Fiat« spricht. Nun ist der Name »EVA« gewendet in »AVE«.

Bei der Betrachtung des Bildes gehen die Gedanken zum Hymnus »Praeclara custos virginum« der Matutin des Hochfestes. Dort ist zusammengefasst, was das Festgeheimnis für uns Gläubige bedeutet. Mit Worten aus dem Hohelied rühmt der Hymnus Maria:

Inter rubeta lilium	Du Lilie im Dornenwald,
Columba formosissima	Du Taube herrlichster Gestalt,

Virga e radice germinans
Nostro medelam vulneri!

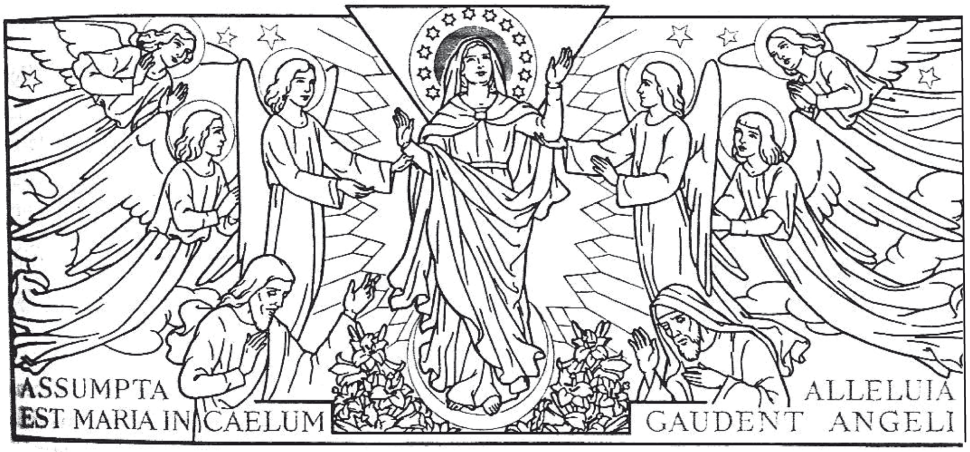
Du Zweig, von der zu uns kam,
Der alle unsere Wunden nahm!

Turris draconi impervia
Amica stella naufragis
Tuere nos a fraudibus
Tuaque luce dirigis!

Vom Drachen nicht bezwungener Turm,
Du milder Stern im Meeressturm,
lass Satans List uns schaden nicht,
Geleite uns mit deinem Licht!

Auf unserem Bild gehen die Stammeltern den mühsamen Weg durch Dornen und Disteln – mit Maria kommen wir durch alle Stürme und Widrigkeiten des Lebens im himmlischen Jerusalem an.

Sie hat uns den neuen Adam geboren.



Das zweite Marienfest bezieht sich auf deren Aufnahme mit Leib und Seele in den Himmel und fällt auf den 15.August. Maria gehört nun zur triumphierenden Kirche – das unterstreicht der Satz: »Assumpta est Maria in caelum – gaudent angeli, Alleluja«. Es ist der Alleluja- Vers des Hochfestes. Die Freude der Engel ist Thema des Bildes. Engel nehmen den größten Raum auf ihm ein. In der Mitte sehen wir die Gottesmutter, Sie ist wie beim letzten Bild nach Apokalypse Kap. 12 dargestellt, d.h. mit dem Nimbus und zwölf Sternen; sie steht auf dem Halbmond. Ihr Haupt reicht in den »Ort« Gottes – dies unterstreicht das Dreieck der göttlichen Trinität.

Sie entsteigt einem Feld von Lilien. Daneben stehen zwei Apostel. Den übrigen Raum nehmen die himmlischen Heerscharen ein, die voller Freude über den Heimgang Mariens zum göttlichen Sohn sind.

Der Bezug des Bildes zur Liturgie ist deutlich. Als Introitus singt die Kirche Offb. 12,1: Maria ist das große Zeichen, das sich allen Gläubigen zeigt. Während Kap. 12 in der Johannes- Offenbarung auch den Kampf ums Gottesreich schildert, steht hier das »Signum magnum« als Hoffnung und Sieg vor Augen.

Der sel. Papst Johannes XXIII., der Herausgeber des Messbuches, hat in seinem »Geistlichen Tagebuch« auch über das Rosenkranzgesätz zum Festgeheimnis meditiert und erinnert seine Leser daran, die Aufnahme Mariens in den Himmel als Anlass zu nehmen, über das eigene Sterben nachzudenken.

Infolge der Erbsünde müssen wir sterben. Wir sinken in den Staub der Erde. Wir werden verwesen und zugleich die Auferstehung des Fleisches erwarten. Unsere »arme Seele« ist dann ihres Leibes beraubt und sehnt sich nach der Auferstehung am Jüngsten Tag.

Maria steht nicht unter der Erbsünde und so musste sie nicht ins Fegefeuer. Aus ihr war durch das Wirken des Gottesgeistes der ewige Sohn Gottes zur Welt gekommen.

Maria wird nicht zu »Staub und Asche«, sondern sie wird zur Leuchte; zur Wegweiserin für alle Sünder auf ihrem Weg zur letzten Vollendung.

Sie ist das »Signum magnum« – die »verlorenen Kinder Evas« (Salve Regina) dürfen erhobenen Hauptes ihren Weg mit der Kirche durch die Zeit gehen.

Wenn es im Introitus heißt, die Kirche möge dem Herrn ein neues Lied singen, da er Wundertaten vollbrachte (vgl. Ps. 97,1), dann bezieht sich das zuerst auf die Gottesmutter, dann aber auch auf die gesamte Kirche.

Die Fleischwerdung Christi in Maria, der Jungfrau, war das zentrale Wunderbare am Tun des gütigen Gottes. Maria – im Dialog mit dem Erzengel Gabriel – versteht zunächst nicht, was geschieht. Der Engel antwortet ihr »…nicht wird kraftlos sein jedes Wort, das von Gott kommt« (Lk. 1,37 grie.).

Gottes Wort hat Kraft! Maria ist die neue Schöpfung und ihre Erhebung in den Himmel ist das »Signum Magnum« für alle, die ihr »Fiat« zu Christus sprechen.

Die »Postcommunio« des Hochfestes bittet darum, dass die Kirche zur Herrlichkeit der Auferstehung geführt werden möge – auf die Fürsprache der in den Himmel aufgenommenen Gottesmutter.

Der Prozeß Jesu Christi

von Otto Hiltbrunner

1. Wie übersetzen?

Der Wunsch, in einem leicht eingänglichen Stil ohne sprachliche Anstöße zu schreiben, kann Übersetzer zu Freiheiten verleiten, die den Sinn des übersetzten Textes verfehlen. Der Bericht über den Prozeß, in dem Jesus zum Tode verurteilt wurde, liegt uns in den vier Evangelien in griechischer Sprache vor. Deren wortgetreue Übersetzung legt die erschütternden Irrwege des Jesusprozesses bloß, zu denen verblendete Menschen fähig sind. Streng wissenschaftlich kann der Einwand erhoben werden, daß wir für die Prozeßsprache kein Zeugnis haben. Noch weniger gibt es ein fortlaufendes Verhandlungsprotokoll. Die Evangelisten kennen überlieferte Höhepunkte und Wechselreden, die sie so anordnen, wie sie sich den Ablauf vorstellen. Vor dem Hohepriester und dem Ältestenrat (Synedrion) wurde vermutlich verhandelt in der aramäischen Umgangssprache jener Zeit, nicht in der Sakralsprache des alttestamentlichen Hebräisch. Vor Pilatus ist das Verfahren gewiß nicht in lateinischer Sprache geführt worden. In den Osten geschickte römische Beamte hatten in diesem Jahrhundert so viel Griechischkenntnisse, wie sie sie für ihre Amtsführung brauchten. Juden ihrerseits, sofern sie nicht strenggläubig griechische Gymnasien strikt ablehnten, bedienten sich eines Griechischen, das in Form der Koiné (allgemeinen) Weltsprache geworden war. Für die semitischen Sprachen, aus denen manches in diese Koiné transponiert sein kann, fehlt mir die erforderliche Kompetenz; mögen sich Gelehrtere dieses Untergrundes annehmen. Das, was wir wirklich haben, den griechischen Text der Evangelien, vermittelt uns ein Bild, das in wesentlichen Zügen den Charakter von Wahrheit hat und Bestand beansprucht.

Genauigkeit ist vor Gericht von größter Bedeutung, und der Übersetzer muß sich hüten vor einfachen Formulierungen. Zwar rät Jesus (Mt 5,37): Eure Rede sei »Ja, ja«, »Nein, nein«; alles, was darüber hinausgeht, das kommt vom Bösen. Wenn aber die Frage des Hohepriesters lautet: »Ich nehme dich unter Eid bei dem lebendigen Gott, sage uns, ob du der Gesalbte (Messias) bist, der Sohn Gottes«, dann ist die Antwort mit einem allgemeinen Ja oder Nein ungenügend.

Denn unter irdisch-politisch denkenden Juden herrscht die Vorstellung von einem Messias, der als »Sohn Davids« dessen irdisches Reich wiederbringt, siegreicher Anführer eines Aufstands gegen Rom. Sogar die Jünger Jesu können sich nur schwer lösen von

allzu irdischen Vorstellungen, die sie analog ins jenseitige Gottesreich übertragen. Der Meister stellt das in abmahnenden Gegenreden richtig. Sie fragen, wer der Größere sein werde im Himmelreich (Mt 18, 1-3. Mk 9,34 f.Lk 9, 46 f. 22,24f.). Die beiden Zebedäussöhne lassen ihre Mutter bei Jesus um Ministersitze bitten (Mt 20-28. Mk 10,37). Petrus fragt nach dem Lohn im Himmel für den auf Erden geleisteten Verzicht (Mt 19,27-30). Solchen Erwartungen steht die Wahrheit entgegen, daß der Messias von Gott ausgeht, all denen, die hoffend an ihn glauben, die kostbarste überirdische Gabe zu schenken, ein Leben nicht zeitlich auf Erden, sondern in der zeitlosen Ewigkeit.

Ein Ja würde vom Hohepriester ohne weiteres im Sinne seiner Messiasvorstellung aufgenommen: Jesus wäre der politische Führer eines Aufstandes; ein Nein stempelte ihn zum Leugner, die Unterschiedlichkeit der zwei Messiasbilder wäre verwischt. Keiner der Evangelisten hat sich darüber überflüssige Gedanken gemacht, wie Jesus sich ausgedrückt hätte, hätte er Ja sagen wollen. In der juristischen Sprache legte man Wert darauf, daß klar war, wer für die Aussage als Urheber (auctor) einstand und Gewähr (auctoritas) leistete. Daher kein anonymes Ja, sondern lateinisch aio (ich bejahe), nego (ich verneine). Griechisch wäre bejahendes homologeo (ich stimme zu) falsch gewesen, weil der erste Wortteil homo – (gleich) gerade die konträre Verschiedenheit im Verständnis des Messiasbegriffs verleugnet hätte. Falsch wäre aber auch aparnéomai (ich verneine), weil damit auch die wahre Vorstellung des rein geistigen Reiches Gottes mit verneint würde.

2. Gegen Mißverständnisse

Jesus hat in seinen Reden Rücksicht genommen auf die Zwiespältigkeit der Vorstellungen bei seinen Zuhörern, glaubensoffenen einerseits und in Gesetzesfrömmigkeit erstarrten Pharisäern und Schriftgelehrten andererseits. Er selbst spricht von sich stets als dem Sohn des Menschen, da er doch nach dem Willen Gottes durch die Geburt aus dem Menschen Maria Mensch geworden ist, um das Los der zum Reiche Gottes gerufenen Menschen voll und ganz von Anfang bis zum Ende zu teilen. Wenn er Sohn Gottes genannt wird, widerspricht er nicht; aber die Behauptung, er selbst habe sich Gottes Sohn genannt, ist ungenau. Wenn er sagen wollte, daß der Menschensohn zugleich Sohn Gottes sei, hat er das Verhältnis umschreibend zum Ausdruck gebracht und das Schlagwort »Gottessohn« umgangen. Seine Jünger erkennen ihn als den Messias und Gottessohn, aber er verbietet ihnen, davon öffentlich zu sprechen (Mt 16,20. Lk 9,22).

Eine Ausnahme macht er bei der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,25f.). Als sie vom erwarteten Kommen des Messias spricht, gibt er sich ihr zu erkennen: Ich bin es, der mit dir redet. Er tut es, weil die Samariter das Ideal eines wiedererstehenden irdi-

schen Judenstaates nicht teilen. Ähnliches sagt er zu dem geheilten Blindgeborenen (Joh 9,35-41), der aus der Erfahrung des an ihm vollbrachten Heilungswunders den Pharisäern, welche die Gottessohnschaft abstreiten, widersprochen hat. Jesus fragt ihn, ob er an den Menschensohn glaube, und sagt: Du hast ihn gesehen; es ist der, der mit dir redet.

Die Bezeichnungen »Menschensohn« und »Gottessohn« werden vertauscht und oft gleichgesetzt. Nicht immer wird die Vertauschung mißbraucht, um Jesus der Anmaßung und Gotteslästerung zu bezichtigen. Statt sich Sohn Gottes zu nennen, verweist Jesus immer wieder auf die von ihm gewirkten Wunder, so wie er den vom Täufer Johannes geschickten Fragern antwortet (Mt 11,4) und die Frager auffordert, aus dem, was sie geschehen sehen, selber die entsprechenden Schlüsse zu ziehen; was dann Johannes auch tut (Joh 1,34) und bezeugt: er ist Gottes Sohn. Die Aufforderung der Zweifler, offen zu sagen, ob er der Messias sei, lehnt er ab, weil sie seinen Worten nicht glauben würden, und verweist sie auf die Taten, »die ich im Namen meines Vaters« tue (Joh 10,24.).

Wenn allerdings die auf eine Erneuerung des einstigen Davidstaates Hoffenden ihn mit Gewalt zum König machen wollen, entzieht er sich (Joh 6,15). Daß er beim feierlichen Einzug in Jerusalem als König von Israel bejubelt wird (Joh 12,13ff.), vermag er nicht mehr zu hindern.

Das die Adressaten der Botschaft Jesu trennende Mißverständnis illustriert das Gleichnis der Einladung zum königlichen Gastmahl (Mt 22,2ff. Lk 14,16 ff.). Den zunächst eingeladenen Juden waren ihre nächstliegenden höchst irdischen Interessen wichtiger als das ihnen zugedachte geistige Reich Gottes, in das nun die Vielen mit herzlicher Liebe geradezu genötigt werden, wenn sie das Festgewand des Glaubens mit einbringen.

3. Der Prozeß vor dem Hohepriester

Aus den Zeiten der Inquisition und Hexenverfolgung kennen wir auch in der Geschichte der christlichen Kirche die Vorgehensweise, mit der der Richter erreicht, daß er ein bereits fest gefaßtes Urteil wird begründen können. Der Begriff, um den es geht, wird mit einer dem Wunsch des Inquisitors gemäßen implizierten Vorstellung verbunden. Die Wirklichkeit kann im vorliegenden Falle durchaus anders sein. Sagt das verklagte Opfer einfach ja, lügt es gleich zweimal, einmal indem es dem falschen Anschein der Anklage zustimmt, ein zweites Mal, indem es dem wahren Begriff des Wortes, um den es weiß, nicht zur Geltung verhilft und sich so zum Komplizen der Täuschung machen läßt. Ein Aussageeid verpflichtet dazu, die reine Wahrheit zu sagen, nicht zu verschweigen und nichts hinzuzufügen. Jesus weiß: Ich bin der Messias, aber nicht der Messias des Hohepriesters.

Man würde dem Hohepriester und den Ältesten des Synedrions nicht gerecht, wollte man ihre Voreingenommenheit sündhaft nennen. Der Messias ist in ihren Augen der weltliche sieghafte Freiheitsheld, der das Reich, wie es zu Zeiten der Könige David und Salomon bestanden hat, wiederherstellt. Die Römer waren zwar in den Makkabäerkriegen von den Juden selber als Schutzmacht gegen die syrischen Seleukidenkönige herbeigerufen worden. Der König Antiochos hatte sie als Epiphanes, leibhaft erschienener sichtbarer Gott, gezwungen, ihn im Tempel Jerusalems zusammen mit Zeus und den olympischen griechischen Göttern kultisch zu verehren. Das war Geschichte. Die römischen Herrscher zur Zeit Christi fordern so etwas nicht und auch später werden sie erst nach ihrem Tod zu Göttern erhoben nach dem Vorbild des sagenhaften Romulus und Caesars. Die römische Verwaltung läßt die Religionen in den Staaten des Ostens unangetastet fortbestehen. Allerdings haben die Hohepriester nicht mehr das letzte Wort. Rom sorgt für Ordnung und verlangt Steuern. Das macht die Schutzmacht lästig. Daß er die alleinige Macht nicht bekommen kann, indem man einen irdischen Messias gegen Rom unterstützt, dessen ist sich der Hohepriester bewußt. Doch will man wenigstens den Störer Jesus loswerden, indem man ihn als Aufrührer denunziert und so den römischen Statthalter Pilatus zum Erfüllungsgehilfen zur Vernichtung des angeblichen Revolutionärs instrumentalisiert.

Dem Hohepriester muß alles daran liegen, den Anschein bis zur Urteilsverkündung festzuhalten. Als Jesus versucht, das, was er schon bei seiner Festnahme dem mit Schwertern und Knüppeln bewaffneten Haufen vorgehalten hatte, vorzubringen, er habe immer öffentlich in voller Redefreiheit und nicht wie ein geheimer Verschwörer gelehrt, wie jeder wisse, ohne daß man ihm hätte Unrecht vorwerfen können, wird er wegen Verletzung der Würde des Gerichts mit Stockschlag zum Schweigen gebracht (Joh 18,19-23).

Daß Gott Mensch wird, ganz Gott und ganz Mensch (Halbgötter kennt auch das Heidentum), ist ein Wunder, das sich nicht der beschränkten menschlichen Vernunft anbequemt, nur dem glaubenden Verstehen zugänglich. Kein Richter wird Wunder in der Beweisführung gelten lassen. Selbst in einem sich als Rechtsstaat verstehenden Staatswesen der Gegenwart ist eine ähnliche Beweisführung nicht völlig auszuschließen. Dem Richter wird zwar der Vorwurf der Befangenheit nicht erspart bleiben; doch er wird sich auf seine richterliche Ermessensfreiheit berufen, die er freilich überzogen hat.

Die Anklage und die falschen Zeugen sind gut vorbereitet. Jesus schweigt. Es wäre unnütz, auf sie einzugehen. Als er aber zur eidlichen Aussage aufgefordert wird, verbindet er mit seiner Antwort sofort enthüllend die Richtigstellung (Mt 26,64): »Dazu sage ich euch: Alsbald werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Allmacht

und einherkommen auf den Wolken des Himmels.« Mit diesen feierlich prophetischen Worten verkündet er im Bild die überirdische Wahrheit vom Reich des Messias. Wichtig ist die unmittelbare Nähe der Verbindung des richtigstellenden Wortlauts mit der Antwortaussage, gleichgültig, ob die Klärung nachfolgt wie bei Matthäus oder vorausgeht wie bei Lukas. Der Inquisitor muß die Korrektur seines Messiasbegriffs überhören. Er stellt sofort den Tatbestand der Gotteslästerung fest und nutzt ihn zur Folgerung, man brauche jetzt überhaupt keinen Zeugen mehr.

Bei Lukas (22,67-71) wenden sich die Antworten Jesu an die Mehrzahl der Mitglieder des Synedrions. Ihre Reihenfolge ist vertauscht. Auf die Aufforderung »Sage uns, ob du der Messias bist«, lehnt er zunächst die Antwort ab, weil sie ihm doch nicht glauben würden. Dann schließt er aber sofort an: »Alsbald wird der Menschensohn sitzen zur Allmacht Gottes«. Der Richter geht darauf hin in Form einer Folgerung nochmals über zum Messiasbegriff: »Dann bist du also der Gottessohn?« Darauf Jesus: »Ihr sagt es, daß ich es sei«. Danach der empörte Ausruf: »Wozu brauchen wir da noch Zeugen? Wir haben es ja aus seinem eigenen Munde gehört!« Die Reihenfolge gegenüber Matthias ist verwirrt. Sie macht die zweifelhafte Stellung der Messiasfrage nötig. Unmotiviert wird aus dem Menschensohn im Munde der Juden der Gottessohn. Die Logik der Argumentation ist gestört.

4. Sprachliches

Jesus hat den von ihm ausgesandten Glaubensboten vorausgesagt, man werde sie vor die Gerichte zerren. Er hat sie ermutigt (Mt 10.19. Lk 12,11 f.): »Wenn sie euch vor Gericht stellen, sorgt euch nicht ängstlich, wie oder was ihr reden sollt. Denn es wird euch in eben jener Stunde eingegeben werden, was ihr sagen sollt. Nicht ihr nämlich seid es, die reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch spricht.« Daß der Heilige Geist mit ihm ist, gilt gewiß vor dem Synedrion für Jesus selbst.

Im Griechischen und Lateinischen genügt in der Regel die Konjugationsendung, den Sprechenden als Ich kenntlich zu machen. Hinzufügung des Personalpronomens verleiht diesem ein besonderes Gewicht: Ich und kein anderer. Eben diese Hervorhebung wird noch verstärkt, wenn das Pronomen an die Spitze des Satzes gestellt wird. Hätte Jesus geantwortet egó eimi (ich bin es), wäre das vom Hohepriester ohne weiteres als Geständnis aufgefaßt worden, der Messias in seinem Sinne zu sein. Er hat aber nicht ein Ich an die Spitze des Satzes gestellt, sondern ein sy (Du): Sy eipas (Du hast es gesagt). So Mt 26,64 bzw. Lk 22,71: hymeis legete (Ihr sagt es) hoti egó eimi (daß ich es bin). Dem Hohepriester wird umwendend die Messiasfrage zurückgegeben. Die Verantwortlichkeit

für Wahrheit oder Unwahrheit seiner Messiasvorstellung wird ihm zugeschoben: Du, nicht ich habe es gesagt. Es ist entscheidend wichtig, daß die Übersetzung hier wortnah bleibt. Ein ja oder nein verwischt den Sinn zur Unkenntlichkeit. Das betonte Du und die Zurückweisung an den Fragesteller wiederholt sich dann auch gegenüber Pilatus.

Von Matthäus und Lukas weicht allein ein Überlieferungszweig bei Markus 14,62 ab. Hier fehlen die Wörter »Du hast (bzw. Ihr habt) es gesagt«, so daß übrig bleibt »ich bin (bzw. sei) es«. Das Griechische setzt nicht wie das Lateinische bei indirekter Wiedergabe einer Aussage das Verb in den Konjunktiv. Die deutsche Übersetzung kann der griechischen oder der lateinischen Praxis folgen, stellt aber mit »ich sei« eine Gewichtung her, die dem Griechischen fremd ist.

5. Das Verfahren vor Pilatus

An der Sache, die an ihn verwiesen wurde, interessierte den Statthalter nur der staatspolitische, nicht der religiöse Aspekt. Als er von den Schergen des Hohepriesters die formelle Anklage wissen will, erhält er als Antwort die verlegene Ausflucht: »Wäre er kein Missetäter, hätten wir ihn nicht an dich überstellt«. Das weckt in Pilatus den Verdacht, es gehe um ein nicht in seine Zuständigkeit fallendes Religionsverbrechen. Die Juden insistieren, ihnen sei der Vollzug der Todesstrafe verboten. Nun will Pilatus Klarheit darüber, ob überhaupt ein politisches Vergehen vorliege, und richtet an Jesus selber die Frage (Joh 18,33): »Bist du der König der Juden?«. Jesus stellt die Gegenfrage: »Sagst du das selber von dir aus oder haben dir das andere über mich berichtet?«. Damit trifft er voll den wunden Punkt. Wenn die religiös motivierten Kläger so wenig mit dem bei ihnen im Hintergrund stehenden Traum vom romunabhängigen Davidstaat sich herauszurücken trauen, bleibt Roms Statthalter gar nichts anderes übrig als sich selbst Gedanken zu machen. Die Klage der Juden steht auf schwachen Beinen.

Jesus sagt ihm die Wahrheit nicht in den feierlichen Worten wie dem Hohepriester, sondern allgemeinverständlich (Joh 18,36): »Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wäre es das, dann hätte ich Leute, die für mich kämpften, damit ich nicht den Juden ausgeliefert würde. So aber ist jetzt mein Königtum nicht ein irdisches von dieser Welt«. Pilatus kommt auf seine erste Frage zurück und fragt zum zweiten Mal: »Also bist du nicht doch ein König?«. Gewohnt, realpolitisch zu denken, kann Pilatus sich einen göttlichen König nur vorstellen wie die Könige von Roms östlichen Vasallenstaaten, in der Weise, wie der Syrer Antiochos sich den Titel »Epiphanes«, der leibhaft Erschienene, zugelegt hatte, der aber doch über ein irdisches Reich herrschte. Ein König ohne weltliche Herrschaft, das übersteigt sein Verständnis. Jesus entgegnet ihm (Joh

18,37), wie er dem Hohepriester zurückgegeben hatte: »Du bist es, der es sagt«. Aber er sieht bei Pilatus nicht den fehlenden Verständniswillen, sondern die mangelnde Verständnisfähigkeit. Darum fügt er ergänzend hinzu: »Ich bin dazu geboren und in die Schöpfungswelt gekommen, um Zeugnis zu geben von der Wahrheit. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme«. Pilatus ist gebildet, immerhin angehaucht von der Philosophie der Skeptiker und entgegnet zweifelnd: »Was ist Wahrheit?«. Darüber kommt er nicht hinaus, obwohl er die Wahrheit in Person vor sich stehen hat.

Noch einmal wird er vor eine Entscheidung gestellt, als die Ankläger gemäß dem jüdischen Recht die Kreuzigung verlangen (Joh 19,6-7). Er läßt sich die duldende Zustimmung bringen: »Nehmt ihn und kreuzigt ihn«. Aber die bloße Genehmigung genügt nicht; nur den Römern obliegt auch die Vollstreckung. Das Verbrechen ist nicht politisch, sondern daß Jesus sich Gottes Sohn genannt habe. Pilatus gerät immer mehr in Bedrängnis. Einerseits kann ihm der Vorwurf gemacht werden, er habe sich unnötigerweise in religiösen Streit hineinziehen lassen und dadurch Unruhe in seine Provinz gebracht, denn sein Kaiser Tiberius, der Nachfolger des Augustus, ist ein aus bitterer Erfahrung mißtrauischer Herr, schnell bereit, mit verdächtig oder unfähig erscheinenden Leuten aufzuräumen; andererseits spürt er trotz rationalistischer Abwehr eine innere Scheu vor transzendenten Mächten. Er ist schon viel zu weit gegangen, als er den von seinen Soldaten ausgepeitschten und verspotteten Angeklagten aus dem Prätorium hatte herausführen lassen, um zu zeigen, daß er damit das in der Schuldfrage ergebnislose Verfahren zurücklege in die Verantwortung der Ankläger. Unsicher geworden, geht er mit Jesus in den Palast zurück und fragt ihn: »Woher bist du?« Jesus schweigt. Als er aber darauf hinweist, bei ihm, dem Statthalter, liege die Entscheidungsgewalt, verweist Jesus auf den tiefsten Grund des Geschehens (Joh 19,11-12): »Du hättest keinerlei Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre. Darum hat der, der mich dir überantwortet hat, die eigentliche Schuld«. Erst viel später ermannt sich Pilatus, als die Juden zu protestieren wagen gegen die Inschrift am Kreuz. Pilatus müsse verbessern: Nicht »der König der Juden« dürfe es heißen, sondern »Er hat gesagt, er sei der König der Juden«. Zum Lügner machen läßt sich Pilatus nicht: »Was ich geschrieben habe, bleibt so, wie ich geschrieben habe« (Joh 19,22).

6. Das falsche Geständnis »Ja«.

In dem ums Jahr 1955 bei Herder in Freiburg erschienenen Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands steht auf S. 47 der Münchner Lizenzausgabe zu lesen: Der Hohepriester sagte zu Jesus: »Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, sage uns: Bist du der Messias, der Sohn Gottes?«. Jesus antwortet: »Ja, ich bin es« (Matth 26,63-64).

Wie kommt das Ja zustande? Erst wenn man die höchst zweifelhafte Variante aus Markus, »Ich bin es«, hinzieht, kann man daraus frei deutend ein Ja gewinnen, um den Preis, sich in Widerspruch zu setzen gegen Matthäus und Lukas, die vereint ergeben: »Du bist es (nicht ich), der sagt: Ich bin es«. Schon sehr früh, seit Origenes im 3. Jh., hat die Textform bei Markus den Bibelerklärern Bedenken erregt. Die radikalste Lösung ist die Annahme, in einem späteren Abschriften zugrunde liegenden Urexemplar seien die drei Worte sy eipas hoti (du hast gesagt, daß) ausgefallen. Die im byzantinischen Reich für den in der Kirche gebrauchten Text Zuständigen hätten sie dann wieder eingesetzt, so daß von da an zwei Textfassungen nebeneinander stehen. Der Einheitskatechismus steht mit seinem auf so wackligen Grundlagen aufgebauten Ja dennoch nicht allein, es ist auch heute noch öfter in Kirchen zu hören. Sollte uns ein mutig die Wahrheit verfechtender Christus nicht lieber sein, um ihm vertrauend nachzufolgen, als einer, der sich von inquisitorischen Richtern überfahren läßt? Wird ein Übersetzer, der ein so fragwürdig konstruiertes Christusbild leichtfertig übernimmt, seiner Aufgabe gerecht? In den Ländern deutscher Sprache gab es vor der Spaltung Deutschlands in West und Ost nur wenige erwachsene Christen, die nicht schon gefirmt oder konfirmiert gewesen wären. Die Katechumenen, an die sich das Buch richtete, waren Kinder; die Form, in der ihnen die biblischen Texte geboten wurden, prägte sie für ihr ganzes geistliches Leben. Biblische Texte, nur den Wenigsten in ihren Grundsprachen zugänglich, gehörten auch in ihren Übersetzungen zum festen Gut aller sich als christlich verstehenden Konfessionen. Wer gewissenhaft und kundig übersetzt, gleicht dem Sämann im Gleichnis Matth 13,24 ff. Er kann nicht verhindern, daß ein anderer Unkraut unter den Weizen sät. Es auszureißen gelingt nicht, ohne die Frucht zu schädigen. Erst bei der Ernte wird der Weizen vom Unkraut getrennt. Damit aber die Schnitter das Gemähte zu trennen verstehen, sollten sie schon jetzt lernen, was Weizen und was Unkraut ist.

Die organische Entwicklung der Liturgie

Die Prinzipien liturgischer Reform und ihr Verhältnis zur Liturgischen Bewegung bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils

Von Lothar Bleeker

Einführung

Die im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil durchgeführten liturgischen Reformen gaben Anlass für einige Beunruhigung, sogar für Streit.[35] Bis auf den heutigen Tag leidet die Einheit des römischen Ritus unter der Absplitterung verschiedener sogenannter »traditionalistischer« Gruppen und an der Abwesenheit jener, deren Zahl unbekannt ist, die der Liturgie, so wie sie derzeit gefeiert wird, schlicht fernbleiben. In den Worten Erzbischof Rembert Weaklands »gibt es unter unseren Gläubigen Unzufriedenheit in Hinblick auf liturgische Neuerungen«,[36] und »wenige bestreiten, dass die liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils mit gemischten Ergebnissen umgesetzt worden sind«.[37]

Mehr als dreißig Jahre nach der Promulgation des Messbuchs Paul VI. im Jahre 1970, mehren sich sowohl die Rufe nach einer Neubewertung der Arbeit der postkonziliaren Reformer oder nach einer »Reform der Reform« als auch nach einer Wiederbelebung der Liturgischen Bewegung des zwanzigsten Jahrhunderts. Diese Stimmen sind sich dabei keineswegs einig darüber, welches der zu beschreitende Weg sein soll. Gleichwohl stimmen die meisten darin überein, dass der gegenwärtige Zustand des römischen Ritus einiges zu wünschen übrig lässt, und auch nicht dem entspricht, was von der liturgischen Bewegung oder sogar den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils beabsichtigt war.[38] Gleichzeitig

35 Vgl. S. M. P. Reid, *A Bitter Trial*; A. Cekada, *The Ottaviani Intervention*; M. Davies, *Pope Paul's New Mass*; Society of Saint Pius X, *The Problem of the Liturgical Reform*.

36 »The Song of the Church« in: *Origins* Bd. 23, S.12.

37 »The right road for the Liturgy« in: *The Tablet* vom 2.2.2002, S.10.

38 Vgl. K. Flanagan: »The liturgical renewal movement as it came to fruition after Vatican II has made many unfortunate detours from its original purposes« in: *Sociology and Liturgy*, S. 326; J. Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy*; J. Ratzinger, «Klaus Gamber: L'intrépidité d'un vrai témoin» in: Gamber, *La Réforme Liturgique en Question*, S. 6-8; B.W. Harrison OS, «The postconciliar Eucharistic Liturgy: Planning a ›Reform of the Reform‹» in: T.M. Kocik, *The Reform of the Reform?*, S. 211-256; S. Caldecott, *Beyond the Pro*saic; A. Nichols OP, *Looking at the Liturgy*; B. Spurr, *The Word in the Desert* (Spurr untersucht auch ähnlicher Erscheinungen auf anglikanischer Seite); A. Reid OSB, *Looking again at the Question of the Liturgy with Cardinal Ratzinger: Proceedings of the July 2001 Fontgombault Liturgical Conference*. C. Pickstocks *After Writing* unterzieht die Naivität der der Reform zugrundeliegenden Weltanschauung einer Kritik. Vgl. auch ihren Beitrag: »Medieval Liturgy and Modern Reform« in: Antiphon, Bd. VI, Nr. 1, S. 19-25.

bestreiten jene, die sich ausschließlich der Reform Paul VI. verpflichtet fühlen, mit großem Nachdruck, dass eine Neubewertung oder eine Reform der Reform wünschenswert oder gar legitim sei. Eine Neubewertung des Konzils, so behaupten sie, laufe zwangsläufig auf dessen Nichtanerkennung hinaus, ebenso wie die Annahme, dass die Liturgische Bewegung seit dem Konzil etwas anderes als ihren fortwährenden Frühling erlebe.[39]

Diese Stimmen vertreten ebenfalls mit großer Vehemenz das Argument, dass die Erlaubnis zum Gebrauch und zur Beibehaltung der alten liturgischen Riten (eine Lösung, die von einer nicht unbedeutenden Zahl derjenigen, die sich bei der derzeitigen liturgischen Situation unwohl fühlen, favorisiert wird),[40] einem Verrat am Konzil darstelle und dies eine unangemessene Reaktion auf jene kampfeslustigen Traditionalisten wäre, die sie als Leute zu stigmatisieren versuchen, welche sich weigerten die »erneuerte« Liturgie anzunehmen. Dieses zu erlauben, sei gleichbedeutend mit einer Blasphemie wider den Heiligen Geist.[41]

In einigen Kreisen ist die Grenzziehung absolut: Hier wird auf der einen Seite alles »Vorkonziliare« als völlig illoyal oder abstoßend betrachtet oder, auf der anderen Seite, der kleinste Hinweis auf eine Weiterentwicklung oder eine Reform über einen bestimmten Zeitpunkt hinaus (1962, 1955, etc.) zum Anathema gemacht. Solche undifferenzierten Positionen sind verständlich, aber wenig hilfreich. Die vorliegende Studie möchte den Anfang zu einer kritischen Untersuchung derjenigen Faktoren machen, die in dem komplexen Prozess liturgischer Entwicklung eine Rolle spielen.

Da die liturgischen Reformen des Konzils als Erfüllung der Vorarbeiten der Liturgischen Bewegung des zwanzigsten Jahrhunderts beansprucht werden,[42] setzt jede Bewertung dieser Reformen ein klares Verständnis des Wesens dieser Bewegung voraus. Um entscheiden zu können, ob die von Paul VI. promulgierten Riten den Gipfel- oder den

---

39 J.D. Crichton, »Review Article« in: *Liturgy*, Bd. 20, S. 249-258, 263; N. Mitchell, «Reform the Reform?" in: *Worship*, Bd. LXXI, S. 555-563; R. Weakland OSB, «The right road for the Liturgy" in: *The Tablet* vom 2.2.2002, S. 10-13.

40 Vgl. die amerikanische Publikation The Latin Mass: Chronicle of a Catholic Reform, die seit 1992 publiziert wird.

41 Vgl. C. Geffré, »Traditionalism without Lefebvre« in: *Concilium* Nr. 202, S. xi-xvi; R. Weakland OSB, «Liturgical Renewal: Two Latin Rites?" in: America Bd. 176, S. 12-15; D. Crouan, *The Liturgy Betrayed & The Liturgy After Vatican II.*

42 Mit Bezug auf die Liturgiekonstitution äußerte der Konzilsvater Erzbischof Paul Hallinan 1964 anläßlich der American Liturgical Week: »The Liturgical Movement reached its maturity last December by a vote of 2147 to four.«; «The Church's Liturgy: Growth and Development", S. 95. Lancelot Sheppard schrieb im Jahre 1964: «It seems that what has come to be known as the Liturgical Movement has achieved in one stroke all that it has been working for some fifty years." in: Priests of St Séverin amd St Joseph, *What is the Liturgical Movement?*, S. 136. Vgl. jüngst: K. Hughes RSCJ, *How Firm a Foundation: Voices of the Liturgical Movement*, S. 12; J.D. Crichton, *Lights in the Darkness*.

Tiefpunkt der Liturgiegeschichte darstellen, müssen wir das Denken von Guéranger, Pius X., Beauduin, Guardini, Parsch, Casel und anderen kennen.

Außerdem müssen wir verstehen, welche Prinzipien der liturgischen Reform innerhalb des römischen Ritus zugrunde liegen, und in welcher Beziehung diese zur Liturgischen Bewegung stehen. Da diese Prinzipien eine der beiden Säulen darstellen, auf der die Legitimität des Auftrags des Konzils ruht – wenn es sich nicht sogar um eine *a priori*-Grundlage hierfür handelt – setzt eine Einschätzung des Auftrags des Konzils oder dessen Umsetzung Klarheit darüber voraus, worum es sich bei diesen Grundsätzen handelt.[43] Es muss auch die Frage gestellt werden, ob das Konzil und alle, die seine Beschlüsse umsetzten, jene Prinzipien beachteten. Erst dann erhält eine Diskussion der Frage der Legitimität einer »Reform der Reform« oder ihrer möglichen Gestalt eine informativ redliche Basis.

Die vorliegende Studie möchte den Einstieg zu einer solchen Diskussion erleichtern. Das erste Kapitel gibt einen – notwendigerweise kurzen – Überblick über liturgische Reformen in der Geschichte des römischen Ritus. Hier werden nennenswerte Reformen und die ihnen zugrundeliegenden Prinzipien betrachtet.

Das zweite Kapitel geht genauer auf die Ursprünge der Liturgischen Bewegung ein und zeigt, dass ihr Wesen in erster Linie in dem Bestreben bestand, der liturgischen Frömmigkeit den ihr zukommenden zentralen Platz im Leben der Kirche wiederzugeben. Untersucht werden die sich daraus ergebenden Überlegungen der Liturgischen Bewegung, inwieweit eine liturgische Reform erstrebenswert ist sowie die Position des Heiligen Stuhls gegenüber der Liturgischen Bewegung und liturgischer Reform.

Das dritte Kapitel geht detailliert auf die Tätigkeit der Pianischen Kommission für Liturgische Reform ein, die ihre Arbeit 1948 begann und bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils fortsetzte. Die während dieser Zeit vom Heiligen Stuhl erlassenen Reformen werden untersucht, ebenso wie die dazu zeitlich parallelen Aktivitäten und Schriften der Liturgischen Bewegung mit Bezug auf liturgische Reform.

Während die Geschichte des römischen Ritus und die Ursprünge, Schriften und Aktivitäten der Liturgischen Bewegung Zeugnis von der Existenz fundamentaler Prinzipien der liturgischen Reform ablegen, wird gezeigt werden, dass mitunter liturgische Reformen durchgeführt wurden – selbst von Seiten der maßgeblichen Autorität – die, wenn man sie in Übereinstimmung mit diesen Prinzipien einer Kritik unterzieht, als fehlerhaft bezeichnet werden können. Durch die Darstellung der Prinzipien und dadurch, dass auf Fälle falscher liturgischer Reformen in der Geschichte des römischen Ritus aufmerksam gemacht wird, verfolgt diese Studie das Anliegen, einen Teil der Maßstäbe bereitzustellen, die für eine kritische Bewertung der Arbeit des postkonziliaren *Consilium Ad Exsequendam Constitutionem De Sacra Liturgia* notwendig sind. Die-

43 Bei der anderen Säule handelt es sich um das zu einem ökumenischen Konzil versammelte Kollegium der in Einheit mit dem Papst stehenden Bischöfe.

ses Gremium war vom Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Umsetzung des Auftrags einer liturgischen Reform betraut worden.

Hierfür einschlägige Autoren werden ausführlich zitiert, nicht nur, um das Gesagte zu illustrieren und Bewertungen zu begründen, sondern auch, um eine erhebliche Menge an Primärmaterial zu sammeln. Veranschaulichendes Material wurde - wenn möglich, jedoch nicht ausschließlich - aus englischsprachigen Quellen zusammengestellt. Dort, wo unveröffentlichtes oder unklares Material übersetzt wurde, oder eine Textpassage von besonderer Bedeutung ist, wird der Originaltext in einer Fußnote bereitgestellt. Vollständige bibliographische Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.[44]

Kapitel 1: Liturgische Reform in der Geschichte

Einführung

Vom römischen Ritus, den Riten der Ortskirche von Rom und der meisten mit Rom in Gemeinschaft stehenden Kirchen des Westens,[45] lässt sich im Großen und Ganzen sagen, dass er während des ersten Jahrtausends eine allmähliche Entwicklung durchgemacht hat, indem er im Laufe der Zeit durch die Einführung einiger Gebräuche bereichert wurde, andere verloren hat.

Die zentrale Rolle der Kirche von Rom innerhalb des christlichen Westens zog es nach sich, dass die hier praktizierten liturgischen Formen von anderen Ortskirchen mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt wurden. Die ersten karolingischen Könige brachten ihnen besondere Ehrerbietung entgegen. Franziskanische Bettelmönche verbreiteten das römische Messbuch im gesamten Westen. Das nachreformatorische Papsttum machte es verpflichtend für alle Katholiken des Westens, dort wo kein anderer altehrwürdiger lokaler Ritus existierte.

Die frühe liturgische Entwicklung

Die letzten beiden Jahrhunderte haben sehr von der Arbeit Gelehrter zur historischen Entwicklung des römischen Ritus profitiert.[46] Derjenige unter ihnen, der vielleicht am

---

44 Hier schließen sich im Original die Danksagungen des Autors an.

45 Einige Ortskirchen hatten von Alters her ihren eigenen Ritus, von denen die von Mailand (der Ambrosianische Ritus), Toleda (der Mozarabische Ritus) und Lyon die berühmtesten waren.

46 Vgl. E. Bishop, *Liturgia Historica: Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*; A. Fortescue, *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*; J. A. Jungmann SJ, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarium Solemnia)*; A. A. King, *Liturgy of the Roman Church*; T. Klauser, *A Short History of the Western Liturgy*; G. G. Willis, *A History of the Roman Liturgy to the Death of Gregory the Great*; J. Harper, *The Forms and Orders of Western Liturgy from the Tenth to the Eighteenth Century*; Y. Hen, *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul*; C. Vogel, *Medieval Liturgy*.

besten bekannt und allgemein akzeptiert ist, Theodor Klauser, unterteilt die Entwicklungsgeschichte der westlichen Liturgie im ersten Jahrtausend in zwei Abschnitte. Er fasst den ersten Zeitabschnitt, bis zum Jahr 590, wie folgt zusammen:

> Die grundlegenden Vollzüge des Gottesdienstes der frühen Kirche – die Feier der Eucharistie, die Riten der Sakramente, das gemeinsame Gebet, und die liturgische Predigt – gehen alle auf die ausdrückliche Anweisung Jesu zurück, oder basieren wenigstens auf dessen Beispiel und Empfehlung. Gleichwohl hat Jesus diese liturgischen Akte nicht ins Leben gerufen, sondern aus der Praxis des Spätjudentums übernommen. Die frühe Kirche setzte diese Vorgehensweise fort; in einem gewissen Ausmaß schuf sie aus eigenem Antrieb Formen des Gottesdienstes, die noch nicht von Jesus festgelegt worden waren, in einem viel größeren Ausmaß jedoch gestaltete sie ihren Gottesdienst nach dem Vorbild jüdischer liturgischer Gebräuche. In heidenchristlichen Gemeinden wurden zunehmend Anleihen bei der religiösen Praxis der griechisch-römischen Welt gemacht.[47]

Klaus Gamber drückt es so aus: »In ihren Ursprüngen waren die Formen christlichen Gottesdienstes, was ihre Beziehung zum Judentum angeht, nichts grundsätzlich Neues.«[48]

Dies war die Epoche der ersten Herausbildung der Liturgie. Im Verlauf der Ausbreitung des Christentums entwickelten sich die Formen des Gottesdienstes weiter und wurden vielfältiger. Die Sprache, Gesten, Gebete, Kleidung und Musik wurden von der jeweiligen Ortskirche beeinflusst, jedoch nicht ausschließlich von ihr hervorgebracht. Im Westen, so Joseph Jungmann SJ, hat sich im ausgehenden fünften Jahrhundert der Aufbau der Römischen Messe durchgesetzt.[49]

Beda Venerabilis legt Zeugnis von der Herausbildung der Liturgie in England Zeugnis ab. Im späten sechsten Jahrhundert schreibt der hl. Augustinus von Canterbury an den hl. Papst Gregor den Großen und erkundigt sich nach liturgischen Gebräuchen. Gregor antwortet:

> Mein Bruder, Dir ist der Gebrauch der Römischen Kirche bekannt, in der Du erzogen wurdest. Doch wenn Du Gebräuche vorgefunden hast, sei es in der Kirche von Rom oder von Gallien, oder irgendwelche anderen, die Gott wohlgefälliger sein mögen, wünsche ich, dass Du unter ihnen eine sorgfältige Auswahl triffst, und der Kirche der Engländer, die noch jung im Glauben ist, das lehrst, was immer Du mit Gewinn hast von den verschiedenen Kirchen hast lernen können … . Wähle aus jeder dieser Kirchen die Dinge aus, welche fromm, gottgefällig und richtig sind, und wenn Du sie sozusagen zu einer Garbe zusammengebunden hast, lass die Herzen der Engländer sich daran gewöhnen.[50]

---

47 *A Short History of the Western Liturgy*, S. 5.

48 *The Modern Rite*, S. 77.

49 Vgl. *The Mass of the Roman Rite*, Bd. I, S. 58.

50 Beda, *A History of the English Church and People*, S.73.

Es ist schwierig, die Prinzipien liturgischer Reform in dieser Epoche zu bestimmen, in der sich die Liturgie als solche erst herausbildet. Gleichwohl lässt sich beobachten, dass es sich bei der Liturgie um eine sich entwickelnde Größe handelt. Während der ersten sechs Jahrhunderte gab es keinen Zeitpunkt, zu dem die Entwicklung angehalten hätte. Die Liturgie war etwas Lebendiges, ein Organismus, dazu in der Lage, weiter zu wachsen. Diese Fähigkeit muss also ein ganz fundamentaler Bestandteil jeglicher Prinzipien liturgischer Reform sein.

In ähnlicher Weise können wir an der Antwort des hl. Gregor an den hl. Augustinus ablesen, dass bei ihm ein klares Verständnis vorherrscht, dass die Liturgie empfangen werden muss und nicht einfach, entsprechend dem Geschmack der Menschen, unter denen sich der hl. Augustinus befand, konstruiert werden kann. Entsprechend musste es für Neuerungen einen wirklichen, sinnvollen Grund geben musste und diese waren dann sorgfältig in die Tradition zu integrieren. Es ist ebenso zu sehen, dass der Papst und der Bischof Autorität hinsichtlich der zu benutzenden liturgischen Formen ausüben. Der hl. Gregor erkennt die Möglichkeit der Verschiedenheit örtlicher Formen an und gesteht dem hl. Augustinus sogar – innerhalb der oben skizzierten Grenzen – beträchtliche Freiheit in der Ausformung liturgischer Riten für die Engländer zu.

Die Liturgie enthielt Bestandteile, die empfangen und weitergegeben wurden, und die als unabänderlich galten. Ganz klar gehörten die Worten und Gesten unseres Herrn über Brot und Wein in diese Kategorie. Später wurden dann auch Hervorbringungen der Tradition, die sich nicht unmittelbar auf den Herrn zurückführen lassen, mit gleicher Ehrfurcht betrachtet. Dies gilt v.a. für den Römischen Canon. Wenn dieser auch im siebten und achten Jahrhundert sicherlich noch eine Weiterentwicklung erfuhr,[51] berichtet Klauser, dass er schon im sechsten Jahrhundert als der ehrwürdigste Teil der apostolischen Tradition angesehen wurde.[52] So finden wir am Ende des sechsten Jahrhunderts bereits ausgeformte liturgische Riten vor, die ihrerseits als heilig, aber auch als einer Weiterentwicklung fähig, angesehen wurden: eine lebendige, aber auch objektive Tradition.

Die Zeit zwischen dem 6. und 11. Jahrhundert und die karolingische Reform

Klausers zweite Epoche umfasst die Jahre 590 bis 1073:

> Die Liturgie der Römischen Kirche hatte sich, in ihrer neuen lateinischen Form, schrittweise durch die Beiträge von Päpsten entwickelt, die Gebete verfassten, insbesondere der hl. Leo der Große und Gelasius I. (492-496). Unter Gregor dem Großen und seinen unmittelbaren Nachfolgern, erhielt sie ihre abschließende Form, wie sie sich im sogenannten

51 Vgl. Willis, *A History of Roman Liturgy to the Death of Gregory the Great*, S. 19-53.

52 Vgl. *A Short History of the Western Liturgy*, S. 44.

> Gregorianischen Sakramentar, dem sogenannten gregorianischen Antiphonar, dem *Capitulare Evangeliorum* und den *Ordines* findet. Das gregorianische Sakramentar enthält die Gebete, die vom Zelebranten im Verlauf des liturgischen Jahres in der Messe zu rezitieren sind und jene, die bei der Spendung der Sakramente zu sprechen sind …, die *Ordines* geben dem Klerus Anweisungen bezüglich der bei den jeweiligen liturgischen Anlässen zu beachtenden rituellen Vorschriften.[53]

Klauser hält darüber hinaus fest, dass es innerhalb dieser Epoche keine Spuren einer weiteren fortschreitenden Entwicklung der Römischen Liturgie gibt, abgesehen von kleineren Ausnahmen, wie die der Einführung des *Vater Unser* in die Messe durch Gregor den Großen und des *Agnus Dei* durch Papst Sergius I. (687-701).[54]

Gleichwohl erlebte diese Epoche die sogenannte »karolingische Reform«. Unlängst behauptete Yitzhak Hen, für diese Zeit sei man durch die Auffassung, Pippin III. habe »eine offizielle Romanisierung des fränkischen Ritus« auf den Weg gebracht[55], Opfer einer »wissenschaftlichen Illusion« geworden.[56] Hen hingegen vertritt den Standpunkt, dass – auch wenn außer Frage steht, dass unter Karl dem Großen römische liturgische Bücher und Gebräuche sowohl freiwillig als auch durch Gesetzgebung eingeführt wurden – die überkommenen nicht-römischen Riten, entgegen der herrschenden Meinung, weder absichtlich unterdrückt wurden noch verlorengegangen sind. Eine Kontinuität der liturgischen Feier sei unverkennbar, auch wenn es scheint, dass neue Gebräuche und Gebete eingeführt wurden. Es sei höchst unwahrscheinlich, dass die Schaffung liturgischer Uniformität ein Ziel des karolingischen Hofes gewesen sei.[57] Hen meint, die

53 Ebd. S. 45.

54 Vgl. ebd. S. 46f.

55 *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul*, S. 64.

56 Diese Illusion steht sicherlich im Hintergrund von Klausers Darstellung.

57 Bishops Zusammenfassung der Rolle der karolingischen Herausgeber für die Entwicklung des Römischen Ritus veranschaulicht genau diejenige Position, gegen die sich Hen wendet: »Nach Alcuin ist alles anders. Eine einebnende Hand ist über die vorher vorherrschenden Partikularismen gegangen, liturgische Texte nehmen einen einheitlicheren Charakter an, deren Färbung weniger bunt und lokal ist. Die älteren Liturgien sind fast überall außer Gebrauch gekommen, und die Exemplare der Messbücher sind vereinheitlicht, natürlich einmal abgesehen von sehr zahlreichen Abweichungen im Detail und weiter bestehenden kleineren Änderungen. Aber wenigstens wurde das folgende Resultat erzielt: seit Alcuin ist das einzige im Gebrauch befindliche Missale die gelasianisch-gregorianische Zusammenstellung. Ältere Liturgien – die rein römische, die gallikanische, und schließlich auch die mozarabische – verschwinden und machen einem verbreiteten und allgemein akzeptierten Ritus Platz, der in der Hauptsache auf der römischen Observanz basiert. Und dies ist genau das, was Karl der Große gewollt hatte. Kurz gesagt, war es der Engländer Alcuin, der den Aufbau und den Charakter der Liturgie der westlichen Kirche für die Zukunft maßgeblich bestimmen sollte. »*The Earliest Roman Mass Book*« in: Liturgia Historica, S. 55.

fränkische Situation sei angemessener als beredtes Zeugnis für die Vielfalt des religiösen Lebens und Kultur dieser Epoche zu beschreiben.[58]

Gleichwohl trifft es zu, dass sich Karl der Große gegen Ende des achten Jahrhunderts aus Rom liturgische Bücher zum Abschreiben schicken ließ. Was er erhielt, war ein Buch, das für den Gebrauch des Papstes erstellt worden war (das *Hadrianum*) und welches die Texte von Liturgien, die nicht vom Papst gefeiert wurden, jedoch normalerweise von Priestern benutzt wurden, ausließ. Dies war sicher unzureichend.[59]

Die Forschung nimmt weithin an, dass Karl der Große den reiseerfahrenen und gelehrten Alcuin von York, seinerseits mit den römischen Gebräuchen aus England vertraut, autorisierte die Lücken auszufüllen. Hen stellt diese Rolle Alcuins in Frage und schreibt sie Benedikt von Aniane zu. Wer auch immer der karolingische Herausgeber war,[60] sein Werk ist von großer Wichtigkeit.

Eleanor Shipley führt aus:

> Er fand diese Aufgabe weder leicht noch einfach. Vor allem war die Ausgabe des Buches, die ihm geschickt worden war, hastig erstellt worden, sie enthielt viele Fehler und war extrem unvollständig. Er musste seine Arbeit mit einer gründlichen Revision und Verbesserung des Textes beginnen, wobei er die gregorianischen Handschriften zu Hilfe nahm, die bereits unter den Franken im Umlauf waren.[61]

Gleichwohl hat dieser Herausgeber sorgfältig gearbeitet und die Arbeit kurz nach 800 fertiggestellt. Er hat seine »neuen« Texte jedoch nicht in die ihm vorliegenden römi-

---

58 *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul*, S. 153. Der jüngste Rückgriff Erzbischof Weaklands auf die Theorie einer angeblichen »karolingischen Uniformität« lässt die Forschungen Hens unberücksichtigt. Vgl. »The right road for the Liturgy« in: *The Tablet* vom 2.2.2002, S. 11.

59 Vgl. ebd., S. 55ff.

60 Vgl. S. 77. Eine Entscheidung dieser Frage liegt jenseits unserer Möglichkeiten. Ein Brief von Alcuin an Eanbald, den Erzbischof von York, aus dem Jahre 801 zeigt dessen Haltung gegenüber liturgischen Neuerungen. Der Erzbischof erbat sich von seinem früheren Lehrer ein neu zusammengestelltes Missale. Alcuins Antwort lautete: »Ich weiß nicht, warum du nach der Anordnung und Zusammenstellung des Missale gefragt hast. Sicherlich hast du genügend Missale, die dem römischen Ritus folgen? Du hast auch genügend der größeren Missale des alten Ritus. Was braucht es neue, wenn es die alten noch tun?« Vgl. S. Allott, Alcuin of York, S. 27f. Bishop übersetzt die Passage folgendermaßen: »Hast du nicht reichlich libelli sacratorii, die nach römischer Art zusammengestellt sind? Du hast ebenfalls noch genügend Sakramentare nach dem alten Gebrauch. Was gibt es für eine Notwendigkeit, neue zu erstellen, wenn die alten ausreichend sind?« »The Earliest Roman Mass Book« in: *Liturgia Historica*, S. 55, Fußnote 1. Hen (S. 79) deutet dies als Absage Alcuins an das Ergebnis der karolingischen Reform. Alternativ, könnte die Äußerung auch als Ausdruck selbstkritischer Bescheidenheit gelesen werden, mit der der Herausgeber (so es denn Alcuin war) seine eigene Arbeit einschätzte.

61 *Alcuin, Friend of Charlemagne*, S. 194.

schen Texte eingearbeitet, sondern sie als Anhang beigefügt. Das Vorwort zu diesem Anhang zeigt sowohl seinen großen Respekt für das ihm aus Rom gesandte Sakramentar, als auch das, was Cabrol als die »Skrupel« des Herausgebers bezeichnet,[62] nämlich die klare Unterscheidung seiner eigenen Zusätze von dem ihm vorliegenden Text:

> Bei dem erwähnten Sakramentar [dem Hadrianum], obwohl durch manchen Fehler eines Kopisten verunstaltet, kann nicht davon ausgegangen werden, dass es sich in dem Zustand befindet, in dem es die Hand des Autors verlassen hat, deshalb war es unsere Aufgabe, es zum Wohle aller wiederherzustellen, so gut es uns möglich ist. Lasst es einen sorgfältigen Leser untersuchen, und er wird mit diesem Urteil übereinstimmen, es sei denn, dass diese Arbeit erneut von Schreibern verunstaltet wird.
>
> Aber da es andere Materialien gibt, die die Heilige Kirche notwendigerweise benutzt, und die der erwähnte Vater [Papst Gregor] ausgelassen hat, da er sah, dass sie bereits von anderen vorgelegt worden waren, haben wir sie gleich den Frühlingsblumen der Wiesen gesammelt und sie in einem eigenen Teil in dieses Buch aufgenommen – dies jedoch korrigiert, verbessert und mit eigenen Titeln versehen, so dass der Leser in diesem Werk alles das finden kann, was wir für unsere Zeit als notwendig erachten, obwohl wir einen großen Teil davon auch in anderen Sakramentaren vorfanden.
>
> Einzig zum Zweck der Trennung haben wir dieses kleine Vorwort in die Mitte gesetzt, so dass es den Abschluss eines Buches, und den Beginn des anderen Buches darstellen möge. Der Sinn, dass ein Buch vor dem Vorwort, und eines dahinter steht, liegt darin, dass jedermann wissen möge, was vom Seligen Gregor, und was von anderen Vätern stammt.
>
> Und da wir meinten, dass es ungehörig oder unmöglich sei, die Wünsche jener nicht zu beachten, die diese so ausgezeichneten und verschiedenartigen heiligen Riten zu finden hoffen, wollten wir auf jeden Fall das überaus achtenswerte Verlangen all dieser Personen durch die vorliegende reichhaltige Sammlung befriedigen.
>
> Wenn das gefällt, was wir ohne jedes Verlangen, uns anderen aufzudrängen, mit frommer Sorge und der größten Sorgfalt zusammengetragen haben, bitten wir darum, nicht undankbar für unsere Arbeit zu sein, sondern mit uns dem Spender aller guten Gaben Dank zu sagen.
>
> Doch wenn jemand unsere Sammlung als überflüssig und für ihn selbst nicht nötig erachtet, möge er allein das Werk des erwähnten Vaters benutzen, in welchem er nicht auch nur eine Winzigkeit ohne Gefahr für ihn selbst zurückweisen darf; möge er auch jene tolerieren, die nach unserer Ergänzung verlangen und sie frommen Sinnes zu benutzen wünschen.[63]

---

62 »scrupule«. F. Cabrol OSB, »Alcuin« in: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Spalte 1086.

63 Ins Deutsche übertragen nach der englischen Übersetzung von G. Ellard SJ, *Master Alcuin, Liturgist*, S. 112-114. Ellards Übersetzung folgt der Version Bishops (vgl. Liturgia Historica, S. 51-53) mit kritischen Verbesserungen im Licht der Forschungen des Lyoner Gelehrten Robert Amiet: »Le prologue *Hucusque* et la table des *Capitula* du Supplément d'Alcuin au Sacramentaire Grégorien« in: *Scriptorium*, Bd. 7, S. 177-209. Ellard gibt Amiets lateinischen Text wieder. Vgl. auch: C. Vogel, *Medieval Liturgy*, S. 86ff.

Hier haben wir es mit einem Herausgeber zu tun, der aus der Not heraus die Mängel des ihm vorliegenden römischen Buches dadurch zu kompensieren sucht, dass er bereits existierende, traditionelle Quellen heranzieht. Er ist weder ein Schöpfer von Liturgie noch ein Neuerer.

Seine nachdrückliche Betonung, dass alles Neue an seinem Sakramentar nicht bindend sei, ist bezeichnend, zeigt sie doch einen Respekt vor der Liturgie als etwas Traditionellem, als etwas, das empfangen wird. Dabei handelt es sich nicht um falsche Bescheidenheit. Der Herausgeber hat durchaus Vertrauen in seine durch königlichen Auftrag autorisierte Arbeit als Gelehrter und in die Formulare, die er den römischen Formularen auf der Basis von überlieferten Quellen an die Seite gestellt hat. Gleichwohl stellt er heraus, dass sie – gerade, weil sie neu zusammengestellt wurden – nicht denselben Verpflichtungscharakter haben: sie sind (noch) nicht Teil der liturgischen Tradition der Kirche geworden. In seinem Vorwort konzediert er, dass sie legitimerweise vielleicht sogar als »überflüssig und nicht notwendig« eingeschätzt werden könnten.[64]

Spätere Generationen integrierten das Supplement in die gregorianischen Texte, so dass das Werk des karolingischen Herausgebers weite Verbreitung fand. Gerard Ellard SJ bemerkt hierzu:

> Sein kleines Vorwort, das wie ein Wachtposten zwischen dem stand, was obligatorisch und dem, was fakultativ war, wurde weggelassen und schon bald war das Supplement mit dem merkwürdigen unvollständigen Buch, das Papst Hadrian gesandt hatte, verschmolzen. Hier war es der Herausgeber, der in etwa die Hälfte des römischen Messbuchs beigesteuert hatte, aber da er seine Zusätze aus alten römischen Quellen bezogen hatte, passten sie an die jeweilige Stelle – und sind dort bis heute geblieben.[65]

Bishop zufolge zeigt die karolingische Reform nicht »die Abschaffung der altehrwürdigen und nationalen Liturgie des Frankenreiches« und deren Ersatz durch einen neuen römischen Ritus aufgrund der bloßen Anordnung durch kaiserliche Autorität:

> Es handelt sich dabei lediglich um den abschließenden Höhepunkt eines Prozesses der Anziehung und der Veränderung – einer Annäherung an die römische Art in der Liturgie, an den römischen Stil in Liturgie und Gottesdienst – die im Frankenland schon seit fast zwei Jahrhunderten herangereift war. Tatsächlich handelte es sich um eine in ihrem Kern einheimische Bewegung.[66]

---

64 »Si vero superflua vel non necessaria sibi illa judicaverit …«, ebd. S. 113.

65 Ebd., S. 225.

66 »The Liturgical Reforms of Charlemagne: their meaning and value« in: *The Downside Review*, Bd. XXXVII, Nr. 4. Vgl. die der französischen Übersetzung vorangestellte Bemerkung von A. Wilmart OSB: »La Réforme Liturgique de Charlemagne« in: *Ephemerides Liturgicae*, Bd. XLV, S. 186-207.

Obwohl Autorität ein unablösbarer Bestandteil der karolingischen liturgischen Entwicklung war, wurde sie im Gleichklang mit der organischen Weiterentwicklung der Liturgie durchgeführt. Eine Auffassung wie die J.D. Crichtons,[67] die die karolingische Reform als »Erdbeben« darstellt und sie als Präzedenzfall für von der Autorität aufgezwungene, nichtorganische Entwicklungen sieht, stellt diesen Befund nicht hinreichend in Rechnung.

Der karolingische Herausgeber war sehr darum bemüht, die traditionelle Liturgie zu respektieren, während er aus der Not heraus zusammenstellte, was zur Vervollständigung des Sakramentars nötig war. Dies tat er, so weit wie möglich, unter Rückgriff auf »alte römische Quellen«. Die Beiträge des Herausgebers wurden schließlich in das Buch integriert, was in dem Missale resultierte, von dem Bishop oben spricht. Dabei lassen sich die folgenden Prinzipien erkennen:

(i) das Vorliegen einer Notwendigkeit für eine Weiterentwicklung (das bereitgestellte Sakramentar war unzureichend, weitere Texte wurden benötigt);
(ii) ein tiefempfundener Respekt für die liturgische Tradition (so weit wie nur eben möglich griff die Zusammenstellung der benötigten Texte auf Elemente zurück, die bereits Bestandteil der – in diesem Fall römischen - Tradition waren);
(iii) wenig völlig Neues (der Herausgeber zieht es vor zu sammeln, statt selber zu verfassen);
(iv die sehr zurückhaltende Bereitstellung neuer liturgischer Formen neben den althergebrachten (das Vorwort gesteht zu, dass erstere als »überflüssig« betrachtet werden können);
(v) die Integration der neueren Formen, nachdem sie über einen längeren Zeitraum hinweg akzeptiert wurden.

Dieses ist das Prinzip der organischen Weiterentwicklung der Liturgie in seiner Anwendung. Es vereinigt tiefen Respekt für die empfangene liturgische Tradition mit einer Offenheit für eine notwendige Entwicklung. Kontinuität und Übereinstimmung mit der Tradition sind von erstrangiger Bedeutung. Liturgische Orthopraxie und Orthodoxie sind solchermaßen sichergestellt, ohne dass eine notwendige und natürliche Weiterentwicklung dadurch ausgeschlossen werden würde.

In karolingischer Zeit erfolgt die Entwicklung nachweislich organisch. Der Respekt für dieses Prinzip wird zusätzlich durch Hens Bemerkung unterstrichen, der zufolge es keinen Hinweis darauf gibt, dass Karl der Große und seine Ratgeber irgendwelche Anstrengungen unternommen hätten, liturgische Uniformität durch den Versuch zu erreichen, ihre Fassung des Hadrianum durchzusetzen.[68] – Klauser weist darauf hin, dass es während des achten und neunten Jahrhunderts zu einer gewissen Ausschmückung

67 Im Gespräch des Autors mit J.D. Crichton am 24.08.1994 in Pershore, England.

68 Vgl. *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul*, S. 81.

der römischen Liturgie kam, die in der Hauptsache auf das Verlangen von Bischöfen zurückzuführen war, aufwendigere liturgische Gebräuche, so wie sie sie auf Wallfahrten kennengelernt hatten, nachzuahmen – dies gilt insbesondere für die Liturgie der Karwoche.[69] Crichton bemerkt, dass die in Hinblick auf das Zeremoniell sehr nüchterne karolingische Liturgie selbst im Verlauf des neunten Jahrhunderts ausgeschmückt wurde.[70] Hierzu Bishop:

> Am Ende des neunten und in den ersten Jahren des zehnten Jahrhunderts waren alle Zurückhaltung und die Sorge um die Bewahrung des offiziellen Messbuchs Karl des Großen geschwunden. Nicht nur waren die Bestandteile des Gregorianums, aus Karls eigenem Supplement und aus einer privaten Auswahl von Votivmessen und Benediktionen zu einem ununterscheidbaren Ganzen verschmolzen, sondern zusätzlich kehrten Riten und Formulare, die sich im Gelasianum des achten Jahrhunderts fanden, wieder zurück und nahmen ihren Platz unter dem Rest ein.[71]

Es war der römische Ritus, so wie er sich in karolingischer Zeit mit entsprechenden Ausschmückungen entwickelt hatte, zu denen auch das Wiederauftauchen von Bestandteilen zählt, die im Zuge der karolingischen Reform ausgesondert worden waren, der von den fränkisch-germanischen Ländern im zehnten Jahrhundert in ein liturgisch geschwächtes Rom zurückkehrte und es eroberte. Das Resultat war, J. A. Jungmann zufolge, dass im Westen liturgische Einheit erzielt wurde. Es waren nicht die Glieder, die sich dem Haupt unterordneten, sondern es war das Haupt, das sich mehr und mehr an die Glieder anpasste, die in der Zwischenzeit stärker und eigenwilliger geworden waren.[72]

An dieser Stelle gilt es, »Einheit« und »Uniformität« sorgfältig voneinander zu unterscheiden. Man kann in keiner Weise behaupten, dass die authentische Vielfalt liturgischer Praxis, wie sie zu den Ortskirchen gehört, gefährdet gewesen wäre, noch dass eine zentralisierte liturgische Autorität deren liturgische Praxis überwacht hätte. In diesem Zusammenhang bezieht sich liturgische Einheit auf die fundamentale Verwandtschaft von Riten innerhalb der römischen Ritenfamilie. Gleichwohl stellt Cyrille Vogel für diese Epoche fest:

> Es handelte sich um einen Prozess der wechselseitigen Durchdringung, Verschmelzung und Vermischung. Niemals wurde eine Liturgie von einer anderen ersetzt; vielmehr beeinflussten und veränderten sie einander, so dass selbst die dominierende römische Liturgie aus diesem Prozess verändert und verbessert hervorging.[73]

---

69 Vgl. *A Short History of the Western Liturgy*, S. 81-84.

70 Gespräch des Autors mit J. D. Crichton am 24. August 1994.

71 «The Liturgical Reforms of Charlemagne: their meaning and value" in: *The Downside Review* Bd. XXXVII, S. 16.

72 Vgl. *The Mass of the Roman Rite*, Bd. 1, S.97.

73 *Medieval Liturgy*, S. 3.

Das Spätmittelalter

Klauser skizziert die Jahre 1073 bis 1545 als die nächste Epoche in der Geschichte der westlichen Liturgie. Er fasst sie wie folgt zusammen:

> Von Gregor VII. (1073-85) an, nahmen die Päpste die Zügel im Bereich der Liturgie, der fast dreihundert Jahre lang Herrschern und Bischöfen nördlich der Alpen überlassen worden war, wieder fest in die eigenen Hände. Gregor selbst kritisierte die vorangegangene Epoche, in der »die Regierung der römischen Kirche an die Deutschen abgegeben worden war« und hielt diesen vor, dass sie aus Rücksicht auf die Faulen und Nachlässigen das Stundengebet abgekürzt hätten. Daher fühlte er sich selbst dazu verpflichtet, den ursprünglichen römischen Ordo wiederzuentdecken und ihm Geltung zu verschaffen. Ein solches Vorhaben scheint jedoch die Gestalt der gesamten römisch-fränkischen Liturgie, so wie sie jetzt in Rom fest etabliert war, gefährdet zu haben. Es war nun bereits unmöglich, die römische Liturgie auf den Stand des alten Gebrauchs (ordinem romanum et antiquum morem) zurückzuversetzen. Gleichwohl erhob der Papst jetzt die Forderung, dass alle Bischofsitze der westlichen Kirche ausschließlich den liturgischen Gewohnheiten des römischen Stuhls folgen, und allen liturgischen Vorschriften aus dieser Quelle streng gehorchen sollten.74

Es gibt kaum Hinweise auf größere liturgische Reformen aus jener Zeit. Doch sind auch die Entwicklung der Liturgie und die Unmöglichkeit, diese Entwicklung zurückzudrehen, um zu einer früheren Praxis zurückzugelangen, durchaus von Interesse. Klauser spricht von dieser Epoche als von einer Zeit »der Auflösung, des Ausfeilens, der Re-interpretation und der Fehlinterpretation« und beklagt unter anderem die Vervielfachung der Privatmessen und die allegorisierenden Frömmigkeitsübungen der Laien, die nicht unmittelbar an einer zunehmend klerikalen Liturgie teilnehmen konnten (im Sinne des späten zwanzigsten Jahrhunderts).

J.A. Jungmann charakterisiert diese Zeit wie folgt:

> Das Individuelle und Subjektive, die Wahrnehmung und die Empfindung der eigenen persönlichen Aktivität und persönlichen Fähigkeit traten in den Vordergrund, was zu einer Betonung des Konkreten und Realistischen führte, und folglich zu einer Vielzahl von Formen, die nur durch ein erneuertes Bemühen um Ordnung zusammengehalten werden konnten. Diese neue Geisteshaltung machte nicht einmal vor der Heiligen Messe halt, vielmehr spürte die Messe ihren Einfluss in ganz besonderer Weise. Die Vielfalt der Formen, die sich nach dem Jahre 1000 entwickelten, ist bereits erwähnt worden, aber es gab auch ein Bemühen darum, die neuen Formen zu kodifizieren. Darin lässt sich eine Parallele sehen zu dem Versuch, das angehäufte Wissen in der Gestalt der theologischen

74 *A Short History of the Western Liturgy*, S. 94f.

> Summen zu ordnen, die ihrerseits mit der wagemutigen Architektur der gotischen Kathedralen verglichen wurden.[75]

Die zentrale Bedeutung der Kirche von Rom für die Kirche des Westens wurde zusätzlich durch das Auftauchen gewisser Bettelorden begünstigt, welche – auch wegen derer praktischen Größe - die liturgischen Bücher der römischen Kurie benutzten und ihnen dadurch weite Verbreitung verschafften. Klauser schließt folgendermaßen:

> Durch das Wirken der franziskanischen Wanderprediger wurden diese praktischen Ausgaben, vor allem das Missale und das Breviarium der römischen Kurie, wohl bekannt, wurden mit Respekt aufgenommen und naturgemäß überall in der damaligen Welt kopiert. Dadurch erhielt die westliche Liturgie dank der Jünger des hl. Franziskus ein Ausmaß an Vereinheitlichung, die nicht nur eine bloß theoretische auf der Ebene der Gesetzgebung blieb, sondern auch in der Praxis umgesetzt wurde. Zum großen Teil ist es dem Franziskanerorden zu verdanken, dass der Westen im Zeitalter des Buchdrucks auf eine kurze kodifizierte Form der römischen Liturgie vorbereitet war, die für alle bindend sein sollte - eine Liturgie, die darüber hinaus von allen bereitwillig angenommen wurde.[76]

Das Auftreten gedruckter Messbücher im fünfzehnten Jahrhundert beschleunigte so die Verbreitung des römischen Ritus. Eines der ersten, wenn nicht sogar das früheste, wurde 1474 gedruckt und man nimmt an, dass es genau dem Gebrauch der römischen Kurie folgt.[77]

Es trifft zu, dass die liturgische Entwicklung sich in dieser Epoche in Richtung größerer Einheitlichkeit, wenn nicht sogar Uniformität bewegte. Gleichwohl wäre es falsch, dem revisionistischen Irrtum zu verfallen, wonach es ein zentralistisches »Römisches Übertünchen« der westlichen Liturgie gegeben hätte. Nach wie vor gab es Verschiedenheit innerhalb einer umfassenderen Einheitlichkeit. Ein anderer Bettelorden, die Dominikaner, führten ihre eigene Liturgie mit sich. Einige Ortskirchen pflegten ihre eigenen Liturgien (Mailand, Lyon, Braga, Toledo usw. sowie die großen Zentren des mittelalterlichen England: Salisbura, Hereford, York, Bangor und Lincoln), und selbst die Diözesen, die den römischen Ritus übernommen hatten, fügten in diesen frei ihre eigenen Feste und Gebräuche ein. Damit brachte der Ortsbischof seine legitime Unab-

75 The Mass of *History of the Western Liturgy*, S. 94f. *The Mass the Roman Rite*, Bd. 1, S. 103f.

76 *A Short History of the Western Liturgy*, S. 95. Vgl. Van Dijk und Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*.

77 Eine Ausgabe dieses Missale wurde 1899 von der Henry Bradshaw Society herausgegeben (R. Lippe, *Missale Romanum Mediolani 1474*). In den einführenden Bemerkungen heißt es, dass diese einer späteren Ausgabe folgt, deren Untertitel lautet: »*Missale completum secundum consuetudinem romanae curiae* …« (S. x). Im Jahre 1996 publizierten Ward und Johnson das *Missalis Romani Editio Princeps: Mediolani anno 1474 prelis mandata*. Beide Ausgaben enthalten Fragmente, die in der jeweils anderen Ausgabe fehlen.

hängigkeit in liturgischen Dingen zum Ausdruck, welche sich direkt auf die Urkirche zurückführen lässt. Und doch gehörten alle zur gleich römischen liturgischen Familie.

Das Bestreben nach liturgischer Einheitlichkeit, das in dieser Epoche aufkam, muss also gleichzeitig als ein solches verstanden werden, das authentische lokale Unterschiede respektierte. Dort, wo ein altehrwürdiger örtlicher Ritus blühte und gedieh, blieb dies so. Dort, wo es eine Notwendigkeit oder den Wunsch nach Reformen gab, wurde häufig der nun leicht zugängliche Ritus der römischen Kirche eingeführt. Das leitende Prinzip war dabei: Die Kirche des Westens folgt dem Ritus von Rom, es sei denn, altehrwürdige örtliche Liturgien sind in Gebrauch.

Der hl. Thomas von Aquin

Einiges über die mittelalterliche Einstellung zu liturgischer Entwicklung lässt sich aus der *Summa Theologica* des hl. Thomas von Aquin lernen. Obwohl er dem Thema der »liturgischen Reform« oder der »liturgischen Entwicklung« keine eigene *quaestio* oder einen Artikel widmet (was seinerseits darauf hinweist, dass liturgische Reform zu seiner Zeit kein Thema war), lässt sich hierfür seine Diskussion der Frage nach Veränderungen im Bereich der Gesetzgebung heranziehen.

Der Philologe Geoffrey Hull hebt die Verbindung zwischen liturgischem Gebrauch und Gesetzgebung im Zusammenhang mit der Lehre des Aquinaten hervor:

> Die alten Juden sahen ihre *masoreth* als Gesetz an, und es ist kein Zufall, dass das lateinische *traditio* ursprünglich ein juristischer Begriff war. Entsprechend lehrte der hl. Thomas von Aquin, dass es sich bei den disziplinären und liturgischen Traditionen der Kirche tatsächlich um kanonisierte Gewohnheiten handelt, dass die Gewohnheit Gesetzeskraft hat, Gesetze aufhebt und interpretiert (ST I-II, Q.97 art. 3).[78]

Dabei bezieht sich der Aquinate seinerseits auf den hl. Augustinus:

> Die Gebräuche des Volkes Gottes und die Einrichtungen unserer Vorfahren sind als Gesetze zu betrachten. Und jene, die die Gewohnheiten der Kirche verachten sollten, werden bestraft, so wie jene, die den Gesetzen Gottes ungehorsam sind.[79]

Im Licht dieser wechselseitigen Beziehung werden die Implikationen der Lehre des hl. Thomas auch für die Frage der liturgischen Reform deutlich:

> Menschliches Gesetz wird zu Recht verändert, insofern die Veränderung dem allgemeinen Wohl zuträglich ist. Jedoch ist die bloße Änderung eines Gesetzes an sich dem Gemein-

78 *The Banished Heart*, S. 204.

79 Augustinus, Ep. Ad Casulan, zitiert in: ST I-II, 97-3.

> wohl in gewissen Ausmaß abträglich: da die Gewohnheit viel zur Beachtung der Gesetze beiträgt, erscheint das, was entgegen der allgemeinen Gewohnheit getan wird, selbst in kleinen Dingen als schwerwiegend. Deshalb wird, wenn ein Gesetz abgeändert wird, die bindende Kraft des Gesetzes geschwächt, insofern eine Gewohnheit abgeschafft wird. Deshalb sollte menschliches Gesetz niemals abgeändert werden, es sei denn, dass das Gemeinwohl in der einen oder anderen Weise eine dem solchermaßen angerichteten Schaden entsprechende Kompensation erfährt. Eine solche Kompensation könnte entweder in einem sehr großen und sehr offenkundigen Nutzen der neuen Bestimmung bestehen oder in der äußersten Dringlichkeit des Falles liegen, sei es, dass das bestehende Gesetz klar ungerecht ist, oder dass seine Beachtung extrem schädlich Folgen hat.[80]

Des hl. Thomas spätere Behandlung »Über den Ritus dieses Sakramentes« (d.h. der Eucharistie) ist in diesem Zusammenhang ebenfalls von Interesse.[81] Er misst Detailfragen bzw. Einzelheiten der liturgischen Praxis durchaus Bedeutung zu, wie dem Gebrauch heiliger Gebäude und Gefäße, den Worten und Gesten des Priesters in der Heiligen Messe und den Mängeln, wie sie bei der Feier der Heiligen Messe entstehen können. Man mag solche Fragen als dem mittelalterlichen Denken eigene skrupulöse Bedenken abtun, die für die Liturgiegeschichte von nur geringer Bedeutung sind. Andererseits lässt sich an ihnen die große Bedeutung ablesen, die der herausragende Theologe des Mittelalters der tiefen inneren Verbindung zwischen Liturgie, Gewohnheit und Gesetz (so wie oben ausgeführt) beigemessen hat.[82] – Die Wichtigkeit liturgischer Zeichen bei Thomas von Aquin wurde unlängst von dem deutschen Thomisten David Berger unterstrichen:

> Solange die Autorität der äußeren Zeichen von der ihnen innewohnenden, sie prägenden Bedeutung im Bewusstsein der Menschen getragen ist, ist diese Autorität eine aus sich heraus beständige. Neben dem hohen theologischen, zeigt sich hier der angesichts des im heiligen Raum seit mehreren Jahrzehnten um sich greifenden Vandalismus in seiner pastoralen Valenz kaum zu überschätzende praktische Wert dieser Erklärungen, die der hl. Thomas gibt.[83]

Der hl. Thomas von Aquin erkennt die Legitimität der Weiterentwicklung liturgischer Formen an. Gleichwohl sind seine Ratschläge hinsichtlich der mit Veränderungen im Bereich von Gewohnheit und Gesetz verbundenen Gefahren klar und lassen erkennen, dass die Vorsicht ein integraler Bestandteil des Prinzips der organischen Entwicklung ist.

---

80 *Summa Theologica* I-II, 97-2. Man bemerke die enge Verbindung zwischen diesem Text und Artikel 23 von Sacrosanctum Consilium: »Innovationes, demum, ne fiant nisi vera et certa utilitas Ecclesiae id exigat;« (Schließlich sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es).

81 Vgl. *Summa Theologica* III, 83.

82 Kieran Flanagans *Sociology and Liturgy* untersucht diese Verbindung in der gegenwärtigen liturgischen Praxis.

83 David Berger, *Thomas von Aquin und die Liturgie*, S. 40.

Zeitgenössische Sichtweisen der Liturgie des Mittelalters und der Renaissance

Autoren aus der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts sprechen oft in herabsetzendem Tonfall, wenn es um diese beiden Epochen geht.[84] Den vorherrschenden Annahmen zufolge grassierten in der Liturgie spätestens zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts

> Missbräuche, die für das liturgische Leben teilweise typisch waren … Wilder Objektivismus (die übertriebene Betonung der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato), eine einseitige Sorge, nicht um das sakramentale Zeichen und dessen Bedeutung, sondern um dessen Wirkung; liturgische Formeln die weder sinnvoll noch verständlich zu sein brauchten, sondern lediglich gesprochen werden mussten (Gott versteht Latein, auch wenn das Volk dies nicht tut); die Kultivierung falscher Höhepunkte (die Verzerrung des wirklichen eucharistischen Gedankens durch das isolierte Hervorheben der Konsekration; die Konzentration darauf, den Leib Christi zu zeigen bzw. zu sehen); Ritualismus …(jedes zur Form gehörende Wort musste sorgsam ausgesprochen werden, damit Gott nicht etwa daran gehindert würde, tätig zu werden); die Quantifizierung der Liturgie (die Zahl der Votiv- und Festmessen wurde vervielfacht, so dass es zahlreiche »Messpriester« gab, deren einzige Aufgabe darin bestand, Messen zu lesen (…, das Ausufern von Privatmessen und von Festen); liturgischer Klerikalismus (die Aneignung des Gottesdienstes durch den Klerus, während das Volk in andächtiger Passivität aus der Ferne zusah …); die Fixiertheit liturgischer Formen (alles, was nicht ausdrücklich angeordnet ist, ist verboten; Gesellschaft und Kultur ändern sich, die Liturgie nicht); und … die Vernachlässigung der Predigt.[85]

Es gab sicherlich Missbräuche, die eine Reform nötig gehabt hätten. Gleichwohl können wir im Licht der Forschungen von Professor Eamon Duffy nicht mehr unkritisch die Behauptung akzeptieren,[86] wonach alle liturgischen Formen oder Entwicklungen dieser Epoche illegitim, der Kultur nicht entsprechend, historisch korrumpiert oder in ihrer Zeit ohne spirituellen oder pastoralen Wert waren.[87]

Gleichwohl sieht selbst ein solch einflussreicher Liturgiewissenschaftler wie Jungmann das liturgische Leben dieser Epoche als im Niedergang begriffen an, weil es sich

84 So auch heute: vgl. K.F. Pecklers SJ, *Worship*, S. 56-66.

85 K. McDonnell, »Calvin's Concept of the Liturgy and the Future of the Roman Catholic Liturgy«, S. 43. Vgl. auch A. Chupungco OSB, «History of the Roman Liturgy until the Fifteenth Century", in: ders., *Handbook for Liturgical Studies*, Bd. 1, S. 150f.

86 Vgl. *The Stripping of the Altars* und *The Voices of Morebath*.

87 In *The Forms and Orders of Western Liturgy from the Tenth to the Eighteenth Century*, S. 40f., erkennt J. Harper die «Lebendigkeit der Laienspiritualität" dieser Epoche an, aber kritisiert die räumliche Distanz zwischen Priester und Volk sowie den Mangel an auditiver und visueller Teilnahme, wie auch den Mangel an «aktiver Einbeziehung" der Laien in der Liturgie. Man mag diese Anwendung von Kriterien des späten zwanzigsten Jahrhunderts auf eine Epoche, die von völlig anderen Grundannahmen ausging, kritisch hinterfragen.

»nicht mehr um eine Liturgie der Gläubigen« handle.[88] Aber auch Jungmann gesteht zu, dass:

> wir von einer Blüte des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation sprechen können, sogar in Bezug auf die Teilhabe des Volkes. Aber dabei handelt es sich um Herbstblumen, späte Produkte einer alten Tradition, ähnlich der späten scholastischen Philosophie, bei deren Konklusionen es sich oft um bedeutungsloses Spiel handelte. Es handelte sich um eine reiche, aber leere Fassade.[89]

Die Annahme eines allgemeinen liturgischen Verfalls in Mittelalter und Renaissance ist dabei die entscheidende Grundlage für seine Einschätzung, die von den Liturgiewissenschaftlern von Mitte bis Ende des zwanzigsten Jahrhunderts weithin geteilt wurde und welche die Marginalisierung des Prinzips der organischen Entwicklung der Liturgie zugunsten einer auf historischen Forschungsergebnissen und Archäologismen basierenden Reform ermöglichte:

> Die Aufgabe, die nun vor uns liegt, besteht darin, den Kern unseres Glaubens und unseres liturgischen Lebens zu analysieren und die Essenz unseres Glaubens von peripheren Dingen zu unterscheiden. Indem wir dies tun, werden wir nicht nur zu einem evangelischeren Christentum im wahren Sinne dieses Wortes zurückkehren, sondern wir werden gleichzeitig sehen, dass das christliche Volk sehr viel besser dazu disponiert sein wird, die »Gute Nachricht« unseres Herrn Jesus Christus zu hören.[90]

So werden die gewachsene Liturgie und die Bedeutung ihrer integrierten Rolle innerhalb des Gefüges einer Gesellschaft, in der sie gedeihte, abgetan.

Was die Liturgie selbst angeht, gilt es festzuhalten, dass es auch schon vor dem Konzil von Trient Versuche gab, Missbräuche zu korrigieren, vor allem das *Libellus ad Leonem X.* aus dem Jahre 1513, in dem sich die beiden Kamaldulensermönche Paul Justiniani und Peter Quirini für weitreichende Reformen in der Kirche und der religiösen Praxis aussprachen – einschließlich einem Ruf nach volkssprachlichen Lesungen aus der Heiligen Schrift innerhalb der Liturgie und der Korrektur von zweifelhaften Frömmigkeitsübungen.[91]

Als Beispiele von vortridentinischen Reformen auf lokaler Ebene führt Jean-Marie Pommarés den Reichstag von Speyer (1526), Provinzsynoden in Bourges und Sens-

88 »Liturgy on the Eve of the Reformation« in: *Worship* Bd. XXXIII, S. 507f.

89 Ebd., S. 513f.

90 Ebd., S. 515. Das Publikationsdatum 1959 ist bezeichnend.

91 Vgl. G. Bianchini, *Lettera al Papa: Libellus ad Leonem* X. Für den Ruf nach Lesungen aus der Heiligen Schrift in der Volkssprache vgl. S. 203ff.

Paris (1528), Köln (1536) und Teves (1546) an, daneben verschiedene reformierte Ausgaben von lokalen Messbüchern.[92]

Pommarés beobachtet auch das Aufkommen bischöflicher Gesetzgebung in Bezug auf die Promulgation von Missalien und erklärt diese Entwicklung als Reaktion auf zeitgenössische Missbräuche und dem Vorherrschen des Gewohnheitsrechts in solchen Angelegenheiten. Die Ausübung der traditionellen bischöflichen Autorität, zu genehmigen und zu korrigieren, wird dadurch vergrößert und in gewisser Weise personalisiert. Zum ersten Mal sind es jetzt einzelne Bischöfe, die Dekrete erlassen und die bestimmen, was in liturgischen Büchern enthalten oder nicht enthalten sein darf.

Diese Entwicklung bezüglich der bischöflichen Autorität in liturgischen Dingen, sollte sich – obwohl ihrem Ursprung nach heilsam – als mögliches Einfallstor für Missbrauch herausstellen, da eine solche liturgische Autorität auch die persönliche Macht implizierte, liturgische Neuerungen anzuordnen oder zu autorisieren, was der liturgischen Tradition bislang völlig fremd gewesen war. Diese Autorität wurde in Mittelalter und Renaissance nicht häufig ausgeübt. Gleichwohl war eine Grundlage für diese Gefahr gelegt und – wie wir an der Reform des Kardinal Quignonez sehen werden – war nicht einmal der Bischof von Rom vor ihr gefeit.

Bis hierher sind wir Klausers Darstellung der Epochen der Liturgiegeschichte gefolgt. Archdale King trifft jedoch weitere, feinere Unterteilungen, die für unsere Untersuchung der liturgischen Entwicklung hilfreicher sind. King beschreibt die ersten drei Jahrhunderte als die Zeit der frühen Liturgie. Das vierte bis achte Jahrhundert erlebt die Ausbildung der Liturgie, das achte bis vierzehnte Jahrhundert deren reichere Ausgestaltung. King betrachtet das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert als Epoche des Niedergangs, und die Zeit ab dem sechszehnten Jahrhundert als Epoche der Reform der Liturgie.[93] Es ist hervorzuheben, dass sich – nach Ansicht Kings – die Entwicklung und Bereicherung der Liturgie bis in das vierzehnte Jahrhundert hinein fortsetzen, bevor der Niedergang einsetzt. Wie wir sehen werden, ist dies der Standpunkt, den sich die im Anschluss an das Konzil von Trient tätig werdenden Reformer zu Eigen machen, jedoch nicht der Standpunkt der meisten Autoren oder Reformer des zwanzigsten Jahrhunderts.

Die liturgische Reform des Kardinal Quignonez

Zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts beauftragte der humanistisch gebildete Papst Leo X. (1513-1521) den Bischof Zacharia Ferreri von Guarda damit, ein neues Brevier zusammenzustellen, das »viel kürzer und bequemer, und gereinigt von allen Irrtümern«

92 Vgl. J.M. Pommarés OSB, *Trente et le Missel*, S. 49f.

93 Vgl. *Liturgy of the Roman Church*, S. 3-45.

sein sollte.[94] Ferreri fertigte eine neue Ausgabe der liturgischen Hymnen an (»gestelzte Lyrik, voll von klassischen Reminiszenzen und kunstfertiger Versbildung«),[95] welche 1523 von Papst Clemens VII. (1523-1534) approbiert wurde. Der Brevierhistoriker Pierre Batiffol bemerkt dazu:

> An diesem Experiment Ferreris ist die gesamte Geisteshaltung, aus der es hervorgegangen ist, beklagenswert, die Unkenntnis jeglicher liturgischen Tradition, und eine völlige Abneigung, diese zu studieren.[96]

Der Tod Ferreris und das nun herrschende politische und kirchliche Klima bedeuteten das Ende dessen Arbeit.

Doch schon im Jahre 1529 machte sich der Franziskaner Kardinal Franz Quignonez im Auftrag Papst Clemens erneut an die Aufgabe einer Reform des römischen Breviers. Diese Reform ist bemerkenswert, was ihren Ursprung, ihre leitenden Prinzipien, ihre Rezeption und schließlich ihre Zurücknahme angeht.[97] – Quignonez fasste seine Aufgabe folgendermaßen auf:

> Das kanonische Stundengebet ist so anzuordnen, dass es so weit wie möglich seiner alten Form angenähert und aus dem Offizium Weitschweifigkeiten und schwierige Einzelheiten entfernt werden. Das Brevier soll treu gegenüber den Anordnungen der alten Väter sein, und der Klerus soll nicht länger irgendeinen Grund dazu haben, sich der Pflicht zum Beten des kanonischen Stundengebetes zu widersetzen.[98]

Battifol erläutert:

> Es geht nicht länger darum, entsprechend der Regeln »wahrer Latinität« zu beten, sondern um die Übereinstimmung mit »den Anordnungen der alten Väter« – nicht darum, der

94 P. Battifol, *History of the Roman Breviary* (1912), S. 178.

95 Ebd., S. 179.

96 Ebd., S. 181.

97 Sie ist auch deswegen von Interesse, weil Annibale Bugnini im Jahre 1963 schrieb: «Ich bin überzeugt, dass das Experiment des Kardinal Quignonez eine Antwort auf ein wirkliches und spezifisches Bedürfnis war. Es handelte sich dabei um eine stille, aber gerechtfertigte Reaktion, die sagen wollte: 'Gebt uns ein Brevier, das der priesterlichen Frömmigkeit Genüge tut und gleichzeitig eine effektive Durchführung des apostolischen Dienstes erlaubt.' Heute befinden wir uns in der gleichen Situation … Heute würde Quignonez' Vorhaben zu den moderateren zählen.« »Breviary Reform« in: *Worship* vol. XXXVII, S. 224. Dieses Zitat Bugninis lässt die Behauptung von S. Campbell FSC zweifelhaft erscheinen, wonach, »während die Struktur des nachkonziliaren römischen Offiziums tatsächlich der des Breviers von Quignonez bemerkenswert ähnlich ist, es auf Seiten der nachkonziliaren Reformer offenbar keine bewussten Bemühungen gab, es zu imitieren.« *From Breviary to Liturgy of the Hours*, S. 13f.

98 Zitiert in: P. Battifol, *History of the Roman Breviary* (1912), S. 182.

> Cicerobegeisterung des Klerus zu schmeicheln, sondern ihm eindringlich ein Offizium anzuempfehlen, das keinen Grund für Einwände bieten sollte.[99]

Bei den zugrundeliegenden Prinzipien handelte es sich um eine historisierende Geisteshaltung – das Verlangen, zur liturgischen Praxis des Altertums zurückzukehren und spätere Entwicklungen zu ignorieren. Diese Haltung war im Einklang mit dem Humanismus der Renaissance und wollte auch ein gewisses Maß an pastoraler Zweckdienlichkeit, weil der Klerus scheinbar das Brevier, so wie es war, als eine zu große Bürde empfand.

Bei solchen Prinzipien handelte es sich, Batiffol zufolge um:

> Eine gefährliche Neuerung … Reformen, die in einer Rückkehr zur Antike bestehen sollten, ohne dass gesagt wurde, was man für eine Antike meinte oder welcher Methode man dabei folgte! Ist das nicht genau die Art, in der auch die protestantischen Reformer gesprochen hatten?[100]

Und, so fragt Batiffol weiter:

> War nicht das traditionelle Offizium nach einem bestimmten Plan entworfen worden, der in sich selber harmonisch war? Und hatten die Einzelheiten dieses altehrwürdigen Gebäudes nicht ihre eigene Schönheit der Form, der die historischen Assoziationen einen eigenen Reiz hinzugefügt hatten? Doch wischt Quignonez all dies beiseite und macht sich daran, ein neues Gebäude nach einem neuen Plan zu errichten …
>
> [Responsorien] werden ohne Gnade unterdrückt, und so verschwindet mit einem Streich diese ganze schöne Literatur des Responsoriale, der originellste Teil des römischen Offiziums! Ebenso verschwindet die römische Aufteilung der Psalmen, die Psalmen werden nach einem neuen Plan angeordnet, in einer Anordnung, die zweifellos sehr praktisch, leicht und attraktiv ist, die der frühen Kirche jedoch unbekannt war.[101]

Quignonez' Brevier wurde 1535, unter Papst Paul III., zunächst probeweise in einer Ausgabe veröffentlicht, zu der kritische Bemerkungen ausdrücklich erwünscht waren. Nachdem kritische Bemerkungen eingegangen und in den Text eingearbeitet worden waren, promulgierte Papst Paul III. 1536 eine neue Edition. Diese war für die private Andacht, nicht für öffentliche Feiern gedacht. Quignonez beabsichtigte, dass das Chorgebet nicht berührt werden sollte.

---

99 Ebd.

100 Ebd.

101 Ebd. (Ausgabe von 1898), S. 241. Die Ausgabe von 1912 lässt diese Bemerkungen aus, möglicherweise im Licht der »praktischen Neuordnung« des Psalters durch Pius X. im Jahre 1911 und vielleicht auch wegen der besonderen Vorsicht vieler Gelehrter während der Epoche des Modernismus. Batiffols Buch *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation* war 1907 auf den Index gesetzt worden.

Sein sogenanntes »Brevier für beschäftigte Leute« wurde ungünstig aufgenommen – außer bei den Jesuiten.[102] Das Urteil der Sorbonne lautete:

> Der Verfasser dieses neuen Breviers hat sein privates Urteil den Anordnungen der altehrwürdigen Väter und den althergebrachten Gebräuchen der Kirche vorgezogen.[103]

Oder, wie Baudot berichtet:

> [Die Sorbonne] verurteilte einen Autor als verwegen, der alte und allgemeine Traditionen unterdrückt hat, und der gänzlich mit der Tradition gebrochen hat, um allerlei liturgische Neuerungen willkommen zu heißen.[104]

Entgegen der Absichten Quignonez', kam es doch zum öffentlichen Gebrauch seines Breviers. Das Volk von Saragossa reagierte gewalttätig, als es an einem Gründonnerstag zu den *Tenebrae* benutzt wurde. Batiffol berichtet, dass die Leute daraufhin ihre Domherren verdächtigten, Hugenotten geworden zu sein, was zu großem Aufruhr in der Kathedrale führte, »der fast dazu führte, dass sie mit ihren Kanonikern und deren neuen Brevier ein Autodafé veranstaltet hätten«. Batiffol schließt: »Diese guten Leute verteidigten auf ihre Art und Weise die legitimen Rechte liturgischer Tradition.«

Ein schwerer Schlag versetzt wurde Quignonez' Brevier vom spanischen Theologen Johann von Arze, der sich 1551 mit einem Memorandum an die Väter des Konzils von Trient wandte, in dem er

> seinen Protest einlegt im Interesse der Rechte des traditionellen *Ordo Psallendi* der römischen Kirche, der traditionellen Aufteilung der Psalmen auf die verschiedenen Horen, der traditionellen Verteilung der Lesungen aus verschiedenen Teilen der Heiligen Schrift auf verschiedene Zeiten des Kirchenjahres, der traditionellen Anzahl der Nokturnen – tatsächlich im Interesse der Gesamtheit jener liturgischen Ordnung, die auf tiefen mystischen Gründen (*haud obscura vestigia*) [sic] höchstwürdigsten Alters beruht.

Darüber hinaus warnt er die Väter von Trient, in den Worten Batiffols, »vor diesem erneuerungssüchtigen Geist auf der Hut zu sein, der das Althergebrachte verachtet und sich mit Neuerungen abgibt.«

---

102 »Breviarium in occupatorum hominum levamen editum«, vgl. Batiffol, *History of the Roman Breviary* (1898), S. 244. Sheppard weist darauf hin, dass «dem hl. Franz Xaver, bevor er sich auf den Weg zur Mission Indiens machte, die Erlaubnis angeboten wurde, Kardinal Quignonez' kürzere Version des Offiziums zu benutzen, was er rundherum ablehnte.« »Reform of the Liturgy: Another View« in: *Orate Frates*, Bd. XII, S. 536.

103 Ebd. (1912), S. 186.

104 J. Baudot OSB, *The Roman Breviary*, S. 129.

Johann von Arzes Kritik ist leidenschaftlich vorgetragen, gleichwohl sind die ihr zugrunde liegenden Prinzipien klar: Die Reform des Quignonez hat die objektive liturgische Tradition nicht respektiert. Es handelt es sich um eine Neuerung, nicht um eine organische Weiterentwicklung und als solche ist sie illegitim, unabhängig von ihrer guten Absicht oder Autorisierung.[105]

Es ist bezeichnend, dass das Brevier Quignonez', das im Auftrag des Heiligen Stuhls erarbeitet, und von diesem promulgiert wurde, nicht schon deshalb als über alle Kritik erhaben angesehen wurde. Die Zurückweisung dieses Breviers durch ein Reskript Paul IV. im Jahre 1558,[106] und sein späteres Verbot durch Pius V. im Jahre 1568,[107] ist innerhalb der Liturgiegeschichte das herausragende Beispiel dafür, dass die organische Entwicklung der Liturgie über der Approbation durch die zuständige Autorität steht. Das umsichtige Urteil Paul III., der diese Reform 1536 promulgiert hatte, war ein Irrtum, der schließlich – fünf Päpste und zweiunddreißig Jahre später – im Licht der offenkundigen Unzufriedenheit der Gläubigen und auf die Veranlassung von Gelehrten korrigiert wurde.

Paul IV. (1555-1559) begnügte sich nicht einfach mit der Zurücknahme des von Kardinal Quignonez erstellten Breviers, sondern sah die Notwendigkeit für ein gewisses Ausmaß an Reform. Und doch, so Batiffol,

> verstand Paul IV. besser als Clemens VII. oder Paul III., welches die Bedingungen für eine gute Reform des Breviers waren, von deren Notwendigkeit er ebenso wie diese überzeugt war: nämlich, dass eine solche Reform eine Rückkehr sein sollte, nicht zu einer als ideal vorgestellten Antike, so wie Quignonez sie sich erträumt hatte, sondern zu der altehrwürdigen Tradition, wie sie von der bestehenden Liturgie repräsentiert wird; dass keine Notwendigkeit vorlag, die traditionelle Anordnung des Offiziums, so wie es sich im alten Brevier der römischen Kurie fand, zu verändern: alles, was nötig war, war eine Reinigung des Breviers von geschichtlichen Fehlern, von sprachlichen Schwächen und von den ermüdenden Weitschweifigkeiten, die den Klerus, davor abschreckten, es mit Frömmigkeit zu benutzen.[108]

Seine Absichten fanden ihre Erfüllung in der Brevierreform des Konzils von Trient, die im Folgenden thematisiert wird. Die Haltung Paul IV. – ein gesunder Respekt für die

105 Jungmann missbilligt die Argumente Arzes und dessen Zurückweisung des Breviers von Quignonez: »… es ist offenkundig, dass alle diese Argumente nur gewichtig erscheinen konnten wegen der Lage der Dinge zu jener Zeit und wegen eines Mangels an historischen Kenntnissen.« *Pastoral Liturgy*, S. 209. Das große Gewicht, das Jungmann »historischen Kenntnissen« beimisst, ist seinerseits bezeichnend.

106 Datiert vom 8. August 1558, dort wird festgestellt, dass es keinen Grund gebe, einen Nachdruck zu erlauben. Vgl. Batiffol, *History of the Roman Breviary* (1912), S.191.

107 Dies geschah mit der Bulle *Quod a nobis*, durch die das von der nachtridentinischen Kommission reformierte Brevier promulgiert wurde.

108 P. Batiffol, *History of the Roman Breviary* (1912), S. 194.

empfangene, gewachsene liturgische Tradition, zusammen mit einem heilsamen Verlangen nach einer Reinigung von Fehlern – ist ein schönes Beispiel für das Vorgehen eines Papstes bei der Überprüfung und respektvollen Weiterentwicklung einer objektiven liturgischen Tradition.

Im neunzehnten Jahrhundert leitete Prosper Guéranger aus der Untersuchung der Reform des Quignonez die folgenden Prinzipien ab, die er als wesentlich für jede Art von liturgischer Reform ansah. Obwohl *a posteriori* formuliert,[109] sind sie sachlich relevant:

1. Ein liturgisches Formular, das seine Entstehung literarischen Ambitionen verdankt, kann nicht bestehen.
2. Wenn eine Reform der Liturgie die Zeiten überdauern soll, dann darf sie nicht von den Gelehrten gemacht, sondern muss mit dem gebotenen Respekt unternommen werden, und zwar von jenen, die durch die zuständige Autorität eingesetzt wurden.
3. Bei der Reform der Liturgie gilt es, vor dem Geist der Neuerung auf der Hut zu sein; alte Formen, die ihre ursprüngliche Reinheit verloren haben, sind wiederherzustellen, nicht abzuschaffen.
4. Kürzen bedeutet keine liturgische Reform: die Dauer der Liturgie ist kein Mangel in den Augen derer, die ihr Leben dem Gebet widmen sollen.
5. Das Lesen langer Passagen aus der Heiligen Schrift innerhalb des Stundengebets erfüllt nicht die gesamte Verpflichtung zu priesterlichem Gebet, da Lesen und Beten nicht dasselbe sind.
6. Der Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Stundengebet fehlt die Grundlage, weil es keine zwei verschiedenen offiziellen Gebete der Kirche gibt …
7. Es ist kein Übel, dass die Regeln für den Gottesdienst zahlreich und kompliziert sind, da der Klerus mit solcher Sorgfalt ausgebildet wird, dass er völlig dazu in der Lage ist, das *opus Dei* zu verrichten …[110]

109 Angesichts der Tatsache, dass Quignonez' Reform vor der Reform der Priesterausbildung durch das Konzil von Trient stattfand, mag man die Fairness von Guérangers siebtem Prinzip in Frage stellen. Gleichwohl besitzt es Gültigkeit für seine Zeit und für die Zeit seither.

110 *Institutions Liturgiques* (1878²), Bd. 1, S. 378f. Hier übersetzt nach: Baudot, *The Roman Breviary*, S. 135f.

Alte und neue Pax

Von Rodrigo Kahl

Eine bedauerliche Veränderung.

Beim feierlichen Hochamt mit Diakon und Subdiakon – der Grundform der Römischen Messe – erleben die Gläubigen nach dem Agnus Dei immer eine eindrucksvolle rituelle Entfaltung des Friedensgrußes. Als die Neue Messe eingeführt wurde, kam es wie bei vielen anderen Stellen auch hier – leider – zu einer starken Akzentverschiebung. Der Kontrast zwischen der Pax in der ordentlichen und der außerordentlichen Form ist nicht zu übersehen.

Niemand komme mit dem Einwand: Aber die neue Pax ist doch rechtmäßig eingeführt und sie ist nicht häretisch. Das behaupten wir auch nicht. Auch daß es ähnliche Formen in anderen Riten gab und gibt, wissen wir.[35] Dennoch halten wir die Pax in der »klassischen« Form für die bessere – theologisch wie liturgisch gesehen – und ziehen sie deshalb vor.

Wie wird die überlieferte Pax vollzogen?

Der Zelebrant küßt mit dem Diakon den Altar, erhebt sich, wendet sich dem Diakon zu und gibt ihm die Pax. Dabei spricht er die Worte: *Der Friede sei mit dir = Pax tecum*. Darauf gibt der Diakon die Pax dem Subdiakon, dieser gibt sie weiter an die anwesenden Priester und Kleriker, sowie an die übrigen Altardiener. Möglich war auch immer, mit der *Paxtafel* wenigstens einige Gläubige in dieses Geschehen des Altarraums direkt einzubinden. – In einem Kloster, in dem die überlieferte Messe gefeiert wird, wendet sich der letzte Empfänger der Pax, nachdem in Altarraum und Chor alle sie empfangen haben, zu den Gläubigen im Kirchenschiff mit leichter Verneigung und ausgebreiteten Armen. Ein Gestus – *praeter,* nicht *contra rubricas* – der überzeugend wirkt und von jedem verstanden wird.[36]

---

35 Vergl. Jungmann, Josef Andreas, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe. 2. Bd., Wien- Freiburg i. Br. – Basel [5]1962, 399ff.

36 Ein ähnlicher Vorgang ist bei der Verwendung des Weihrauchs in Messe und Vesper ja von den Rubriken direkt vorgesehen.

Erste Deutung der überlieferten Pax.

Was sofort in die Augen fällt: Es ist eine Bewegung, die vom Altar ausgeht und die Mitfeiernden in Wellen und Stufen erfaßt. Der Altarkuß von Priester und Diakon löst gleichsam einen geistlichen Gnadenstrom aus. Vom Altar her wird jener Friede, von dem die Rede ist, entgegengenommen und empfangen. Dieser Friede ist nicht Werk der Anwesenden, kein von Menschen gemachter Frieden. So ist dieser Vollzug der Pax äußerst bedeutsam für das Verständnis der Messe.

Wie sieht die Pax im NOM[37] aus?

Einen anderen Weg geht die Neue Messe. Der Priester spricht den Friedensgruß. Wenn er es für opportun hält, daß eine Paxgeste vollzogen wird, fügt er hinzu: *Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung = Offerte vobis pacem.* Was in der Praxis jetzt geschieht, ist nicht einheitlich, sondern von Ort zu Ort verschieden. Von eindeutigen Grenzüberschreitungen soll hier nicht gesprochen werden[38], sondern nur vom »Normalfall«. Der sieht so aus: Jeder, der in der Kirche ist, gibt seinem Nachbarn rechts und links die Hand.

Deutung der Pax im NOM.

Es ist natürlich nicht falsch, dem Nächsten Frieden und Versöhnung zu signalisieren. Im Alltag draußen kann ein solches Zeichen sogar notwendig sein. Doch die Pax der Neuen Messe kann ein fatales Mißverständnis erzeugen: Wir selbst, wir Menschen machen den Frieden. Wir schenken ihn *einander*, wie das verräterische Wort der deutschen Fassung sagt. Und genau so wird er ja auch vollzogen: einander! Durch unsere freundliche Geste sind wir die Schöpfer des Friedens. Wir bekunden unsere Sympathie zueinander und erleben so die Messe als Gemeinschaftsfeier.

Versöhnung vor der Kommunion?

Das Wort *Versöhnung* in der deutschen Fassung hat zu einem hartnäckigen Mißverständnis geführt. Man solle sich vor dem Kommunionempfang mit dem Nächsten

37 NOM = *Novus Ordo Missae* = Neue Messe = *ordentliche Form* der Römischen Messe.

38 Ein solcher Fall liegt wohl vor, wenn ein Zelebrant den in den heiligen Gestalten gegenwärtigen Herrn auf dem Altar zurückläßt, durch die Kirche an allen Bänken vorbeirauscht bis zu den Eingangstüren: händeschüttelnd und mit menschlich aufgeräumter, lächelnder Miene!

aussöhnen. In dem immer wieder zitierten Schriftwort ist allerdings vom Bringen der Gabe zum Altar die Rede, nicht von der Kommunion. Eine solche Versöhnung wäre v o r der Messe, spätestens aber vor der Opferung angebracht. Sich jetzt erst mit einem verfeindeten Menschen aussöhnen zu wollen, ist – mit Verlaub – zu spät! Übrigens: Steht dieser Mensch denn gerade neben mir?

Die Spiritualität der Pax in der überlieferten Messe.

Wir nehmen die oben begonnene Deutung der überlieferten Pax wieder auf. Diese Pax kommt vom Altar, dem großen Christussymbol her. Josef Andreas Jungmann hat es absolut treffend formuliert: *»Der Friedenskuß geht also v o m A l t a r a u s und wird wie eine Botschaft, ja wie ein Gabe, die aus dem Allerheiligsten kommt, »an die übrigen und an das Volk« weitergegeben.* (Hervorhebung bei Jungmann selbst!)[39] Besser wird man kaum die Pax der überlieferten Messe umschreiben können, wie es hier der große Jungmann tut!

Der liturgische Vollzug bringt vollendet zum Ausdruck, wo Ursprung und Quelle des Friedens ist. Der Friede, den das Meßopfer schenkt, kommt von Gott her, wird vermittelt durch das Weihepriestertum und weitergegeben. Ja, es entsteht auch hier wahre Gemeinschaft unter den teilnehmenden Menschen, aber nicht weil man sich m e n s c h l i c h einander zuwendet, sondern weil alle v o m A l t a r h e r B e s c h e n k t e sind. Durch die Darbringung des heiligen Opfers werden die Menschen zunächst mit Gott geeint, d a d u r c h dann auch untereinander.

Das Leitmotiv des Friedens in den Gebeten nach dem Vaterunser.

Dies ist in den Gebeten vorher schon angedeutet. Im Embolismus (dem Gebet, das unmittelbar dem Vaterunser folgt), wird die Bitte ausgesprochen: *gib gnädig den Frieden = da propitius pacem.* Der Frieden ist also zuerst eine Gabe, die Gott gibt. – Gleich darauf richtet der Priester (singend oder laut sprechend) den Gruß an alle Mitfeiernden: *Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch = Pax Domini sit semper vobiscum.*[40] – Auch der Gesang des *Agnus Dei* hat seinen Höhepunkt in der Bitte an das Lamm Gottes, das auf dem

39 Jungmann, a.a.O. 405.

40 Der Unterschied im Verhalten des zelebrierenden Priesters in der überlieferten Messe und im NOM spricht auch hier eine deutliche Sprache. *Überlieferte Messe:* Der Zelebrant wendet sich n i c h t um zu den Gläubigen, wie er es sonst tut, wenn er liturgisch das Volk anspricht. Das auf dem Altar liegende allerheiligste Sakrament duldet hier keine Abwendung vom Altar. Der Priester richtet zwar den Friedensgruß an die Gläubigen, wendet sich aber unter keinen Umständen von den heiligen Gestalten ab. *NOM:* Die Rubrik sagt ausdrücklich, daß der Priester sich der Gemeinde zuwendet (falls er an einem traditionellen Altar ze-

Altar gegenwärtig ist: *gib uns den Frieden = dona nobis pacem.* Im Agnus Dei wird deutlich genannt, was am meisten diesem Frieden im Weg steht: *die Sünden.* Aber du, *der du sie hinweg nimmst,* schenkst uns dadurch den Frieden mit Gott. – In dem Gebet nach dem Agnus Dei wird der Befreier von der Sünde auf sein eigenes Wort angesprochen: *meinen Frieden gebe ich euch = pacem meam do vobis.*

Wie wir sehen, stehen die Gebete zwischen dem Vaterunser und der Pax alle unter dem Leitmotiv des Friedens. Der Erlöser hat uns im heiligen Meßopfer – die Sünden hinweg nehmend – mit seinem Frieden beschenkt. Dies wird im rituellen Vollzug der Pax liturgisch besiegelt.[41] Man darf deshalb die Pax nicht voreilig als Kommunionvorbereitung interpretieren. Nirgends in den Friedensgebeten wird die Kommunion erwähnt. Durch das heilige Opfer ist uns der Friede mit Gott und so auch die Einheit untereinander geschenkt.[42]

Die überlieferte Pax bringt zum Ausdruck, was der katholische Glaube fest für wahr hält über das, was in der Messe geschieht. Sie tut das besser, eindrucksvoller und klarer als der NOM. Auch hier stellen wir fest: Die überlieferte Messe ist konsequent auf Gott ausgerichtet (gottförmig – theozentrisch). Dadurch wird aber die klassische Römische Messe auch dem Menschen mehr gerecht und gibt ihm geistlich mehr als eine Liturgie, die oberflächlich »den Menschen« in den Mittelpunkt stellt, also einer billigen Anthropozentrik huldigt.

---

lebrieren sollte). Wie man sieht, interessiert sich die Rubrik des NOM nicht für die Gegenwart des Allerheiligsten auf dem Altar. Die »Gemeinde« ist eben wichtiger!

41 Zur Besiegelung vgl. Jungmann, a.a.O. 401. Den Friedensgruß gibt es auch sonst als Abschluß und Besiegelung einer liturgischen Handlung: Abschluß der Bischofsweihe, Abschluß der Priesterweihe, beim Taufritus das *Pax tecum* nach den Riten der Katechumenen und das *Pax tibi* nach Taufe und Spendung des Chrisma.

42 M.E. sind auch die Worte *Frieden schenken = pacificare* und *Einheit geben = coadunare* in diesem Sinn zu verstehen: Dadurch daß Gott uns seinen Frieden gibt, gibt er uns auch die Einheit untereinander. – Leider hat das Deutsche Meßbuch die Reihenfolge vertauscht.

Der Altardienst von Männern und Jungen

Von Martin Bürger

Zu Beginn des Jahres 2012 begann die *Fœderatio Internationalis Una Voce* (FIUV) damit, eine Reihe von Positionspapieren zu veröffentlichen, deren erklärte Ziel es ist, eine Debatte über jene Aspekte der außerordentlichen Form des römischen Ritus anzuregen, welche immer wieder kritisiert werden und in Zukunft geändert werden könnten. Außerdem geht es darum, im Hinblick auf die von Papst Benedikt XVI. in seinem Begleitbrief zum Motuproprio *Summorum Pontificum* angesprochene gegenseitige Befruchtung von außerordentlicher und ordentlicher Form einen Beitrag aus Sicht des alten Usus zu leisten. Es folgt die erste Abhandlung, die sich der Tatsache widmet, dass nur männliche Personen als Ministranten in der außerordentlichen Form eingesetzt werden. Die Übersetzung des Beitrags aus dem Englischen erfolgte durch Martin Bürger. Da die deutschsprachigen Ausgaben der zitierten Schriften nicht immer vorlagen, erfolgten in diesen Fällen jeweils eigene Übersetzungen.

1. Das Thema, wonach Männer und Jungen unter Ausschluss weiblicher Personen in der außerodentlichen Form ministrieren, ist ein angemessener Startpunkt dieser Reihe von Abhandlungen, da die Päpstliche Kommission *Ecclesia Dei* sich bereits verbindlich zu diesem Aspekt geäußert hat – zugunsten der bindenden Natur der Vorschriften, die 1962 in Kraft waren. Es ist außerdem ganz offensichtlich, dass es sich bei der Erlaubnis für weibliche Personen, in der ordentlichen Form zu ministrieren, nicht um eine empfohlene Verfahrensweise handelt, sondern um ein Zugeständnis aus »spezifischen lokalen Gründen« (wie es in der Entscheidung der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung von 1994 heißt[35]). Die Gottesdienstkongregation hat ausdrücklich die »edle Tradition« gelobt, »als Messdiener Jungen zu haben«, und der zu folgen »stets sehr angemessen« ist (Schreiben vom 27. Juli 2001[36]). Dies ist ganz offensichtlich ein Beispiel einer Tradition, die charakteristisch für das Missale von 1962 (sowie für das Missale von 1970, wie es ursprünglich gedacht war) ist. Das Motuproprio ist darum besorgt, sie zu bewahren und zu fördern.

35 *Notitiae* 30 (1994), 333-335.

36 *Notitiae* 37 (2001), 397-399.

2. Die »edle Tradition« von Männern und Jungen als Ministranten, unter Ausschluss weiblicher Personen, ist bemerkenswerterweise unterstützt durch Canon 44 der Kollektion von Laodicea, die aus dem späten vierten Jahrhundert stammt, wie auch durch unzählige spätere Dokumente. Der Wert der Tradition leitet sich nicht nur aus ihrem Alter ab. Die Sorge der Päpste und Bischöfe, diese Tradition über so viele Jahrhunderte zu bewahren, geht zurück auf profunde theologische und pastorale Erwägungen.

3. Die von der Gottesdienstkongregation in den bereits zitierten Dokumenten erwähnte pastorale Erwägung ist, dass die vertraute Zusammenarbeit der Ministranten mit dem Priester im Gottesdienst häufig priesterliche Berufungen fördert. Die Gottesdienstkongregation ist besorgt, dass diese Quelle von Berufungen durch die Zulassung weiblicher Personen zum Altardienst geschwächt werden könnte. Dieses pastorale Problem ergibt sich aus einem Aspekt des theologischen Prinzips, wonach – richtig verstanden – Laien als Ministranten an die Stelle des Akolythen (als eine der traditionellen niederen Weihen) treten. Sie sind symbolisch – und oft ursächlich – eng mit dem Klerikerstand verbunden.

4. Die theologischen Gründe stehen in Zusammenhang mit der nicht reformierbaren Lehre der Kirche, dass nur Männer zu Priestern geweiht werden können. Diese Lehre, wie sie vom seligen Papst Johannes Paul II. betont wurde (*Mulieris Dignitatem*, 1988; *Ordinatio Sacerdotalis*, 1994), basiert auf den unterschiedlichen und sich ergänzenden Rollen der Geschlechter in der Heilsgeschichte.

5. Am Anfang von *Mulieris Dignitatem* erinnert uns der selige Papst Johannes Paul II. an folgendes Prinzip: »[D]ie Gnade schiebt niemals die Natur beiseite, noch hebt sie sie auf; sie trägt vielmehr zu ihrer Vervollkommnung und Veredelung bei.«[37] Die Rolle der Geschlechter in der Kirche, wie sie von Gott gewollt ist, hebt die in menschlichen Beziehungen zu findende Komplementarität und die besonderen Charismen jedes Geschlechts nicht auf[38], sondern baut ungeachtet des Makels der Erbsünde[39] auf ihnen auf und vollendet sie. Der selige Papst Johannes Paul II. spricht von der »natürliche[n] bräutliche[n] Veranlagung der fraulichen Persönlichkeit«[40], welche nicht nur in der Ehe veranschaulicht ist, sondern auch in der Jungfräulichkeit als einer Form von Selbsthingabe. Gott ist mit der Kirche verbunden wie der Bräutigam mit der Braut – eine Ana-

37 Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* (1988), 5.

38 Katechismus der Katholischen Kirche, 2333.

39 Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* (1988), 10.

40 Ibid., 20.

logie, die sich insbesondere im fünften Kapitel des Briefes an die Epheser findet, aber auch an zahlreichen Stellen des Alten Testaments.[41]

6. Wie der selige Papst Johannes Paul II. ferner erklärt, ist in der Kirche jeder Mensch – männlich oder weiblich – die »Braut« in dem Sinne, dass er oder sie das Geschenk der Liebe Christi, des Erlösers, annimmt und danach strebt, darauf mit der Hingabe seiner oder ihrer eigenen Person zu antworten.[42]

7. Dementsprechend kann auch die selige Jungfrau Maria als »der Typus der Kirche« beschrieben werden, wie St. Ambrosius[43] von *Lumen Gentium*[44] zitiert wurde und *Mulieris Dignitatem* es wiederholte[45]. Der selige Papst Johannes Paul II. folgert, dass Frauen eine »prophetische« Rolle in der Kirche haben, weil sie »diese Wahrheit [der Beziehung zwischen Gott und der Kirche] allen offenbar macht«[46]. Dies hat Auswirkungen auf die weiblichen Ordensleute, die auf vollkommenere Weise die jungfräuliche Braut – die Kirche – repräsentieren können. Wie der selige Papst Johannes Paul II. schrieb:

> In dieser Dimension des Bräutlichen, die dem ganzen geweihten Leben zueigen ist, ist es vor allem die Frau, die sich in einzigartiger Weise wiederfindet, so als würde sie den besonderen Charakter ihrer Beziehung zum Herrn entdecken.[47]

Wir sollten in diesem Zusammenhang außerdem anmerken, dass die geweihte Jungfräulichkeit eine Berufung ist, die nur Frauen betrifft.

8. Die Analogie von Bräutigam und Braut hat ihre logische Folge in der Beziehung zwischen dem Klerus und den Christgläubigen sowie zwischen dem Altarraum und dem Kirchenschiff. Der selige Papst Johannes Paul II. zitierte *Mulieres Dignitatem* in Bezug auf seinen Richterspruch, dass die Ordination von Frauen nicht möglich ist.[48] Wenn es Frauen möglich ist, die Kirche als Braut am vollkommensten zu repräsentieren, dann sind es Männer, die berufen sind, Christus speziell in seiner priesterlichen Rolle zu repräsentieren.[49] In Anerkennung der priesterlichen Rolle *in persona Christi* sind die

41 Cf. ibid., 23.

42 Cf. ibid., 25.

43 Ambrosius, Expos. Lc. II, 7; in PL 15, 1555.

44 *Lumen Gentium*, 63.

45 Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* (1988), 27.

46 Ibid., 29.

47 Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Vita consecrata* (1996), 34.

48 Apostolisches Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), 5.

49 Cf. Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* (2007), 24.

Mitarbeiter und Assistenten des Priesters, sozusagen seine lebendigen Werkzeuge, so zu verstehen, dass sie hinsichtlich der christlichen Gläubigen auf der gleichen Seite der Analogie stehen. Dies wird durch die lange Tradition unterstrichen, wonach der Altarraum der Kirche als Repräsentation des himmlischen und das Kirchenschiff als Repräsentation des irdischen Reiches gesehen wird. Wie der Wissenschaftler Fr. Michel Sinoir schreibt:

> Die [ostkirchliche] Ikonostase steht symbolisch für den Himmel, und ihre Liturgie, die den Himmel vorausahnt, wird nur von Mitgliedern des Klerus gefeiert. Das Kirchenschiff ist symbolisch die Erde, der Aufenthaltsort von Männern und Frauen, die sich darauf vorbereiten, in die Herrlichkeit einzugehen. Dies ist in Analogie dazu dasselbe Geheimnis wie das von Christus, dem Bräutigam, dessen Opfer sich im Altarraum erneuert und das voll Dankbarkeit von der Kirche empfangen wird – der Braut Christi, die sich hienieden noch auf Pilgerschaft befindet.[50]

9. Dies wiederum erklärt die Bedeutung des seit Langem bestehenden Verbots nicht nur von weiblichen Altardienern, sondern auch von jeglicher weiblicher Präsenz im Altarraum während der Liturgie. Folglich gilt, dass es Chören mit weiblicher Besetzung gemäß *Musica Sacra* (1958) nicht erlaubt ist, sich im Altarraum aufzuhalten[51], und weibliche Lektoren gemäß der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch (1975) vom Altarraum ausgeschlossen sind[52].

10. Worum es geht ist die liturgische Repräsentation theologischer Prinzipien, gemäß, wie wir erwarten würden, dem Prinzip *legem credendi lex statuat supplicandi*.[53] Diese Grundsätze werden von der Liturgie nicht einfach reflektiert, sie werden illustriert und gelehrt. Im Laufe der Zeit gehen sie in Fleisch und Blut der Gläubigen über – man kann sagen, die Liturgie »inkarniert« sie[54]. Aus diesem Grund haftet der Bewahrung der außerordentlichen Form des römischen Ritus ein besonderer Wert an, da diese Form der liturgische Ausdruck einer Reihe von theologischen Prinzipien ist, die der Kirche eigen sind. Die »edle Tradition« männlicher Altardiener gibt der Kirche eine wahrnehmbare Darstellung der Lehre der Kirche in Bezug auf die Rolle der Geschlechter in der Heilsgeschichte und in Bezug auf die Beziehung Christi mit der Kirche als einer von Bräutigam und Braut, welche wiederum die Beziehung Gottes mit der Schöpfung wiederspiegelt.

---

50 Michel Sinoir, La Question de L'Admission des Femmes au Service de L'Autel, Paris 1994, S. 26.

51 Instruktion *Musica Sacra* (1958), 100.

52 Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, 70.

53 Enzyklika *Mediator Dei* (1946), 47.

54 Cf. Christoph Schönborn, Loving the Church, San Francisco 1996, S. 205.

Liturgische Frömmigkeit

Von Martin Bürger

Die *Fœderatio Internationalis Una Voce* (FIUV) veröffentlicht seit Beginn des Jahres 2012 eine Reihe von Positionspapieren, welche die Liturgie von 1962, speziell die heilige Messe, zum Inhalt haben. Die folgende zweite Abhandlung, aus dem Englischen übersetzt von Martin Bürger, beschäftigt sich mit liturgischer Frömmigkeit. Dem Übersetzer lagen die etwaigen deutschsprachigen Ausgaben der zitierten Schriften nicht immer vor, weshalb es sich in diesen Fällen um eigene Übersetzungen handelt.

1. Der Begriff »liturgische Frömmigkeit« verweist auf eine Frömmigkeit, die von einer häufigen Teilnahme an der Liturgie genährt wird, die sich von der Entfaltung der heiligen Geheimnisse im Laufe des liturgischen Jahres inspirieren lässt und für deren Ausbildung die Texte der liturgischen Bücher wie auch die Zeremonien der liturgischen Riten zentral statt nur nebensächlich sind. Liturgische Frömmigkeit hebt sich ab von einer Frömmigkeit, welche vornehmlich durch nicht-liturgische Andachten ausgebildet wird – seien diese öffentlich oder privat. Die Ausbildung der liturgischen Frömmigkeit und die einer solchen Frömmigkeit zuträgliche Teilnahme an der Liturgie können als das höchste Ziel der liturgischen Bewegung, von ihren Anfängen im 19. Jahrhundert bis hin zum Einfluss dieser Bewegung auf die Reform der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einschließlich, bezeichnet werden. Es war die Aufgabe aufeinanderfolgendender Päpste, diese Bewegung zu ermutigen und gleichzeitig vor den übertriebenenen und fehlgeleiteten Schlussfolgerungen, die mitunter von jenem Ideal abgeleitet wurden, zu schützen. Das Konzept liturgischer Frömmigkeit ist von besonderem Interesse im Kontext der außerordentlichen Form des römischen Messbuchs, da jenes Ideal weiterhin Einfluss nimmt auf die Diskussion um die Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie und auf die Diskussion darüber, wie die außerordentliche Form zelebriert werden soll und ihre liturgischen Bücher sich im Laufe der Zeit weiterentwickeln. Diese Abhandlung ist insbesondere dafür bestimmt, Aufschluss über die Frage zu geben, ob die »frühere liturgische Tradition« selbst ein Hindernis für eine eine angemessene liturgische Teilnahme der Gläubigen ist und ob die Argumente der liturgischen Bewegung sowie des zeitgenössischen Magisteriums (etwa die Enzyklika *Mediator Dei* von Pius XII.) so gelesen werden sollen, dass sie auf das Vorhandensein eines Hindernisses hinweisen.

2. Der Verlangen nach größerer liturgischer Frömmigkeit entstand auf natürliche Weise aus zwei Beobachtungen. Erstens ist die katholische Liturgie ist eine enorm reiche Quelle für das fromme Leben. So rief der englische Kardinal Wiseman bereits 1842 aus:

> Es gibt nicht einen Platz oder ein Ding, das im Gottesdienst verwendet wird […], worauf, sozusagen, keine reichere Poetik und feierlicheren Gebete verschwendet wurden, als all unsere modernen Bücher zusammengenommen.[35]

3. Zweitens ist die Liturgie – insbesondere die Eucharistie – von Natur aus die bevorzugte Gelegenheit für den Christen, mit Gott zu kommunizieren. Die Liturgie ist das öffentliche Gebet der Kirche, und die Messe ist die Repräsentation des Opfers Christi am Kreuz. Indem sie sich mit Ersterem vereinigen, können die Gläubigen teilhaben am vollkommenen Gebet, das Gott von seiner makellosen Braut dargebracht wird. Indem sie sich mit Letzterem vereinigen, können die Gläubigen ihre eigenen Opfergaben mit dem vollkommenen Opfer [sacrifice] verbinden, das dem Vater dargebracht wird – jenem des makellosen Opfers [victim].

4. Damit die Liturgie im frommen Leben des durchschnittlichen Katholiken den Platz hat, der ihr gebührt, muss seine Teilnahme an der Liturgie so tief wie möglich sein. Ein Weg zu diesem Ziel war die Förderung von liturgischer Bildung, sowohl des Klerus als auch des Volkes[36], insbesondere durch Bücher, wozu sowohl liturgische – Messbücher für die Laien – als auch solche über die Liturgie zählten – wie etwa das Monumentalwerk »L'Année Liturgique« von Dom Prosper Guéranger, welches zwischen 1841 und 1844 veröffentlicht wurde. Guéranger schrieb in seinem allgemeinen Vorwort, nachdem er den besonderen Wert des Gebets in Vereinigung mit dem Gebet der Kirche hervorgehoben hatte:

> Aber dies von der Kirche angeordnete Gebet würde sehr bald ohnmächtig, wenn die Gläubigen es ertönen ließen, ohne auch im Herzen sich daran zu beteiligen […]. Es wirkt um so mehr für das Heil der Nationen, je mehr und je klarer es begriffen wird.[37]

5. Selbst bei ihrem Erwachen umfassten die Ziele und Inspirationen der liturgischen Bewegung eine Spannung. Auf der einen Seite ist der Reichtum, also die theologische Tiefe, Dichte und Komplexität der katholischen Liturgie Teil des Motivs, ein größeres Verständnis für sie zu fördern, insbesondere als die Basis für fromme Betrachtung. Falls

35 On Prayer and Prayer Books, Dublin Review, November 1842. Dieser Punkt wurde von der Konstitution über die heilige Liturgie (*Sacrosanctum Concilium*) des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffen (SC 33).

36 Die von *Sacrosanctum Concilium* auf die Förderung der liturgischen Bildung verwendete Energie ist bemerkenswert (SC 14-20).

37 Prosper Guéranger, Das Kirchenjahr, Die heilige Adventszeit, Mainz 1874, S. 7.

Teilnahme an der Liturgie, die ebenfalls vom zeitgenössischen Magisterium empfohlen wurde[38], ein angemessenes Verständnis derselben voraussetzt, würde es auf der anderen Seite so scheinen, dass es zwei Möglichkeiten gibt, diese Teilnahme zu verbesssern. Man könnte auf die eine oder andere Art den Blick auf Teile der Liturgie freigeben, die traditionell verborgen waren (etwa durch das laute Sprechen von stillen Gebeten, durch den Gebrauch der Muttersprache, durch das Feiern der Messe *versus populum*), oder eine Vereinfachung der Riten vornehmen.

6. Diese Spannung erklärt die Debatte um liturgische Reform innerhalb der liturgischen Bewegung, welche für mehr als ein Jahrhundert andauerte. Viele Autoren in der Bewegung waren der Liturgie, wie sie überliefert worden war, tief verbunden, und lehnten beispielsweise den Gebrauch der Muttersprache ab – Guéranger selbst war ein Beispiel dafür. Andere wiederum hatten eine dem entgegengesetzte Sicht der Dinge.[39]

7. Durch zwei Beobachtungen kann diese Spannung allerdings gelöst werden. Zunächst ist der Versuch, das Verständnis eines Ritus durch seine Vereinfachung zu erleichtern – logisch zu Ende gedacht –, kontraproduktiv. Der Prozess der Vereinfachung hat zum Ergebnis, dass es weniger zu verstehen gibt. Gebete und Zeremonien abzuschaffen schafft eindeutig auch Dinge ab, die Gegenstand fruchtbarer Meditation sein könnten.

8. Zweitens geht es bei dem in Sachen liturgischer Teilnahme zur Debatte stehenden »Verständnis« nicht primär um ein Begreifen von Lehrsätzen. Stattdessen betrifft es eher den geistlichen Effekt der Liturgie auf den Teilnehmer. Father Aidan Nichols OP bemerkt in seiner Diskussion der Ansichten einer Reihe von Soziologen, die sich mit religiösen Ritualen beschäftigen:

> Für den Soziologen ist es ganz und gar nicht augenscheinlich, dass kurze, klare Riten ein größeres umgestaltendes Potenzial haben als komplexe, opulente, verschwenderische, reiche, lange Riten, die mit kunstvollen Zeremonien versehen sind.[40]

---

38 Insbesondere durch den heiligen Papst Pius X. in seinem Motuproprio *Tra le sollecitudini* (1903): »Denn es ist Uns innerste Herzenssache, dass der wahrhaft christliche Geist überall in allen Gläubigen wieder aufblühe und unvermindert erhalten bleibe. Daher müssen Wir vor allem für die Heiligkeit und Würde des Gotteshauses sorgen. Denn dort versammeln sich die Gläubigen, um diesen Geist aus der ersten und unentbehrlichen Quelle zu schöpfen, nämlich aus der aktiven Teilnahme an den hochheiligen Mysterien und dem öffentlichen, feierlichen Gebet der Kirche.«

39 In seiner Abhandlung »Pia Desideria Liturgica« rief Joseph Göttler 1916 dazu auf, die »Vormesse« in der Muttersprache zu feiern und einige Zeremonien abzuschaffen. Romano Guadini setzte die Messe *versus populum* während der beiden Weltkriege sogar in die Praxis um.

40 Aidan Nichols, Looking at the Liturgy, San Francisco 1996, S. 59.

Und abermals:

> Die Ansicht, wonach das Zeichen, je verständlicher es ist, umso wirksamer in das Leben der Gläubigen eintritt, ist unglaubwürdig für die soziologische Vorstellung. […] Eine gewisse Undurchsichtigkeit ist unerlässlich für eine symbolische Aktion in der Beschreibung des Soziologen.[41]

9. Dies ist nicht nur eine Frage der ästhetischen Wirkung, sondern des allgemeinen Aspekts der nonverbalen Kommunikation. Kompliziertes Zeremoniell weist in einer universalen Sprache auf die Wichtigkeit dessen hin, was im Zentrum der Zeremonie steht. Der Gebrauch der lateinischen Sprache dient dazu, das Alter und die Universalität der Liturgie zu betonen, wie der selige Papst Johannes XXIII. deutlich machte.[42] Stille ist ein sehr effektives Mittel zur Betonung des heiligen Charakters dessen, was geschieht.[43] Ähnliches kann von vielen Aspekten der früheren liturgischen Tradition gesagt werden, die oberflächlich betrachtet das Verständnis der Gläubigen zu erschweren scheinen. Der selige Papst Johannes Paul II. verweist auf diese Ähnlichkeiten, indem er von der Liturgie der orientalischen Kirchen spricht:

> Die lange Dauer der Zelebrationen, die wiederholte Anrufung, alles ist Ausdruck für das stufenweise Sich-Einfühlen in das Mysterium, das mit dem ganzen Menschen gefeiert wird.[44]

Oder, wie es in der Instruktion *Liturgiam authenticam* heißt:

> Die heilige Liturgie beansprucht nicht nur den Verstand des Menschen, sondern auch die ganze Person, die »Subjekt« der vollen und bewussten Teilnahme an der liturgischen Feier ist.[45]

10. Der Punkt wird von Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Mediator Dei* unterstrichen. Während er eine Reihe von Initiativen der liturgischen Bewegung unterstützt und andere missbilligt, formuliert er eine wichtige Einschränkung:

> Eine nicht geringe Zahl der Gläubigen ist ja nicht einmal imstande, sich des »Römischen Messbuches« zu bedienen, selbst wenn es in ihre Muttersprache übersetzt ist; es sind auch nicht alle fähig, die liturgischen Riten und Formeln recht und gebührend zu verstehen.

41 Ibid., S. 61.

42 Apostolische Konstitution *Veterum Sapientia* (1963), 8.

43 Vgl. Joseph Ratzinger, The Spirit of the Liturgy, San Francisco 2000, S. 209.

44 Enzyklika *Orientale Lumen* (1995), 11.

45 Instruktion *Liturgiam authenticam* (2001), 28.

> Geist, Charakter und Anlage der Menschen sind so verschieden und mannigfaltig, dass nicht alle in gleicher Weise beeinflusst und geleitet werden können durch gemeinsam verrichtete Gebete, Gesänge und heilige Handlungen. Außerdem sind die seelischen Bedürfnisse und Anliegen nicht bei allen dieselben, noch bleiben sie bei jedem einzelnen immer die gleichen. Wer möchte darum aus einem solchen Vorurteil heraus behaupten, dass all diese Christen nicht am eucharistischen Opfer teilnehmen noch dessen Segnungen erfahren können? Sie können es fürwahr auf andere Weise, die manchen leichter fällt, z. B. durch frommes Nachdenken über die Geheimnisse Jesu Christi oder durch andere Andachtsübungen und mit anderen Gebeten, die, obgleich in der Form verschieden von den heiligen Riten, ihrem Wesen nach doch damit übereinstimmen.[46]

11. Mithilfe dieses besseren Verständnisses von Teilnahme, die sicherlich sowohl aktiv als auch liturgisch, aber auch die ganze Person betrifft – nicht nur den Verstand –, können wir jene Fragen erneut untersuchen, die von der liturgischen Bewegung hinsichtlich der Form gestellt wurden, welche eine angemessene liturgische Frömmigkeit haben sollte. Mit dem Geist der Liturgie erfüllt zu sein und für die Liturgie einen angemessenen Ehrenplatz im geistlichen Leben zu haben, verlangt einen gewissen Grad liturgischer Katechese. Vor allem aber sollten wir so bewegt sein, wie es die Kirche in der Liturgie von uns wünscht. Dies bedeutet ein tiefes Gespür für Ehrfurcht, da Ehrfurcht die vernünftige Antwort auf die Ahnung des Heiligen ist. Es ist dieses Gespür, das uns dazu anregt, geistlich so intensiv wie möglich am Opfer teilzunehmen. Papst Benedikt XVI. merkte an, dass ein besonderes Charisma der außerordentlichen Form ihre »Sakralität« – ihr Hervorrufen von Ehrfurcht – ist.[47] Das Geheimnisvolle der Zeremonien, der Fakt, dass die Gebete in einer sakralen Sprache, mitunter sogar still, gesprochen werden, der Fakt, dass Teile der Liturgie den Blicken entzogen sind – all dies trägt auf natürliche Weise zu jener Ehrfurcht bei und förden so die Teilnahme der Gläubigen, statt sie zu erschweren.

46 Enzyklika *Mediator Dei* (1947), 108.

47 Papst Benedikt XVI. spricht in seinem Begleitbrief zu *Summorum Pontificum* von »jene[r] Sakralität […], die viele Menschen zum alten Usus hinzieht«.

Widerspricht die traditionelle lateinische Messe dem Glauben des frühen Christentums? (Teil 3)

Eine Antwort auf Arnold Angenendts Thesen (Fortsetzung v. Heft 1, 2012, S. 56)

Von Heinz-Lothar Barth

Frühe literarische Zeugnisse für die Aufopferung von Leib und Blut Christi durch die Kirche

Daß der Priester nicht etwa nur – ebenso wie die Gläubigen - sich selbst aufopfert (siehe das vierte Opferbereitungsgebet »In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine…«) oder allenfalls Wein und Brot darbringt, sondern im Namen der Kirche Leib und Blut Jesu Christi durch die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers von Golgatha opfert, geht schon aus alten Kirchenväterzeugnissen beispielsweise bei Irenäus von Lyon, Cyprian und Cyrill von Jerusalem eindeutig hervor.[35] Keineswegs begegnet uns diese Lehre erstmals bei Ambrosius, *De sacramentis* 4, 23, wie Angenendt suggeriert.[36] In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts drückt sich bereits Irenäus im Kampf gegen die schöpfungs – und materiefeindlichen Häresien der Gnostiker (daher des Kirchenvaters Betonung der geschaffenen Materie!) völlig klar darüber aus, was die Kirche im Namen Jesu Christi und in seinem Auftrag opfert: »Aber auch seinen Jüngern gab er den Rat, die Erstlingsfrüchte aus seinen Geschöpfen Gott zu opfern, nicht weil er darauf angewiesen gewesen wäre, sondern damit sie ihrerseits nicht unfruchtbar und undankbar seien. Er nahm das aus der Schöpfung stammende Brot, sagte Dank und sprach: ›Das ist mein Leib' (Mt 26,26 par). Und genau so bekannte er den Kelch, der aus der für uns eingerichteten Schöpfung kommt, als sein Blut und erklärte, daß es sich dabei um das neue Opfer des neuen Bundes handelt (vgl. Mt 26,28 par); die Kirche hat es von den Aposteln bekommen und bringt es auf der ganzen Welt Gott dar, ihm, der uns ernährt, die Erstlinge seiner Gaben im neuen Bund (Adv. haer. IV 17,5).« Wer also einen Bruch in der Lehre von der Eucharistie postuliert, müßte diesen konsequenterweise spätestens mit Irenäus von Lyon einsetzen lassen. Der schon erwähnte katholische Theologe Franz Renz vertrat in der Tat diese Position! Ja eigentlich müßte man einen solchen Bruch schon für die *Didache apostolon* diagnostizieren, wenn dort im Kap. 14 ,

35 Wichtige Stellen hierzu sind z. B. angeführt bei M. Gaudron, Die Messe aller Zeiten, 222-227. Vgl. Ferdinand Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Münster/W. 1893, 121 f. und 258 f. (mit Beispielen aus Athanasius und Augustinus). Siehe auch den Abschnitt zum Opfer bei den Kirchenvätern in: Paul-Laurent Carle O.P, Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance – Consubstantiel et Transsubstantiation (De l' Incarnation à l' Eucharistie), Préface de Jean Guitton de l'Academie française, ²Bordeaux 1981, 173-183.

36 Lobpreis der Alten Liturgie? 654 f.

wie wir sahen, die Eucharistiefeier als *thysia,* als *Opfer* ausgewiesen ist (wenn dort auch noch nicht expressis verbis gesagt ist, was genau geopfert wird). G. Schmidt sprach in diesem Zusammenhang sogar von der »Rolle eines trojanischen Pferdes«, die der Begriff *thysia* für die künftige Lehre gespielt habe.[37] Also schon wenige Jahrzehnte nach Christi Tod hat man sein Testament mißverstanden (oder noch schlimmer: verfälscht), und jenes Mißverständnis (oder jene Verfälschung) konnte sich zu allem Übel auch noch überall durchsetzen. Das glaube, wer dies aus ideologischen Gründen so wünscht!

Cyprian mußte im 3. Jahrhundert dem Problem einer mit Wasser statt mit Wein (dem freilich Wasser beigemengt wurde) gefeierten Liturgie wehren; er widmete der Frage seinen berühmten 63. Brief. In seiner Argumentation gegen den falschen Brauch und die falsche Lehren stellte der Autor den Gegnern u. a. die apostolische Tradition entgegen, nach der eine gültige Eucharistiefeier der richtigen Materie bedarf: »Denn unmittelbar vor dem Tag seines Leidens nahm er den Kelch, segnete ihn und gab ihn seinen Jüngern mit den Worten: ›Trinkt alle daraus: Dies ist nämlich das Blut des Bundes (sanguis testamenti), das für viele vergossen werden wird zur Vergebung der Sünden. Ich sage euch, ich werde von nun an nicht von diesem Erzeugnis des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, an dem ich es mit euch neu trinken werde im Reich meines Vaters.' An dieser Stelle erfahren wir, daß der Kelch, den der Herr (zum Opfer) darbrachte, mit einer Mischung gefüllt war und daß es Wein war, was er Blut nannte. Daraus geht hervor, daß das Blut Christi nicht (zum Opfer) dargebracht wird, wenn der Wein im Kelch fehlt, und daß das Herrenopfer nicht mit der rechtmäßigen Heiligung (gedacht ist hier wohl v. a. an die *Konsekration* der richtigen Materie) gefeiert wird, wenn nicht unsere Darbringung und unser Opfer dem Leiden entspricht« (Kap. 9, 2).[38] An dieser Stelle sieht man besonders deutlich, wie alt die katholische Lehre vom Meß*opfer* ist und daß die Kirche nicht etwa nur Brot und Wein darbringt, sondern Jesus Christus selbst, seinen Leib und sein Blut aufopfert. Der entscheidende Satz lautet auf Latein: »Unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni«. Das heißt also, positiv ausgedrückt: »Sanguis Christi (in oblatione et sacrificio nostro) offertur« – »Das Blut Christi wird (bei unserer Darbringung und unserem Opfer) dargebracht.« Der Infinitiv des Präsens »offerri« zeigt zusammen mit dem Kontext, daß es sich nicht um das Opfer im Abendmahlssaal, sondern um unser Opfer, das Opfer der Kirche handelt (das man natürlich nicht vom Opfer

37 Brox, Fontes Christiani 8,4, 135. Die entscheidende Passage lautet in der uns nur lateinisch vorliegenden antiken Fassung: »Et calicem similiter, qui est ex creatura quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem; quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento.«

38 Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie, 469 f., 687.

im Abendmahlssaal lösen kann). Gerade die Betonung des Leidens Christi, das auch für »unser Opfer« konstitutiv ist, beweist ferner, daß niemals nur die Darbringung von Brot und Wein gemeint sein kann.

Der Kirche zu unterstellen, ihre traditionellen Texte könnten als das Opfer ausschließlich der Naturalgaben Brot und Wein verstanden werden, kann man nur als grotesk bezeichnen. Zugegebenermaßen drücken sich Kirchenväter und liturgische Texte nicht immer so klar aus wie an den zitierten Stellen (zu denen, wie gesagt, noch manche hinzugenommen werden könnten). Schließlich schrieben sie - man kann es nicht häufig genug betonen - keine neuscholastischen Handbücher der Dogmatik, die sich um terminologische Exaktheit bemühen! Oft ist einfach von »Brot« und »Wein« die Rede, also, nach späterer verbindlicher Terminologie, den Species und nicht der Substanz; wir kommen in Zusammenhang mit dem modernen vierten Hochgebet noch auf dieses Phänomen zu sprechen. Festzuhalten bleibt aber schon hier, daß nach einem alten, unanfechtbaren Grundsatz der Hermeneutik selbstverständlich die klarere Stelle die unklarere erläutert und in ihrem Sinn festlegt. Vor allem vergesse man eines nicht: Die Gaben sollen ja schließlich Gott versöhnen! Und dazu bedarf es nach dem Hebräerbrief eines blutigen Opfers (das dann freilich auf den christlichen Altären unblutig erneuert bzw. gegenwärtig gesetzt wird): »Ohne Blutvergießen erfolgt keine Vergebung« (Hebr 9,22), so heißt es dort mit Blick auf das Opferblut Jesu Christi als Überhöhung und Vollendung der blutigen Opfer des Alten Bundes. Mit einem reinen »Naturalopfer« von Brot und Wein fiele das Opfer der Kirche im Neuen Bund hinter das Alte Testament zurück, das eben schon blutige Opfer des Volkes Israel kannte. Man denke nur allem voran an das Vorbild, den Typos des eucharistischen Opfers, nämlich die Pascha-Handlungen, die ausdrücklich im Alten Testament als Opfer ausgewiesen sind (Ex 12,27 und Sap 18,9)!

Theologische Durchdringung des Meßopfer-Geheimnisses

Richtig ist wohl, daß man in *gewissem* Sinne auch vom Opfer des Brotes und des Weines sprechen kann: Die Kirche übereignet das, was sie wiederum selbst eigentlich überhaupt nur vom Schöpfer empfangen hat (siehe *Canon Romanus* im ersten nachkonsekratorischen Gebet *Unde et memores,* wo es heißt »… de tuis donis ac datis hostiam puram …« – »… von deinen Geschenken und Gaben ein reines Opfer …«), an Gott, damit es Leib und Blut Jesu Christi werde, der sich für uns aufopfert und den wir dann als Kirche durch die Hand des geweihten Priesters unsererseits Gott Vater aufopfern.[39]

39 G.F. Diercks, Sancti Cypriani Episcopi Epistularium, CCSL III C, Sancti Cypriani Episcopi Opera, Turnholti 1996, 400 f. Der Text ist auch abgedruckt in der nützlichen Sammlung von Jesús Solano, Textos eucaristicos primitivos, I: Hasta fines del siglo IV, BAC 88, Madrid 1978, 155 (Nr. 218).

Auch das erste Kanongebet »Te igitur« könnte man in diesem Sinne auffassen, obgleich der Ausdruck »haec sancta sacrificia illibata« (»diese heiligen, makellosen Opfergaben«) schon auf das eigentliche, das eucharistische Opfer hinweist. Man beachte die Parallele hierzu im Kanongebet »Supra quae«, mit dem für die Annahme des Opfers durch Gott gebetet wird[40]: Dort wird das Naturalopfer, das Speiseopfer des Melchisedech, ein Vorbild, ein »Typos« für das Meßopfer, auch schon wegen seines Vorverweises auf das Opfer des Neuen Bundes als »sanctum sacrificium, immaculatam hostiam« (»das heilige Opfer, die makellose Opfergabe«) bezeichnet.[41]

Recht eindeutig ist der besagte Aspekt des »Naturalopfers« ausgedrückt in der Sekret der zweiten Messe vom Weihnachtstag, dem sog. »Hirtenamt«: »Munera nostra, quaesumus, Domine, Nativitatis hodiernae mysteriis apta proveniant, et pacem nobis semper infundant: ut, sicut homo genitus idem refulsit et Deus, sic nobis haec terrena substantia conferat, quod divinum est. Per eundem Dominum nostrum…« – »Wir bitten Dich, o Herr: unsere Opfergaben mögen würdig sein der Geheimnisse des heutigen Geburtsfestes und den Frieden immerfort in uns ergießen, auf daß diese von der Erde genommene Gabe uns verleihe, was göttlich ist[42], gleichwie der als Mensch Geborene auch als Gott erstrahlt. Durch Ihn, unsern Herrn…«[43] Der Bezug auf Brot und Wein wird in jenem tiefgründigen Gebet durch den Ausdruck »haec terrena substantia« (»die-

40 Der Leib Christi wird hier nicht ausdrücklich genannt, weil es in diesem dogmatischen Brief gegen die »Aquarier«, die die Eucharistie eben mit Wasser anstelle von Wein vollzogen, mehr um den Kelch bzw. den Wein und das Blut Christi als um das Brot und seinen Leib ging.

41 Schöne Gedanken zu dieser katholischen Wahrheit findet man z.B. bei dem bedeutenden, thomistisch geprägten Theologen Mons. Antonio Piolanti, Il Mistero Eucaristico, ³Vaticano 1983, dort im Abschnitt *Ecclesia consacramentalis Christo* (493-495).

42 Zum Verständnis dieser Bitte um Annahme des Opfers ist folgende Erklärung des Karthäusermönchs Dionysius aus dem 15. Jahrhundert nützlich: »Der Priester betet also darum, dass seine Darbringung bzw. das Altarsakrament Gott gefalle, nicht hinsichtlich des Sakramentes bzw. der dargebrachten Sache selbst, die durch sich heilig und Gott wohlgefällig ist, sondern hinsichtlich des Opfernden: damit die Handlung und Hingabe des Priesters Gott so gefalle, wie ihm die Hingabe der alten Väter gefallen hat, und sie damit Wirkung und Gnade des Sakramentes zu erreichen vermag.« (Dionysius Carthusianus, Messerklärung Art. 33, in: »Messerklärung« und »Dialog über das Altarsakrament und die Messfeier«. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Claudia Barthold, Mülheim/Mosel 2011, 180).

43 So richtig Josef Schmitz: »Die Gabenspende des Melchisedek ist in der alten Kirche als Typos (Vorausdarstellung) des eucharistischen Opfers angesehen worden. Das Vorausbild aber nimmt nach altchristlicher Vorstellung an der Würde der von ihm bezeichneten Wirklichkeit teil. Ähnliches gilt für das Te igitur: Die Gabendarbringung ist kein bloß vorbereitender Akt zur Ermöglichung der Eucharistiefeier, sondern bildet einen Teil der von Christus aufgetragenen Anamnese. Das Tun der Kirche ist Symbol der Hingabe Christi und erhält von dorther seine Bedeutung.« (Canon Romanus, in: Albert Gerhards – Heinzgerd Brakmann – Martin Klöckener [Edd.], Prex Eucharistica. Vol. III: Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis, Fribourg/Schw. 2005, 290)

se von der Erde genommene Gabe«, eigentlich: »Substanz/Materie«) überdeutlich. Freilich ist auch hier schon zugleich auf die konsekrierten Gaben hingewiesen. Dies zeigt zum einen die Aussage »nobis … conferat, quod divinum est« (»daß [sie] … uns verleihe, was göttlich ist«). Zum andern kann natürlich nur Christus selbst, der unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist, »den Frieden immerfort in uns ergießen«, wie es im Gebet heißt, die rein menschlichen Opfergaben Brot und Wein vermögen das nicht zu leisten.

Der spätere Kardinal Charles Journet drückte jene geheimnisvollen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Opferaspekten sehr klar so aus: »Aber die Vielzahl der dargebrachten Dinge vervielfältigt nicht das Opfer. Die Kirche bringt das Brot und den Wein dar, sie bringt Christus dar, sie bringt sich selbst dar; es gibt nicht drei voneinander unabhängige Darbringungen, drei unterschiedliche Opfer, eines des Brotes und des Weines, ein anderes Christi und ein weiteres der Kirche. Das Brot und der Wein werden nur dargebracht, um in den Leib und das Blut Christi verwandelt zu werden, der um sich herum, während er sich darbringt, seine Kirche versammelt, die sein Leib ist. Es gibt nur eine höchste Darbringung, nämlich die Christi, woran die Kirche mit allem, was von ihr abhängt, innerlich beteiligt ist.«[44]

In wunderbarer Weise hat auch Matthias Joseph Scheeben, der bedeutende rheinische Theologe des 19. Jahrhunderts[45], die Notwendigkeit eines echten Opfers der Kirche, das auch nicht nur in der Darbringung von Brot und Wein bestehen kann, erkannt und in klare Worte gefaßt: »Wenn die eucharistische Opferhandlung formell bloß in der Vergegenwärtigung des Opferleibes Christi bestände, dann könnten immerhin die Früchte des Opfers Christi der Kirche zugewandt werden, könnte auch die Kirche sich selbst diesem Opfer anschließen; aber das Opfer erschiene dann nicht *aus* ihrem Schoß genommen, und die Kirche würde sich nicht *in* der objektiven Opferhandlung, sondern bloß mit derselben Gott darbringen.«[46] Und einige Zeilen weiter hält Scheeben im selben Zusammenhang konsequenterweise ausdrücklich fest: »Nicht das Brot, sondern der Leib Christi ist die eigentliche Opfergabe der Kirche, wie Christi selbst.« Die Kirche kann durch die Hand des Priesters Leib und Blut Jesu Christi dem göttlichen Vater aufopfern, indem sie sich als Mystischer Leib Christi in das Opfer ihres Hauptes einschließt und es so zu ihrem eigenen Opfer macht.

---

44 Hier ist jenes »sacrum commercium«, jener »heilige Austausch« angesprochen, der expressis verbis z.B. in der Sekret der ersten Weihnachtsmesse genannt wird (»per haec sacrosancta commercia«). Diesem Phänomen begegnet man öfter in der katholischen Liturgie. Siehe Martin Herz, Sacrum commercium - Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache, München 1958.

45 Übersetzung nach dem *Schott*-Meßbuch.

46 Charles Journet, La Messe – Présence du Sacrifice de la Croix, Brügge 1957, 154. Eigene Übersetzung des französischen Originals.

Eine gelungene Abwehr von Vorstellungen, die Kirche bringe nur ein Naturalopfer dar, findet sich im Mittelalter bei Rupert von Deutz, und zwar in seinen Meßerklärungen aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts: »Denn die heilige katholische Kirche bringt das wahre Wort Gottes, den wahren Sohn Gottes ihrem Schöpfer dar, indem sie mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt (vgl. Röm 10,9) und zugleich mit den Händen Brot und Wein darbringt, wie der Erlöser selbst sich hingegeben hat. Denn für welch geringen Teil nur seiner Wohltaten würde die Kirche dem Schöpfer, ihrem Erlöser und Erleuchter, Dank sagen, wenn sie ihm nichts anderes als Brot und Wein darbrächte? … Also nicht allein Brot und Wein, die körperhaft zu sehen sind (lateinisches Original: quae corporaliter videntur), sondern auch das, was allein mit den Augen des Glaubens erblickt wird, das Wort Gottes, den Sohn Gottes, bringt die heilige Kirche dar, indem sie das neue und wahre Opfer »schlachtet« … (sed et quod non nisi fidei oculis aspicitur, Verbum Dei, Filium Dei, offert sancta ecclesia novum et verum immolans sacrificium…).«[47] Rupert von Deutz waren damals wohl schon die Opferungsgebete des traditionellen Ritus bekannt, wenngleich er z.B. das »Suscipe, sancte Pater« nicht direkt bei seinen Auslegungen der hl. Messe erwähnt.[48]

Das katholische Lehramt schützt die Meßdoktrin

Die katholische Wahrheit zur hl. Messe besagt: Sie ist ein echtes Opfer, genommen aus der Mitte der Kirche, dargebracht durch die Hand des Weihepriesters, und nicht nur eine irgendwie geartete Erinnerung an das Opfer Christi oder bestenfalls dessen Gegenwärtigsetzung ohne eine direkte Beteiligung der Kirche. Diese Lehre wurde später vom Trienter Konzil sogar als Dogma definiert (DH 1751 f.). So heißt es z.B. im oben schon erwähnten Kanon 2 über das Meßopfer: »Wer sagt, mit den Worten ›Tut dies zu meinem Gedächtnis' [Lk 22,19; 1 Kor 11,24] habe Christus die Apostel nicht als Priester eingesetzt, oder er habe nicht angeordnet, daß sie selbst und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut opferten (…aut non ordinasse, ut ipsi

47 Schöne Bemerkungen über den großen Theologen, vor allem auch zu seiner Anhänglichkeit an die Gottesmutter und das Papsttum, findet man in folgendem Aufsatz: Joseph Overath, Matthias Joseph Scheeben als Seelsorger, in: Mehr als nur Jahreszahlen – Vom Wert der Kirchengeschichte für die Seelsorge, Abensberg o. J. (nach 1989), 88-101.

48 Matthias Josef Scheeben, Die Mysterien des Christentums, hg. von Josef Höfer, Freiburg/B. 1941, 420. Für moderne Theologen wie Michael Kunzler besteht das Opfer der Kirche bestenfalls gerade nur darin, sich »seinem Opfer anzuschließen«. Das ist noch zu wenig. (Die »Tridentinische« Messe – Aufbruch oder Rückschritt? Paderborn 2008, 35)

aliique[49] sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum…«): der sei mit dem Anathem belegt.« (DH 1752) Und diese Lehre war auf dem Trienter Konzil so unumstritten, daß der zweite Kanon mit überwältigender Mehrheit angenommen wurde, was nicht für alle dogmatischen Entscheidungen in gleicher Weise der Fall war.[50]

Zum näheren Verständnis nehmen wir auch einen der vorangegangenen einschlägigen Lehrabschnitte des Tridentinums hinzu, der über jeden Zweifel erhaben Christus selbst, d. h. seinen kostbaren Leib und sein kostbares Blut, als Opfer der Kirche durch die Hand des Priesters ausweist: »Denn nach der Feier des alten Pascha, das die Schar der Kinder Israels zum Gedenken an den Auszug aus Ägypten opferte (vgl. Ex 12), setzte er das neue Pascha ein, sich selbst, der von der Kirche durch die Priester unter den sichtbaren Zeichen geopfert werden sollte (novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum) zum Gedenken an seinen Hinübergang aus dieser Welt zum Vater, als er uns durch das Vergießen seines Blutes erlöste, ›der Macht der Finsternis entriß und in sein Reich versetzte.' (Kol 1,13).« (DH 1741)

Die richtige Meßopferlehre findet sich z.B. noch in der »Institutio generalis« des Novus Ordo Missae, und zwar im Vorspann. Man bedenke aber, daß dieses Prooemium erst in der revidierten Fassung aufgenommen wurde (die zugrundeliegenden Meßtexte wurden jedoch nicht überarbeitet!), und zwar auf Druck konservativer Katholiken, die heftig gegen die erste Version der »Allgemeinen Einführung« in der Editio typica von 1969 protestiert hatten; das Proöm findet sich auch wieder in der »Institutio generalis« aus dem Jahre 2000. In jenem Proöm heißt es nun (Nr. 2), daß der Priester das Opfer der Kirche, und zwar Leib und Blut Christi, zur Versöhnung des Vaters darbringt.[51] Im folgenden wird das Opfer nicht nur ausdrücklich als ein zur Sühne und Genugtuung dargebrachtes ausgewiesen, sondern es ist sogar die Rede von der »sacramentalis renovatio«, der »sakramentalen Erneuerung« des Kreuzesopfers von Golgatha.[52] Dieser

49 Deutsches Zitat unter leichten Veränderungen angelehnt an die Übersetzung in: Rupert von Deutz, Liber de divinis officiis – Der Gottesdienst der Kirche. Auf der Textgrundlage der Edition von Hrabanus Haacke. Neu herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz, Fontes Christiani Bd. 33/I, Freiburg/B. 1999, 245-249.

50 Rupert von Deutz, Liber de divinis officiis, Einleitung 47 f.

51 »alii« heißt nach klassischer Norm »andere« und unterscheidet sich prinzipiell von »ceteri« = »die anderen«, »die übrigen«. Aber selbst bei Cicero findet man gelegentlich schon eher umgangssprachlich »alii« im Sinne von »ceteri« verwendet. Siehe J. Ph. Krebs – J. H. Schmalz, Antibarbarus der lateinischen Sprache, 7. Aufl. Basel 1905, Nachdruck Darmstadt 1984, I 144.

52 Siehe Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd IV,1, Freibg./B. 1975, 207. Zu den Diskussionen auf dem Trienter Konzil um das Meßopferdekret und seine Kanones siehe Erwin Iserloh, Das Tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit, in: Conciliuum Tridentinum, hg. von Remigius Bäumer, Darmstadt 1979, 341-381.

Ausdruck entspricht durchaus der klassischen Terminologie der Kirche, wird heute aber meist bewußt gemieden. Im Hintergrund steht wieder die protestantische Kritik an dieser Konzeption. Die Ablehnung geht so weit, daß in der deutschen Version der den Modernisten genehmere Begriff »Vergegenwärtigung« gebraucht wird, der zwar durchaus mit dem katholischem Sprachgebrauch übereinstimmt (er würde dem lateinischen Substantiv »repraesentatio« entsprechen, siehe unten), aber doch hier, um mit Winfried Haunerland zu sprechen, als eine »theologische Korrektur«[53], man könnte auch drastischer sagen, eine Verfälschung bezeichnet werden muß.

Lengeling beruft sich zu Unrecht auf Trient

Man zögerte nicht einmal, um den Begriff der »(sakramentalen) *Erneuerung* (des Kreuzesopfers)« zu diskreditieren, zu Unwahrheiten Zuflucht zu nehmen. So kommentierte Emil Joseph Lengeling[54], der sogar schon an dem zuvor im Proöm (Nr. 2) verwendeten Ausdruck »perpetuare« (»weiterführen«) (so übrigens auch SC 47 und Can. 897 CIC/1983) Anstoß nahm[55], den durchaus katholischen Terminus mit den kritischen Worten: »Zwar hat man in nachtridentinischer Zeit häufig von Erneuerung des Kreuzesopfers gesprochen und auch die Enzyklika *Mysterium fidei* Pauls VI. und die neue Präfation der Chrisammesse … tun es leider. Dabei war man … der Meinung, im Sinne des Konzils von Trient zu handeln. Aber dieses Konzil hat eben nicht von Erneuerung des Opfers Christi gesprochen, sondern von dessen Gedächtnis, Verkündigung und Repräsentation.«[56]

Man kann es nur als einen Taschenspielertrick bezeichnen, aus der Tatsache, daß in dem ja nicht allzu umfangreichen Textbestand des Tridentinums zum Meßopfer und

53 Dieser Text ist auch elektronisch greifbar. Man kann ihn z.B. unter »Missale 2002« bei *google* aufrufen (eingesehen am 17. August 2011).

54 »In his (sc. Precibus eucharisticis) sacerdos, dum anamnesin peragit, ad Deum nomine etiam totius populi conversus, ei gratias persolvit et sacrificium offert vivum et sanctum, oblationem scilicet Ecclesiae et hostiam, cuius immolatione ipse Deus voluit placari, atque orat, ut Corpus et Sanguis Christi sint Patri sacrificium acceptabile et toti mundo salutare.« Als Beispiel für das letzte Kolon wird auf das neue Hochgebet Nr. 4 verwiesen, auf das wir gleich noch zu sprechen kommen.

55 »Ita in novo Missali lex orandi Ecclesiae respondet legi credendi, qua nempe monemur unum et idem esse, excepta diversa offerendi ratione, crucis sacrificium eiusque in Missa sacramentalem renovationem, quam in Cena novissima Christus Dominus instituit Apostolisque faciendam mandavit in sui memoriam, atque proinde Missam simul esse sacrificium laudis, gratiarum actionis, propitiatorium et satisfactorium.«

56 So lehnte sie z.B. Karl Barth in seinen Anfragen an Rom bezüglich des II. Vatikanums aus dem Jahre 1966 ab. Siehe Brunero Gherardini, A domanda risponde – In dialogo con Karl Barth sulle sue »Domande a Roma«, Frigento 2011, 54.

zum Sakrament der Eucharistie der Ausdruck »renovare« im Bezug auf Kreuzesopfer und Meßopfer fehlt, den Schluß ziehen zu wollen, die Väter von Trient hätten eine abweichende Meinung vertreten, die ihnen diesen Terminus zu verwenden abgeraten hätte. Lengeling ist dem klassischen Trugschluß einer (nicht immer, aber oft unzulässigen) »Conclusio ex silentio«, einer falschen Schlußfolgerung aus dem Schweigen über eine Sache zum Opfer gefallen. Und das kann man exakt nachweisen! Denn der im Auftrag des Tridentinums verfaßte »Catechismus Romanus« verwendet nahezu genau wieder die von Lengeling abgelehnte Ausdrucksweise. Dies geschieht im selben Zusammenhang wie im Trienter Text und teilweise unter wörtlichem Zitat der Vorlage. *Repraesentare* ist hier durch ein anderes Verb ersetzt. Dabei handelt es sich zwar nicht direkt um *renovare*, aber sehr wohl um die in diesem Zusammenhang nahezu synonyme Vokabel *instaurare*: *Der Erlöser,* so lautet die zentrale Aussage des Textes, *hat uns im Abendmahlssaal ein sichtbares Opfer hinterlassen, durch welches das bald danach ein für allemal am Kreuz darzubringende blutige Opfer erneuert (»instauraretur«) und dessen Gedächtnis vollzogen werden sollte.*[57] Es ist also völlig klar, daß das Lehramt der Kirche mit den Verben *repraesentare* und *instaurare* bzw. *renovare* bei der Erläuterung des Verhältnisses von Meßopfer zu Kreuzesopfer dasselbe Mysterium bezeichnen will!

Selbstverständlich verwendet die Kirche Ausdrücke wie *perpetuare*, *renovare* oder *instaurare,* ja sogar *iterare* (wiederholen)[58] nicht, um damit eine Vielzahl unterschiedlicher Opfer zu bezeichnen. Vielmehr gibt es nur das eine Opfer von Kalvaria. Das aber kann vielfach gegenwärtig gesetzt werden (das Verb *repraesentare* wird hier vom Konzil von Trient selbst gebraucht, DH 1740), damit so seine Früchte der Kirche und den Gläu-

57 Winfried Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum, LQF 71, Münster 1989, 151 Anm. 787

58 Klemens Richter urteilte zu Recht über Emil Joseph Lengeling, er habe »wie kaum ein anderer deutscher Theologe die gottesdienstliche Erneuerung auf Weltebene wie im deutschen Sprachgebiet maßgeblich mitgestaltet.« (Die Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium,* in: Vierzig Jahre II. Vatikanum, 29) Von Lengeling stammt die berühmt-berüchtigte Bemerkung: »Manches mußte sicherlich in den Jahren vor dem Konzil ... und in den beiden ersten Konzilssessionen zurückhaltend, beinahe verklausuliert formuliert werden, wenn man die - möglichst einmütige - Zustimmung zum Ganzen erreichen wollte. Dabei ist es in der Formulierung gelungen, Türen zu Entwicklungen offen zu halten, für die auch in der letzten Konzilssession sicherlich keine Zweidrittelmehrheit erreichbar gewesen wäre.« (Liturgisches Jahrbuch 20/1970, 29) Auch hier sieht man einmal wieder, wie problematisch es ist, wenn Kardinal Lehmann – wie so viele andere heutige Theologen - die saubere Umsetzung der Konzilsbeschlüsse durch die Liturgiereform Papst Pauls VI. behauptet. Übrigens äußerte sich Karl Rahner ganz ähnlich wie Lengeling, und zwar innerhalb der Korrespondenz mit seinem Meisterschüler Herbert Vorgrimler: »Gestern bin ich von Rom gekommen. Müde. Aber man kann dort doch immer wieder dafür sorgen, daß das Schlimmste verhütet und da und dort noch ein kleiner Aufhänger in den Schemata geboten wird für eine spätere Theologie. Das ist nicht viel und doch viel.« (Brief vom 27.4.1964, abgedruckt in: Orientierung 48/1984, 191)

bigen zugewandt werden können, und stellt damit immer wieder neu das Opfer Jesu Christi und zugleich seiner Kirche dar. »Die vielen Messen« machen also das »eine Opfer«, um den Titel einer folgenschweren Arbeit von Karl Rahner aufzugreifen, im richtig verstandenen Sinn doch zu »vielen Opfern«. Gerade weil man die Aufopferung von Leib und Blut Jesu Christi *durch die Kirche* nicht mehr wahrhaben möchte, ist man gegen eine Begrifflichkeit allergisch, die diesen Aspekt mittelbar beinhaltet.

Christi Blut im Bundeskelch: Für viele vergossen

Von Christoph Matthias Hagen

Für die sachlich und theologisch angemessene Fassung des Kelchwortes ist zu beachten, daß Christus sein Blut am Kreuz für die ganze Welt oder Menschheit, also *für alle* vergossen hat, doch erst in der Eucharistie werden sein Leib und Blut »wahrhaft eine Speise und wahrhaft ein Trank« (vgl. Joh 6,55) und wird sein kostbares Blut vorwegnehmend im Abendmahlsbecher und zurückgreifend in jedem Meßkelch als Opfer*trank* vergossen und genossen, indes nicht verzehrt.

Auch das Präsens erhellt dies: »das für euch und für viele vergossen wird«. Im Abendmahlssaal hat Christus nicht gesagt: »das für euch und für viele vergossen werden wird«, und in unseren heiligen Messen heißt es nicht: »das für euch und für viele vergossen worden ist«.

Dem entspricht es denn auch, daß *niemand* oder *keiner* aufgefordert wurde, Christi am Kreuz physisch und historisch vergossenes Blut zu trinken oder daß niemand es tatsächlich getrunken hat. Vom eucharistischen Kelch aber heißt es: »Nehmet hin und trinket *alle* daraus«, will sagen: Das eucharistische Blut wird jeweils für die konkret zur Eucharistie versammelte Gemeinde vergossen, diese ist aber nicht selbstgenügsam und in sich abgeschlossen, sondern auf viele hin offen, die durch die Feier ein und derselben Eucharistie miteinander verbunden sind.

Zu diesen vielen gehören deshalb auch alle hinzu, die durch die Zeiten hindurch, vor uns und nach uns, das eucharistische Opfer gefeiert haben und noch feiern werden.

Es ist aber ein Faktum, daß nicht alle Menschen die Eucharistie feiern.

Deswegen kann es eigentlich vom eucharistischen Bundesblut nur heißen, daß es »für euch und für viele« vergossen wird. Es ist dies also kein Widerspruch dazu, daß Christus sein Blut »für alle« vergossen hat, und selbstverständlich ist das eucharistische Blut Christi ohne Vorgriff - im Abendmahl - oder Rückgriff - in unseren heiligen Messen - auf dieses historisch am Kreuz physisch vergossene Blut gar nicht möglich. Zusätzlich trifft es selbstredend auch zu, daß nicht alle das am Kreuz historisch erwirkte Heil für sich annehmen und daß Gott diese Entscheidung des freien menschlichen Willens anerkennt und nicht gleichsam einfach ausschaltet, aber für die Formulierung »für viele« im Kelchwort scheint das bei genauerer Betrachtung nicht der eigentlich ausschlaggebende Grund zu sein.

Immerhin wird das »für euch und für viele« in eine neue, eucharistische Gesamtheit oder Totalität gewendet, indem es wie gesagt vom Bundeskelch heißt: »Nehmet hin

und trinket *alle* daraus«. In diesem Sinne bedeutet das auch, daß die Absicht Gottes, durch Jesus Christus *alle* zu erlösen, nicht etwa fehlgeschlagen ist, sondern sich in einem neuen, *eucharistischen Alle* erfüllt, das theologisch an die Dimension und Funktion der *Stellvertretung* im Opfer Christi anschließt und diese fortführt.

Was die im Kelchwort mit *für viele* ausgesagte Wirksamkeit des Erlösungsopfers Christi anbelangt, so ist sie nicht negativ als Verringerung gegenüber einem möglichen *für alle* aufzufassen, sondern vielmehr positiv zu betonen, daß nirgends in den biblischen und liturgischen Quellen zur Eucharistie gesagt wird, Christi sich hinopferndes Blutvergießen werde im Endeffekt nur *für wenige* fruchtbar. Jedenfalls von diesen Zeugnissen zur Eucharistie her ist folglich ein Heilspessimismus, der überwiegen würde, aus dem Glauben der Kirche nicht zu begründen.

Das neue *eucharistische Alle* ist freilich gemäß der Mahnung des Apostels Paulus in 1 Kor 11, 26-29 nicht unbedingt mit allen identisch, die aus dem Bundeskelch Christi trinken, sondern erfordert Unterscheidung und Entscheidung, soll er der Kelch des Heiles und der Genuss von Christi Blut nicht die Quelle des Gerichtes sein. Die dazu notwendige Prüfung hat ein jeder selbst zu treffen und zu verantworten, die Kriterien aber, welche die Gläubigen dabei leiten müssen, sind in Katechese und Verkündigung immer wieder neu ins Gedächtnis zu rufen und aufzufrischen.

Dokumente, Briefe, Informationen

Kardinal Ranjith: Zeit für Rückkehr zur alten Liturgie

S. E. Malcolm Kardinal Ranjith, Erzbischof von Colombo, hat an die 20. Generalversammlung der Internationalen Föderation Una Voce in Rom ein Grußschreiben gerichtet.

Darin betont der Kardinal, der für seine Wertschätzung der Tradition und alten Liturgie bekannt ist, die Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf die gewachsene Tradition der Feier der Hl. Liturgie.

Die in der Folge des Konzils überstürzte Liturgiereform, so Ranjith, kann sich bei genauem Hinsehen nicht auf die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium berufen und drücke nicht den Willen der Konzilsväter des II. Vat. Konzils aus.

Für Kardinal Ranjith steht außer Zweifel, dass es an der Zeit ist, eine grundlegende und einschneidende Reform des Novus Ordo in Angriff zu nehmen, welche die traditionelle und in ihrer fast 2000-jährigen Geschichte gewachsene Feier der heiligen Mysterien widerspiegelt. Dazu bedürfe es der Rückkehr des Vetus Ordo, also der Alten Messe.

Wörtlich schreibt er:

»Liturgie kann deshalb niemals von Menschen geschaffen werden. Wenn wir Gott so verehren, wie wir das wollen, und uns selbst die Regeln geben, dann laufen wir Gefahr, erneut Aarons Goldenes Kalb zu produzieren.

Wir müssen fest darauf bestehen, dass Gottesdienst unsere Teilnahme an dem ist, was Gott selbst tut - sonst sind wir in der Gefahr, Götzendienst zu begehen.

Der Symbolismus der Liturgie hilft uns dabei, uns über das, was menschlich ist, zum Göttlichen zu erheben. In dieser Hinsicht, das ist meine feste Überzeugung, ist der Vetus Ordo [die alte Messe] in hohem Maße und in größter Erfüllung der mystische und transzendente Ruf zur Begegnung mit Gott in der Liturgie.

Daher ist für uns die Zeit gekommen, nicht nur durch radikale Veränderungen den Inhalt der reformierten Liturgie zu erneuern, sondern auch immer stärker auf eine Rückkehr des Vetus Ordo hinzuwirken, der den Weg zu einer wahrhaften Erneuerung der Kirche bietet, wie sie die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils so sehr erhofften.

Eine sorgfältige Lektüre der Konzils-Konstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie zeigt, dass die übereilten Veränderungen, die später in die Liturgie eingeführt wurden, keinesfalls im Sinne der Konzilsväter waren.

Daher ist es jetzt an der Zeit, entschlossen auf eine wahrhafte Reform der Reform hinzuarbeiten und auch auf eine Rückkehr zu der wahren Liturgie der Kirche, die sich in ihrer zweitausendjährigen Geschichte in einem beständigen Fluss entwickelt hat. Ich hoffe und bete, dass das geschieht.«

Neuer Bischof von Lourdes zelebriert auch altrituell

Nicolas Brouwet (49) ist am 11. Februar 2012 von Papst Benedikt XVI. zum neuen Bischof für den südfranzösischen Marienwallfahrtsort Lourdes ernannt worden. Als Bischof von Tarbes und Lourdes tritt er die Nachfolge von Jacques Perrier (75) an, dessen altersbedingten Rücktritt der Papst am gleichen Tag annahm.

Der Wechsel an der Spitze des Bistums erfolgte am Jahrestag der ersten Marienerscheinung in Lourdes. Ab dem 11. Februar 1858 jenes Jahres war die Gottesmutter mehrmals der Seherin Bernadette Soubirous erschienen.

Mgr. Brouwet war seit 2008 Weihbischof in Nanterre. Als solcher zelebrierte er häufiger im traditionellen Ritus der Kirche. Er wurde am 31. August 1962 in Suresnes geboren, absolvierte zunächst ein Geschichtsstudium, bevor er in Rom in das französische Priesterseminar eintrat. 1992 wurde er zum Priester geweiht. Er ist Mitglied der vom Theologen Hans Urs von Balthasar gegründeten Johannesgemeinschaft.

Altgläubige in Amiens haben eine Kirche

Frankreich. Nach langem Warten hat die altgläubige Pius-Gemeinde von Amiens in Nordfrankreich wieder ein Zuhause. Über Jahre hinweg mussten die Patres der Priesterbruderschaft Sankt Pius X. die Messe auf offener Straße oder später in einem Veranstaltungssaal feiern. Seit kurzem nutzt die Gemeinde die ehemalige Kapelle des Lazaristen-Seminars im Zentrum von Amiens. Die Lazaristen wurden im Jahr 1905 von der französischen Republik enteignet und vertrieben. Danach diente das Gebäude als Kaserne. In der Kapelle hielt zuletzt eine Freimaurerloge ihre monatlichen Sitzungen ab. Kürzlich hat die französische Armee den Komplex aufgelöst und verkauft. Die Kapelle ging an die Piusbruderschaft.

Nahtoderfahrung

Die halboffizielle Tageszeitung der Kirche in Frankreich, La Croix, berichtet am 16. Februar über die Langzeitwirkungen der Reformen nach dem 2. Vatikanischen Konzil: »Die Kirche Frankreichs ist mit einem sowohl menschlichen wie finanziellen Problem konfrontiert: die Hälfte der Priester sind älter als 75 Jahre. (…) . Die Hälfte der französischen Priester ist älter als 75 Jahre. Schon diese Feststellung ist hart, aber: »der Höhepunkt der Alterung der Priester liegt jedoch noch vor uns«, unterstreicht Jean-Michel Coulot, stellvertretender Generalsekretär der französischen Bischofskonferenz, der insbesondere für den Bereich der alten Priester zuständig ist.

Ein neues Benediktinerkloster in Frankreich

In aller Stille ist in La Garde-Freinet in Anwesenheit des Ortsbischofs, Mgr. Rey, am 7. Dezember 2011 ein neues Benediktinerkloster gegründet worden, das ganz nach der Regel des hl. Benedikt lebt und sowohl in der Zelebration der Heiligen Messe als auch in der Ordnung der Stundengebete ganz der traditionellen Liturgie folgt. Am 7. Dezember wurden die ersten Gelübde im Kapitelsaal des Klosters abgelegt.
Das Errichtungsdekret wurde von der Diözese Fréjus-Toulon veröffentlicht, es geht um eine Gründung *ad experimentum* zunächst für eine Dauer von drei Jahren. Über die Gemeinschaft, die sich dort niedergelassen hat, ist sehr wenig bekannt, der Internetauftritt nennt weder einen Prior, noch eine Zugehörigkeit zu einer benediktinischen Gemeinschaft. Als Leiter der juristischen Gesellschaft wird von der Diözese Pater Aidan (William) Charlton genannt.

Usus antiquior auch bei Jesuiten

An der Universität der Gesellschaft Jesu in Manila, dem Ateneo de Manila, hat sich eine Gruppe von Professoren und Studenten konstituiert, die von den Möglichkeiten Gebrauch machen will, die das Motu Proprio *Summorum Pontificum* bietet. Einer der Jesuitenpatres, Hw. Timoteo José M. Ofrasio, zelebriert seither im »alten« Ritus. Die Gruppe hat einen Internetauftritt unter »Accion Liturgica« und unterhält einen eigenen Blog.

Opus-Dei-Bischof weiht im Alten Ritus

Am 12. Februar spendete der Sekretär des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, Bischof Juan Ignacio Arrieta Ochoa de Chinchetru (60), im Seminar der Priesterbruderschaft Sankt Petrus in Wigratzbad die niederen Weihen und das Subdiakonat im Alten Ritus. Das gab die Seite der Petrusbruderschaft bekannt. Mons. Arrieta Ochoa gehört zur Personalprälatur Opus Dei.

Die Weihen sind wegen der kirchlichen Stellung des Weihenden bedeutsam: zum ersten Male weihte ein dem Opus Dei angehörender Bischof nach den Büchern, die schon vor dem 2. Vatikanischen Konzil gültig waren.

Mgr. Juan Ignacio Arrieta Ochoa de Chinchetru wurde 2008 von Kardinal Bertone geweiht, er ist im Kirchenrecht promoviert und seit 2007 als Sekretär des Päpstlichen Rates für Gesetzestexte Mitglied der Kurie.

Zwei altrituelle Personalpfarreien im Bistum Chur

Seit über 35 Jahren existieren im Bistum Chur zwei Zentren für die Gläubigen, die der ausserordentlichen Form des römischen Ritus verbunden sind. Dort wird in einem Umfang Seelsorge betrieben, wie es vielen offiziellen Pfarreien entspricht, jedoch ohne entsprechende Regelung. Dieses unbefriedigende Dauerprovisorium möchte der Bischof von Chur beenden und kirchenrechtlich Klarheit schaffen.

Deshalb hat er per 22. Februar 2012 zwei Personalpfarreien errichtet. Die Personalpfarrei Maria Immaculata in Oberarth wird geschaffen für die Gläubigen aus der Urschweiz, die Personalpfarrei Hl. Maximilian Kolbe in Thalwil für die Gläubigen aus dem Kanton Zürich.

Die Zugehörigkeit zur Personalpfarrei ist nicht wie bei der klassischen Pfarrei primär vom Wohnsitz abhängig, sondern durch die Mitgliedschaft in einer Gruppe, die sich durch Besonderheiten in Ritus, Sprache oder Nationalität auszeichnet. So ist etwa die Italienermission in den Städten Zürich und Winterthur ebenfalls als Personalpfarrei organisiert.

Das Motu proprio «Summorum Pontificum» Papst Benedikts XVI. vom 7. Juli 2007 sieht vor, dass vom Bischof für die Gläubigen, die der außerordentlichen Form des Römischen Ritus verbunden sind, Personalpfarreien errichtet werden können. In verschiedenen Diözesen, etwa in Rom, Blois, Strassburg, Quebec, Denver, Colorado Springs oder Dallas wurden bereits solche Personalpfarreien errichtet.

Theologe sieht »Retro-Welle« in katholischer Kirche

Gegen eine »Retro-Welle« bei Musik und Liturgie in der katholischen Kirche wendet sich der Essener Theologe Stefan Klöckner. Kirche dürfe nicht zu einer von der Gegenwart abgegrenzten »sakralen Gegenwelt« werden, in der einem vergangenen Zustand »dauerhafte Gültigkeit und somit Autorität des Normativen« verliehen werde, schreibt Klöckner in einem Beitrag für die in Freiburg erscheinende Fachzeitschrift »Herder Korrespondenz« (März). Vielmehr solle sich die Kirche, so der Leiter des Instituts für Gregorianik an der Folkwang Hochschule Essen weiter, »immer wieder neu und auch in sehr unterschiedlichen Erscheinungsformen mühsam gestalten«.

Bei der Entwicklung von Form und Gestaltung des Gottesdienstes und der Innengestaltung von Kirchenräumen beobachtet Klöckner verstärkt Rückgriffe auf »längst vergangene Zeiten«. Dazu zählt er die »zunehmende Konzentration liturgischer Kompetenzen auf das geweihte Amt« bei gleichzeitiger »Zurückdrängung von Laiendiensten«. Dieser Vorgang werde kirchenoffiziell vielerorts als »gesunder Korrekturprozess« präsentiert.

Als Beispiel verweisen er und Kirchenmusiker auf eine »zunehmend zu beobachtende Tendenz«, den Sitz des Priesters in Kirchen

aufwendig zu gestalten und unverhältnismäßig aus der Gemeinde herauszuheben. »Die architektonische Umsetzung der unlösbaren Verschränkung von allgemeinem und Amtspriestertum, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt wurde, müsste sicherlich anders aussehen.«

Die Internationale Föderation Una Voce versteht sich als Verteidigerin der organischen Integrität der römischen Liturgie

Die Internationale Föderation Una Voce hat auf ihrem Internetauftritt angekündigt, eine zusammenfassende Reihe von Dokumenten veröffentlichen zu wollen, welche die Gläubigen bei der Argumentation in Fragen zum Missale von 1962 (heute, seit der Publikation des Motu Proprio *Summorum Pontificum* durch den Heiligen Vater, als »außerordentliche Form« bekannt) unterstützen sollen. Insbesondere handelt es sich darum, tragfähige Argumente für die Beibehaltung der organischen Integrität der Tradition der römischen Liturgie an die Hand zu geben.

Zwei Gebiete der »Bereicherung« werden bereits in der Instruktion *Ecclesiae Universae* über die Umsetzung des Motu Proprio *Summorum Pontificum* angesprochen: »Die liturgischen Bücher der forma extraordinaria sind nach ihren eigenen Vorschriften zu gebrauchen. Alle, die nach der forma extraordinaria des römischen Ritus zelebrieren wollen, müssen die entsprechenden Rubriken kennen und sind dazu verpflichtet, diese bei den gottesdienstlichen Feiern genau zu beachten.

In das Missale von 1962 können und müssen neue Heilige und einige neue Präfationen eingefügt werden. Dazu werden eigene Regelungen erlassen werden.«

Es ist jedoch ganz offensichtlich, dass die Diskussion oft über diese Normen hinausgeht; gewisse Bischöfe streben beispielsweise danach, die neue Leseordnung in die alte Liturgie einzufügen.

Die Internationale Föderation Una Voce wird auch weitere Themenbereich angehen, von denen die ersten sechs bereits festgelegt sind: der Dienst von Männern und Jungen am Altar; Liturgische Frömmigkeit und Partizipation; Wie die Heilige Kommunion zu empfangen ist; Vulgata und gallikanischer Psalter; Die liturgische Gebetsrichtung; Die Karwoche.

Diese Studien werden auf der Internetseite Rorate Coeli und im pdf-Format auf dem Internetauftritt der Föderation erscheinen.

Die IFUV betont in einer Stellungnahme ihres Präsidenten Leo Darroch vom 30. Januar ihren Widerstand gegen eine Änderung des Missale von 1962. Sie betont, dass jenen, die solches wünschen, bereits das Missale Pauls VI. zur Verfügung steht, welches die Einführung von Änderungen ermöglicht.

»Kommt sicher nach Rom« – Offener Brief von Don Nicola Bux an Msgr. Fellay

Der bekannte Liturgiker Mgr. Nicola Bux verfasste einen offenen Brief an den Generaloberen der Priesterbruderschaft St. Pius X., Mgr. Bernard Fellay. Die Piusbruderschaft befindet sich an einem ernsten Scheideweg, der nicht nur über ihr Schicksal entscheidet, sondern auch Einfluss auf die katholische Kirche hat.

Es ist bekannt, dass Papst Benedikt XVI. die Versöhnung der Bruderschaft mit dem Heiligen Stuhl wünscht und gleiches für Mgr. Fellay gilt. Auf beiden Seiten sind jedoch auch starke Kräfte der Spaltung und des Misstrauens sowie sektiererische Versuchungen am Werk, um die Aussöhnung und damit die kanonische Errichtung der Bruderschaft als Teil der katholischen Kirche zum Scheitern zu bringen.

Mgr. Bux fordert in seinem offenen Brief den Generaloberen und die Piusbruderschaft auf, die Versöhnung nicht auszuschlagen. Der Brief wurde in italienischer und französischer Sprache von der Internetseite Ecclesia Mater veröffentlicht. Hier die deutsche Übersetzung:

An Seine Exzellenz Msgr. Bernard Fellay und die Priesterbruderschaft St. Pius X.
Hochwürdigste Exzellenz,
liebe Brüder,

die christliche Brüderlichkeit ist mächtiger als Fleisch und Blut, weil in ihr dank der göttlichen Eucharistie das Leben im Paradies bereits vorweggenommen ist.

Jesus Christus hat uns gerufen die Erfahrung der Communio zu machen: in dieser existiert unser ich. Gemeinschaft bedeutet vor allem Wertschätzung für den anderen, weil wir gemeinsam den einzigen Herrn haben. Daher ist die Gemeinschaft für die Einheit zu jedem Opfer bereit: eine Einheit, die sichtbar sein muß gemäß dem letzten Willen unseres Herrn im Gebet an den Vater »ut unum sint, ut credat mundus«; sichtbar, weil sie das entscheidende Zeugnis der Freunde Christi ist.

Es steht außer Zweifel, daß nicht wenige Fakten des ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils und der darauf folgenden Zeit, die mit dem menschlichen Teil dieses Ereignisses zusammenhängen, ein wahres Unheil darstellen und große Männer der Kirche betrübten. Aber Gott läßt es nicht zu, daß Seine Kirche bis zur Selbstzerstörung geht.

Wir können nicht die Härte des menschlichen Elements abwägen ohne Vertrauen in das göttliche zu haben, das heißt in die Vorsehung, die, wenn auch im Respekt vor der menschlichen Freiheit, die Geschichte lenkt und besonders die Geschichte der Kirche.

Die Kirche ist eine göttliche Stiftung, von Gott garantiert und sie ist auch ein menschlicher Faktor. Der göttliche Aspekt schädigt oder hemmt das menschliche Element – Persönlichkeit und Freiheit – nicht; der menschliche Aspekt, wenn er redlich bleibt, sogar wenn er kompromittierend ist, schädigt nie den göttlichen Aspekt.

Aufgrund des Glaubens, aber auch wegen der Bestätigungen, die sich – wenn auch langsam – im geschichtlichen Lauf zeigen, sind wir überzeugt, daß Gott in diesen Jahren Menschen vorbereitet hat und vorbereitet, die würdig sind, die vielen Irrtümer und die vielen Einbrüche, die wir alle beklagen, zu beheben; daß bereits heilige Werke entstehen und immer mehr entstehen werden gemäß einer göttlichen Strategie, die das Wirken von Seelen verknüpft, die sich nicht einmal kennen, deren Handeln jedoch einem Plan folgt, wie es auf wunderbare Weise auch im Jahrhundert geschehen ist, in dem die schmerzliche Revolte Luthers stattfand.

Es handelt sich um göttliche Eingriffe, die sich, wie es scheint, dann mehren, wenn sich die Ereignisse verdunkeln. Das alles wird die Zukunft zeigen. Wir aber sind uns dessen bereits sicher und wir können bereits die Morgendämmerung sehen.

Für eine gewisse Zeit kämpft das Morgengrauen mit der Finsternis, die sich nur langsam zurückzieht, aber wenn man die Morgendämmerung sieht, weiß man, daß dort die Sonne ist und daß die Sonne den Himmel beherrscht!

Mit den Worten der heiligen Katharina von Siena können wir Euch daher sagen: »Kommt sicher nach Rom«, in das Haus des gemeinsamen Vaters, der uns zum immerwährenden und sichtbaren Prinzip und Fundament der katholischen Einheit geschenkt wurde.

Kommt, um teilzuhaben an dieser gesegneten Zukunft, von der man, wenn auch inmitten noch andauernder Finsternis, bereits die Morgendämmerung erahnen kann.

Eure Ablehnung würde den Raum der Finsternis vergrößern, nicht den des Lichts. Vielfältig sind die Lichtstrahlen, die wir bereits bewundern, vor allen anderen eine sich abzeichnende große liturgische Wiederherstellung, die durch das Motu proprio Summorum Pontificum bewirkt wird, die weltweit eine breite Bewegung auslöst, die vor allem von Jungen getragen wird, die mit neuem Eifer den Kult des Herrn pflegen wollen.

Wie könnte man jedoch andere konkrete und bedeutende Gesten des Heiligen Vaters vergessen, wie die Aufhebung der Exkommunikation der von Msgr. Lefebvre geweihten Bischöfe, die Einleitung einer offenen Auseinandersetzung über die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils im Licht der

Tradition und in diesem Sinne auch der Erneuerung der Kommission Ecclesia Dei?

Gewiß können noch Perplexitäten bleiben, Punkte, die zu vertiefen und noch besser zu klären sind, wie die Fragen zur Ökumene und zum interreligiösen Dialog (der auf jeden Fall bereits eine wichtige Klärung durch die Erklärung der Glaubenskongregation Dominus Jesus vom 6. August 2000 erfahren hat) und jene über die Art und Weise, wie die Religionsfreiheit zu verstehen ist.

Auch zu diesen Punkten, wird Eure kanonisch garantierte Präsenz in der Kirche helfen, mehr Licht zu bringen.

Wie könnte man nicht schätzen, was Ihr zum Wohl der ganzen Kirche werdet einbringen können, dank Eurer pastoralen und doktrinellen Ressourcen, Eurer Fähigkeiten und Sensibilität?

Das ist der geeignete Moment, das ist die günstige Stunde zurückzukehren: Timete Dominum transeuntem: laßt Euch die Gelegenheit der Gnade nicht entgehen, die der Herr euch anbietet, laßt nicht zu, daß sie an Euch vorbeigeht und Ihr erkennt sie nicht.

Wird der Herr eine weitere gewähren können?

Werden wir nicht alle eines Tages vor Seinem Gericht erscheinen müssen, und Rechenschaft geben nicht nur für das begangene Böse, sondern auch für all das Gute, das wir tun hätten können, aber nicht getan haben?

Das Herz des Heiligen Vaters klopft: Er erwartet Euch, weil er Euch liebt, weil die Kirche Euch braucht für ein gemeinsames Zeugnis des Glaubens in einer immer säkularisierteren Welt, die Ihrem Schöpfer und Heiland den Rücken zukehren zu wollen scheint.

In der vollen kirchlichen Einheit mit der großen Familie, die die katholische Kirche ist, wird Eure Stimme nicht verachtet werden, Euer Einsatz wird weder vernachlässigbar noch vernachlässigt sein, er wird vielmehr, gemeinsam mit vielen anderen, reiche Früchte tragen; außerhalb würden sie hingegen zerstreut werden.

Die Unbefleckte lehrt uns, daß zu viele Gnaden verloren gehen, weil sie nicht erbeten werden: wir sind überzeugt, daß die Priesterbruderschaft St. Pius X. durch eine positive Antwort auf den Vorschlag des Heiligen Vaters ein Instrument wird, um an den Händen unserer himmlischen Mutter neue Strahlen zu entzünden.

An diesem ihm gewidmeten Tag möge der heilige Josef, Bräutigam der Allerseligsten Jungfrau Maria, Patron der Weltkirche, Eure guten Vorsätze erleuchten und stützen: »Kommt sicher nach Rom.«

Rom, den 19. März 2012
Fest des heiligen Josef
Don Nicola Bux

Rom: Das Institut du Bon Pasteur soll das 2. Vatikanum besser umsetzen

Der Sekretär der Kommission *Ecclesia Dei*, Mgr. Guido Pozzo, hat Pater Philippe Laguérie, dem Oberen des Institut du Bon Pasteur (IBP) am 23. März die offiziellen Empfehlungen seiner Kommission zukommen lassen, die sich aus der kanonischen Visitation des Institut ergeben. Diese Visitation fand am Ende der fünfjährigen Experimentierphase statt, die Rom bei der Einrichtung des Instituts entschieden hatte.

Das Institut war im September 2006 von ehemaligen Mitgliedern der Priesterbruderschaft St. Pius X. gegründet worden, insbesondere von den Patres Philippe Laguérie, Paul Aulagnier und Guillaume de Tanoüarn, die sich Rom anschlossen. Dem neuen Institut war der »ausschließliche Gebrauch« der liturgischen Bücher zugestanden worden, die vor dem 2. Vatikanischen Konzil in Kraft waren.

Dieser Gebrauch »ist im Geiste von *Summorum Pontificum* zu präzisieren«, erklärt die Kommission *Ecclesia Dei* in einem Anhang zum Brief von Mgr. Pozzo. Sie erwartet darin, dass das Motu Proprio Benedikts XVI. wohl den Gebrauch der außerordentlichen Form des römischen Ritus liberalisiert habe, jedoch auch verboten habe, den neuen Ritus »prinzipiell« auszuschließen. Es wäre einfach an-

gebracht, diese Form als den »Eigenritus« des Instituts festzulegen, ohne von »Ausschließlichkeit« zu sprechen, präzisiert die Kommission *Ecclesia Dei*.

Ebenfalls regt sie eine bessere Zusammenarbeit mit den Diözesanbischöfen an: »Es ist wichtig, dass der Bischof das besondere Charisma des Instituts für das Wohl der ganzen Diözese begrüße und wertschätze und dass gleichzeitig die Priester des Instituts sich wirklich und in einem Geist der Gemeinschaft in das Ganze des kirchlichen Lebens in der Diözese eingliedern.«

Erzbischof Schick begrüßt Einigungsbemühungen mit der Priesterbruderschaft St. Pius X.

Der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick hat die Einigungsbemühungen des Vatikan mit der Priesterbruderschaft St. Pius X. begrüßt. »Es kann keinem Christen egal sein, dass es Spaltung gibt«, sagte Schick am Freitag in Bamberg. Deshalb sei es sein »größter Wunsch«, dass die Priesterbruderschaft zurückkehre und sich mit der Kirche versöhne, so der Erzbischof. Gleichzeitig betonte er die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Schick erklärte weiter, dass es eindeutige Festlegungen dieser Kirchenversammlung gebe. Darüber gebe es nichts zu diskutieren. Als Beispiele nannte er Grundaussagen über die Kirche und die Offenbarung. Bei anderen Punkten könnte die Priesterbruderschaft St. Pius X. dagegen ihre Meinungen einbringen. So müsse etwa über die Liturgie diskutiert werden, in der Euphorie des Konzils habe es auch »Abwege« gegeben. »Wir müssen auch reden, wie die Einzigartigkeit der Botschaft Jesu Christi mit anderen Religionen in Verbindung gebracht werden kann.«

Die Stellungnahme S.E. Erzbischof Schicks ist vor dem Hintergrund von sich immer mehr verdichtenden Anzeichen für eine Einigung zwischen Rom und der Priesterbruderschaft St. Pius X. zu sehen. Diese Einigung ist bis zum Redaktionsschluss noch nicht öffentlich.

Tschechien: rasante Zunahme der Zelebrationen im traditionellen Ritus

Laut einem Bericht der Internetseite missasancta.estranky.cz ist die Zahl der Orte, an denen die hl. Messe im traditionellen Ritus gefeiert wird, sprunghaft angestiegen. Die Dominikaner in Prag und in Olmütz feiern auch im alten dominikanischen Ritus, die Pilsener Dominikaner täglich im gewöhnlichen tridentinischen Ritus. Auch die Zisterzienser in Hohenfurth in Südböhmen feierten die ganze Karwoche tridentinisch. Die meisten Messen im traditionellen Ritus finden in der Diözese Pilsen - besonders in der Pfarrei Vejprty – statt.

Die tschechischen Bischöfe sind durchweg sehr liberal und keine Freunde des alten Ritus. Dass sich die Alte Messe in Tschechien, das unter dem Kommunismus sehr entchristlicht wurde, wieder etablieren konnte, grenzt daher schon an ein Wunder, eben auch in Anbetracht der sehr wenigen Kirchgänger, berichtet die Internetseite.

Die Kartause Maria Hain

Am 21. November 1964 begannen Sprengkommandos damit, in Unterrath – einem Stadtteil im Norden Düsseldorfs, unmittelbar vor den Toren des Flughafens – eine komplette Klosteranlage dem Erdboden gleichzumachen. Damit ging die nicht einmal einhundert Jahre dauernde Geschichte dieses Kartäuserklosters zu Ende. Die Mönche wichen dem Lärm der sich ausbreitenden Großstadt und seiner Infrastruktur.

Die Anfänge des Ordens

Der Orden der Kartäuser geht zurück auf den heiligen Bruno, den um 1027/1030 in Köln geborenen Kanoniker und Leiter der

Domschule in Reims. Dort, wo er für die Ausbildung junger Kleriker verantwortlich ist, finden wir Bruno bereits ab 1056. Als Kanoniker war er eingebunden in den Verantwortungsbereich des (bischöflichen) Kapitels, das in einer Art Gemeinschaftsleben etwa den liturgischen Dienst an der Kathedrale des heiligen Remigius in Reims verrichtete. Bedingt durch die Umstände der Zeit (Investiturstreit und die folgenden Auseinandersetzungen am päpstlichen Hof sowie an den Höfen der Bischöfe), persönliche Erfahrungen und den Zustand seines eigenen Seelenlebens nahm er immer mehr Abstand von seinem gewohnten Leben. Was er unter dem Anruf des Herrn als »Nachfolge« verstand, war etwas anderes als das ihm vertraute, wohlgeordnete und üppige Leben als Kanoniker, das sich zu oft mit Streit, Auseinandersetzungen und anderen weltlichen Dingen beschäftigte. Brunos Weg »Gott zu suchen« war ein anderer. Er suchte ein einsames und armes Leben, ein Leben des Gebetes und des Verzichtes sowie ein Leben der Liebe, ganz Gott geweiht. Eines Tages verließ er seine Ämter und machte sich auf den Weg. Er zog sich zurück und lebte im Jahre 1082 eine Zeitlang in dem von Abt Robert in Molesme im Jahre 1075 gegründeten Benediktinerkloster, jenem Kloster der Klosterreformbewegung im 11. Jahrhundert, aus dem einige Jahre später der Zisterzienserorden entstehen sollte. In Hugo, dem Bischof von Grenoble, fand Bruno einen Fürsprecher für sein Vorhaben und wurde wohlwollend durch ihn aufgenommen. Hugo führte ihn im Jahre 1084 mit seinen sechs Gefährten in das Tal der Chartreuse, in eine gewaltige Einöde. Der Name dieses im französischen Hochgebirge liegenden, damals kaum zugänglichen und gänzlich unwirtlichen Gebietes, in dem die neuen Mönche siedelten, gab dem Orden seinen Namen. Aus den ersten Siedlungen, die einmal völlig zerstört wurden, entstand etwas weiter unterhalb die heutige Grande Chartreuse, die Große Kartause, das Mutterhaus des Ordens der Kartäuser. Freilich sollte es Bruno versagt bleiben, hier sein Leben zu fristen und schließlich zu beenden. Er war in seiner Zeit zu berühmt, als dass sie ihn vergessen konnte. Bereits 1090 rief Papst Urban II., der einstmals in Reims sein Schüler gewesen ist, ihn als seinen Berater nach Rom. Er wollte ihn später sogar zum Erzbischof von Reggio di Calabria ernennen. Doch Bruno wehrte sich dagegen. Endlich gab der Papst nach. Er erlaubte Bruno, sich wieder zurückzuziehen – aber nicht zu weit. Er durfte nicht zu seiner geliebten Chartreuse. Im süditalienischen Kalabrien hingegen gründete Bruno mit einigen Begleitern wieder ein Kloster: St. Stephan. Aus diesem ist die heutige Kartause Certosa di Serra San Bruno hervorgegangen. Doch Bruno war wiederum nicht viel Zeit in der Einsamkeit beschieden. Er verstarb dort am 6. Oktober im Jahre 1101.

Wie es zur Gründung der Kartause Maria Hain kam

Der Kartäuserorden war in Europa – auch in Deutschland – weit verbreitet. Zeitweise gab es über 250 Kartausen. Bedingt durch die Ereignisse der Reformation begann ein erster Niedergang. Zu weiteren schweren Schlägen gegen katholische Orden kam es in der Zeit der Säkularisation am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Nach 1803 war der Kartäuserorden fast vollständig vernichtet. Lediglich »La Valsainte« in der Schweiz war als einziges Kartäuserkloster erhalten geblieben.

Die letzten deutschsprachigen Kartausen, die aufgehoben wurden, waren Danzig (1825) und Ittingen (1848). Doch ab 1816 konnte der Orden wieder Niederlassungen in Europa gründen. Der Versuch des Kartäuserordens auch in Deutschland wieder Fuß zu fassen, gestaltete sich allerdings schwierig. Der Generalprior der Kartäuser entschied sich schließlich für die Erzdiözese Köln. In der Heimat des Ordensgründers Bruno sollte Ausschau gehalten werden nach einem geeigneten Ort für eine neue deutsche Kartause.

So kam es, dass 1869 zwei Kartäuser-Patres ausgesandt wurden, um eine Gründung auf

deutschen Boden vorzubereiten. Sie hatten von dem ehemaligen Rittergut »Haus Hain« gehört, das verkäuflich sei. »Haus Hain« befand sich in Unterrath, einer nördlich von Düsseldorf gelegenen Gemeinde, die erst im Jahre 1909 der Stadt einverleibt wurde. Offensichtlich war »Haus Hain« gut geeignet, denn schon im September 1869 wurden verschiedene Verträge unterschrieben, sodass das einstmalige Rittergut in das Eigentum des Ordens übergehen konnte. Der Kaufpreis betrug 150.000 Taler. Großer Aufwand und diverse Widerstände begleiteten die Gründung der ersten deutschen Kartause nach der Säkularisation. Am Ende war es Paulus Ludolf Kardinal Melchers, der als Kölner Erzbischof (1866-1895) die kirchliche Approbation zur Gründung des Kartäuserklosters erteilte. Mit dem Umbau des Rittergutes in eine Kartause konnte begonnen werden. Mit dieser Aufgabe wurde Pater Hieronymus Keiflin betraut. Er war auch der erste Prior. Sein Nachfolger wurde 1873 Pater August Engler.

Schwierige Zeiten

Noch ehe das Kartäuserleben richtig begonnen hatte, musste wegen des Kulturkampfes die Klostergemeinde, bestehend aus 4 Patres und 10 Brüdern, erstmals 1875 aufgelöst werden. Am 1. September reisten die Mönche ab und die junge Kartause blieb öde und verlassen zurück. Ab 1884 wurden die durch das Leerstand entstanden Schäden behoben und der Weiterbau der Kartause vorangetrieben. Aber erst am 18. August 1890 konnte die Kartause Maria Hain wieder eröffnet werden. Am 5. September 1890 wurden durch Pater Martinus Büschgens, der, gebürtig aus Kleve, durch den damaligen Mainzer Bischof von Ketteler die Priesterweihe empfing, die Benediktion der Kirche und anderen Kapellen vorgenommen. Erst am 21. November 1890 wurde die erste feierliche Konventmesse gesungen. Am folgenden Tag wurde Pater Alphons Schmit zum Prior ernannt, dem ersten der vollständigen Kartause Hain. Neun Patres und zwölf Brüder versprachen dem ersten Prior Gehorsam. Die Klausur wurde geschlossen.

Am 10. Oktober 1901 starb Prior Alphons Schmit, der lange Jahre leidend gewesen war. Der bisherige Novizenmeister Pater Beatus Wiedemann wurde sein Nachfolger als Prior. Nach nur wenigen Wochen verstarb er am 13. Dezember 1901. Sein Nachfolger wurde der bisherige Vikar Pater Mauritius Schmid, nachdem der Generalprior alle stimmberechtigten Patres befragt und diese in verschlossenen Umschlägen ihre Meinung kundgetan hatten. In der Kartause Hain durften sich auf staatliches Geheiß von 1904 nur deutsche Staatsbürger aufhalten.

Zwei Weltkriege

Während des Ersten Weltkrieges wurden 22 Klosterangehörige zum Militär einberufen. Zwei von ihnen sind gefallen. Ein weiterer erlitt schwere Erfrierungen und wurde entlassen. Bruder Quirinus kam am 9. Oktober 1918 ausgezeichnet mit dem Eisernen Kreuz II. Klasse nach Maria Hain zurück. Ihm wurde das rechte Bein amputiert, nachdem er beim Postenstehen schwer verwundet worden war. Fortan erhielt er wegen der Behinderung eine kleine Rente von damals 135 RM. Später machte er den Umzug in die neue Kartause ins Allgäu mit und arbeitete fast bis zuletzt in der Schneiderei. In seinem 94. Lebensjahr starb er in der Kartause Marienau.

Ein Großfeuer verwüstete am 22. Januar 1917 einen Teil des ehemaligen Schlosses Hain sowie den Dachstuhl der Kirche. Wegen des strengen Frostes waren die Löscharbeiten erheblich erschwert und die Feuerwehr konnte sich nur um die Rettung anderer Gebäude bemühen. Die Stadt Düsseldorf schickte 50 Soldaten in die Kartause, damit sie bei den Aufräumungsarbeiten mithelfen sollten. Der Wiederaufbau sollte zügig vorangetrieben werden. Auch das Schloss sollte wieder errichtet werden, was bedeutete, dass man sich mit der Denkmalbehörde um den Wie-

deraufbau kümmern musste. Die Turmuhrglocke wurde konfisziert, ebenfalls alle Aluminiumgefäße und Aluminiumgeschirre.

Nach dem Ersten Weltkrieg zeigte sich die Kartause als große Wohltäterin. Almosengeben und Armenspeisungen waren an der Tagesordnung. An manchen Tagen kamen bis zu 160 Menschen, um etwas zum Essen zu erhalten. Diese Not steigerte sich immer weiter. Dazu kamen ab Herbst 1931 gewaltige kommunistische Hetzkampagnen. Am Ende jenes Jahres wurden durchschnittlich 232 Mittagessen ausgegeben. Die Kartäuser von Maria Hain waren sehr großzügig, sodass der Generalprior 1935 einschreiten musste, weil die Ausgaben in keinem Verhältnis mehr zu den Einnahmen standen. Vor allem Kinder und Waisenhäuser wurden unterstützt. Prior Mauritius Schmid, der sein Amt schon seit 1901 innehatte, leitete die Geschicke der Kartause mit glücklicher Hand. Auch wenn es immer wieder Schwierigkeiten mit den Behörden gab, gedieh die Gemeinschaft. Eine Grippeepidemie im Februar 1929 forderte jedoch sechs Todesopfer. Im Mai 1934 wurde Prior Mauritius Schmid nach 34 Jahren in diesem Amt auf sein Bitten hin entpflichtet. Er ging in die Kartause La Valsainte. An seine Stelle trat Pater Ludwig Federer, der bis dahin Prior in der Kartause Pleterje (in Slowenien) gewesen war.

Dass ein neuer Krieg in der Luft lag, bemerkten die Kartäuser, obwohl sie kein Radio hatten und keine Zeitung lasen. Am 22. August 1939 wurde Bruder Romuald eingezogen. Der Beginn des Zweiten Weltkrieges brachte manche Veränderung in das Leben der Kartäuser. Da Deutschland sich von nun an im Alarmzustand befand, mussten die staatlichen Vorschriften, die Räume zu verdunkeln eingehalten werden. Der gesamte Tagesablauf musste verschoben werden. Bis Kriegsende konnte kein gemeinschaftliches Chorgebet in der Nacht gehalten werden, weswegen die Metten der Nacht anstatt um 24 Uhr bereits um 16 Uhr gesungen wurden. Auch die Klausur konnte nicht mehr aufrechterhalten werden. Ständig mussten die verschiedensten Einquartierungen organisiert werden. So wurden 100 Soldaten des Polenfeldzuges in der Kirche untergebracht. Auch das Refektorium und andere Räume wurden mit Stroh ausgelegt und standen den Einquartierten zur Verfügung. Später kamen französische Kriegsgefangene hinzu. Obdachlose erhielten eine Bleibe, vor allem seit den Luftangriffen 1943. Auch Juden wurden versteckt. Die in ihrem Düsseldorfer Kloster ausgebombten Klarissen fanden ebenfalls Platz in der Kartause Platz. Sogar die feierliche Profess einer Nonne wurde hier gefeiert.

Viel Elend und Not prägten das Leben der Mönche in dieser Zeit. Pater Ludwig Federer, der Prior, legte aus gesundheitlichen Gründen sein Amt im Januar 1941 nieder. Der Prokurator Pater Meinrad Fleischmann wurde sein Nachfolger. Im Juni 1943 war er im badischen Breisach, um sich nach einer Unterkunft umzuschauen, falls die Kartause ausgebombt und zerstört würde. Dies geschah glücklicherweise nicht. Im Frühjahr 1945 verließen die Mönche kaum den Luftschutzkeller. Sowohl die heiligen Messen als auch das Stundengebet wurde in diesem Keller gefeiert. Am 17. April 1945 um 16 Uhr kam die erlösende Nachricht – die Amerikaner waren ohne Gegenwehr in Düsseldorf einmarschiert. Die Mönche konnten sich nun wieder frei auf dem Klostergelände bewegen. Sie feierten Messen zum Dank dafür, dass der Krieg ein Ende hatte und das Kloster verschont geblieben war.

Der erste Mönch, der als Soldat in Kriegsgefangenschaft geriet, kam Ende Juni 1945 wieder in seine Kartause zurück. Im folgen weitere. Erst Mitte 1949 meldete er sich aus Frankfurt an der Oder Pater Suso Knupfer. Er wurde 1942 als junger Mönch und Priester zur Wehrmacht eingezogen und geriet bald in russische Gefangenschaft. Erst nach sieben Jahren in sibirischen Lagern wurde er schwer krank entlassen. Er konnte sich jedoch nicht mehr an das Kartäuserleben gewöhnen und wurde Diözesanpriester. Noch später als Pater Suso kam als letzter Kartäuser Bruder Michael aus russischer Gefangenschaft heim. Einige Kartäuser sind im Krieg gefallen. Der erste gefallene Kartäuser war Frater Guido, der

als Melder im Januar 1942 den Tod fand. Im Februar 1946 bestand der Konvent aus 17 Patres, einem zeitlichen Professen, 19 Brüdern, drei Donaten und drei Postulanten. Von den Mönchen waren 18 älter als 70 Jahre. Pater Nikolaus Kister war ab Januar 1946 zuerst Rektor, dann Prior von Maria Hain. Ihm wird einige Jahre später die Aufgabe übertragen, diese Kartause zu schließen.

Nach dem Krieg war es in ganz Deutschland schwer zu überleben. Die Armut wurde stets größer. Es gab wenig zu essen. Vom Chronisten wird berichtet, in der Kirche säßen fast nur noch Greise. Manche Mönche hätten 30 bis 50 Pfund an Gewicht verloren. Dies, obwohl die Mönche sich bereits seit Dezember 1940 entschlossen hatten, auf den Verzicht von Fleischspeisen zu »verzichten« um überhaupt noch satt zu werden.

Der Mangel an Nahrungsmitteln war groß. Dieser Zustand dauerte bis Ostern 1948. Die Ausgebombten, die noch immer in der Kartause wohnten, konnten nur allmählich das Kloster verlassen. So wurde auch erst ab August 1947 das Refektorium von den Mönchen übernommen.

Abschied aus Unterrath

Wie es mit dieser Kartause weitergehen sollte, war bereits kurz nach dem Krieg ein Thema für die Leitung des Ordens. Denn wegen des ständig wachsenden Flugverkehrs am der Kartause so nahen Düsseldorfer Flughafen wurden die Mönche mehr und mehr durch den Fluglärm belästigt, wodurch ihre zurückgezogene und stille Lebensweise zunehmend unmöglich gemacht wurde. Spätestens seit Oktober 1948 war man ernsthaft auf der Suche nach einem geeigneten Ort für eine neue deutsche Kartause, zumal nun der Flughafen sich auch in der Fläche auszubreiten suchte. Seitens des Ordens gab es bereits Überlegungen, die deutschen Kartäuser umzusiedeln – und zwar in die französische Kartause Portes.

Im Jahre 1953 wurde das Noviziat der Chormönche verlegt. Neueintritte oder Interessierte mussten sich zunächst in die italienische Kartause Vedana (in den venetischen Alpen, heute ein Kartäuserinnenkloster) und ab 1955 in die schweizerische Kartause La Valsainte begeben. Im April 1954 endlich erwarb der Kartäuserorden einen Gutshof samt dazugehörigem Anwesen bei Bad Kreuznach. Das Gehöft brannte in wenigen Jahren durch Brandstiftung zweimal nieder, sodass der Orden sich 1960 entschloss, das Grundstück wieder zu verkaufen. Im selben Jahr 1960 wurde mit dem Bau der neugeplante Landebahn des Flughafens begonnen. Sie reichte fast bis zum Klostergelände heran. Nun drängte die Zeit wirklich. Tatsächlich wurde noch in diesem Jahr der gesamte klösterliche Grundbesitz an die Stadt Düsseldorf verkauft. Den Mönchen blieb nun bis zum 30. September 1964 Zeit, ihr Kloster zu verlassen. Darauf mussten sie sich einstellen.

Durch den Kontakt eines deutschen Paters, der jetzt Professe der Großen Kartause war, wurde in Erfahrung gebracht, dass nur wenige Kilometer vom Schloss des Fürsten Georg von Waldburg-Zeil entfernt ein Hof (Feserhof) zu erwerben war. In der kleinen Ortschaft Talacker, nahe der Gemeinde Seibranz im württembergischen Allgäu, fand sich tatsächlich das geeignete Gelände, welches die Mönche für ihre neue Kartause benötigten. Die Klosteranlage wurde in den Jahren 1962 bis 1964 nach Plänen der Architekten Emil Steffann und Gisberth Hülsmann erbaut.

Im Mai 1962 wurde bereits mit der Auflösung der Kartause Hain begonnen. Die Überreste von 71 in Maria Hain verstorbenen Kartäusern wurden exhumiert. Heiligenstatuen wurden zur Reparatur gegeben. Obstbäume, Sträucher, Werkbänke und die Bibliothek – alles musste verpackt und zum Abtransport vorbereitet werden. Der große Umzug begann am 30. November 1963.

Am Fest des heiligen Bruno – am 6. Oktober 1964 – feierten die Kartäusermönche in Maria Hain ihr letztes Konventamt. Am folgenden Tag war die gesungene Vesper das letzte Offizium in der Klosterkirche. Die letzte heilige Messe wurde am 9. Oktober zelebriert.

Die Kirchenglocke wurde vom Glockenstuhl heruntergenommen. In der Brüderkapelle feierten der Prior und vier Brüder am 16. Oktober die letzte heilige Messe. Danach konnten andere Klöster sowie Kirchengemeinden das gesamte kirchliche Mobiliar und sonstige Gegenstände abholen. Diese wurden nicht verkauft, sondern abgegeben und verschenkt. So erhielt das Erzbischöfliche Generalvikariat einen Großteil des Mobiliars der Kirche. Die Karmelitinnenklöster von Köln und Essen erhielten aus Refektorium und Kapitelsaal Sitzbänke und Wandverkleidungen. Das Zisterzienserkloster Langwaden erhielt aus der Kirche 32 Chorstühle. Die Zisterzienserabtei Himmerod erhielt u.a. die Holzverkleidung von der Wand am Sanktuarium, eine Priorenstuhl, ein Evangelienpult sowie überzählige Leuchter und Altarkreuze aus den Kapellen. Noch weitere Geistliche, Ordenspersonen und Gemeinschaften bekamen Gegenstände aus Kloster und Kapellen. Auch weltliche Personen wurden bedacht, darunter Ärzte und Krankenhäuser, welche die Mönche medizinisch betreut hatten.

Die Entweihung des Altares wurde am Allerseelentag 1964 vorgenommen. Nun kam die Stunde der Sprengmeister, die am 21. November mit ihrer Arbeit begannen. Der Schutt wurde sofort abgefahren. Die Sprengung der Kirche war für den 15. Dezember vorgesehen. Dazu waren 100 Kilogramm Dynamit notwendig. Nach den Sprengungen und der Abfuhr des Schuttes schrieb der Prior Nikolaus Kister ganz unspektakulär in die Chronik: »Dank dem Herrn und Seiner jungfräulichen Mutter, dass alles in Ruhe und Frieden vor sich ging und seinen Ablauf fand.«

Die letzte heilige Messe der Kartäuser von Maria Hain war am 21. Dezember 1964 in der Pfortenkapelle. Am darauffolgenden Tag reisten die letzten Kartäuser aus Maria Hain ab, um in ihrer neuen Kartause Marienau im Allgäu endlich das Leben zu führen, das ihnen an diesem Ort schon lange erschwert worden war. *HANS JAKOB BÜRGER*

Ein Stück Fundament vom Kreuzgang der Kölner Kartause

Unter Erzbischof Walramus kamen im Jahre 1335 Mönche des Ordens der Kartäuser aus der erst wenige Jahre zuvor (1312) gegründeten Kartause in Mainz nach Köln. Der Kölner Erzbischof übergab den Mönchen zur Gründung eines Klosters ein Stück Land auf dem »Martinsfeld«, auf dem sich bereits eine Kapelle befand. Jene »Sankt Barbara«-Kapelle gab der neuen Kartause ihren Namen. Geistliche und weltliche Wohltäter aus der Umgebung sorgten für den Bau der ersten Kirche (1365-1393) und des Klosters.

Jahrhunderte führten die Kartäusermönche ein regeltreues und frommes Leben. Dann jedoch sollte ein innerlich wie äußerlich blühender Mönchskonvent im ausgehenden 18. Jahrhundert seinem Ende entgegen gehen. Am 6. Oktober 1794 begann mit dem Einmarsch französischer Truppen eine zwanzigjährige Fremdherrschaft in der Stadt Köln. Mit ihnen kamen auch die neuen Ideen der Französischen Revolution, die bei den Mönchen auf Widerstand stießen. Für die Revolutionäre waren die Kartäuser nichts anderes als eine Brutstätte finstersten Aberglaubens. Schon wenige Tage nach Ankunft der Franzosen erhielt Prior Martin Firmenich (1783-1794) den Befehl, die Kartause zu räumen. In den verbleibenden wenigen Tagen konnten noch etliche Gegenstände fortgeschafft und damit vor der Vernichtung gerettet werden. Der unvergleichliche Besitz an Kunstschätzen wurde ebenso wie die umfangreiche Klosterbibliothek auseinandergerissen und in alle Winde zerstreut. Vieles wurde vernichtet. Die Klostergebäude wurden zu einem Militärlazarett. Johann Jakob von Wittgenstein (1784-1796), Kölner Bürgermeister und Freund der Mönche, verschaffte ihnen in einem Privathaus eine neue Bleibe. Doch dieses Provisorium hatte nicht lange Bestand. 1802, ein Jahr vor dem Reichsdeputationshauptschluss, hob die französische Verwaltung alle Klöster in Köln auf. Im Oktober

1837 starb 67-jährig mit Engelbert Marx der letzte Kölner Kartäuser.

Während viele kirchliche Bauwerke als Steinbruch benutzt wurden, blieben die Gebäude der Kölner Kartause vorerst erhalten, da sie ab dem 24. Oktober 1794 als Lazarett benutzt wurden. Erst 1816, als die Kartause in den Besitz des preußischen Militärs überging, begannen die großen Zerstörungen an den vorhandenen Gebäuden. Verschiedenen klösterliche Gebäude und der daran anstoßende Flügel des Kreuzganges wurden Garnisonslazarett, wo zeitweise 300 bis 400 Kranke in 36 Sälen betreut werden konnten. Andere Bauten wurden als Artilleriedepot zweckentfremdet. Es begannen Abrissarbeiten und Umbauten, auch Maßwerke wurden zerstört und vermauert. Die Kirche wurde Pferdestall und Wagenremise.

Die Klöster der Kartäuser hatten von alters her zwei Kreuzgänge. Um den kleinen Kreuzgang gruppieren sich die Kirche, der Kapitelsaal und das Refektorium. Mit seiner vierten Flanke berührt der kleine Kreuzgang den großen Kreuzgang und verläuft ein Stück mit ihm parallel. Um den großen Kreuzgang scharen sich die Zellen, die Einsiedeleien der Mönche. Der große Kreuzgang, der noch 1827 bestand und gewaltige Ausmaße von etwa 60 mal 55 Meter hatte, wurde bald darauf abgerissen.

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die preußische Garnison abgezogen, der schließlich auch die Truppen der Besatzungsmächte folgten. Damit wurde die Kölner Kartause vom preußischen Militärfiskus in den Besitz der Reichsvermögensverwaltung übergeben. Aus dem Garnisonslazarett wurde nun ein Versorgungskrankenhaus für schwerverwundete Soldaten. Die noch bestehende Bausubstanz verfiel zusehends. 1922 erwarb die evangelische Gemeinde von Köln das freie Gelände der Kartäuser mit den noch bestehenden Gebäuden samt Kirche. Diese wurde in den nächsten Jahren umgebaut, um sie den protestantischen Anforderungen anzupassen.

Die Bombenangriffe des Zweiten Weltkrieges machten die bisherigen Aufbauarbeiten zunichte. Größte Schäden waren zu vermelden. Die renovierte Kirche wurde stark in Mitleidenschaft gezogen und das Kapitelhaus gänzlich zerstört. Überreste der Kreuzgänge waren dem Erdboden gleich und die Brüdergebäude bestanden nur noch aus ihren Außenmauern. Wiederum standen umfängliche Wiederaufbaumaßnahmen bevor.

Zuerst konnte die dreiflügelige Anlage des ehemaligen Brüderhauses wiedererrichtet und in Gebrauch genommen werden. Die Kirche wurde bis 1953 wiederhergestellt, an ihrer Nordseite angelehnt die Engel- und die Marienkapelle; ebenso die Sakristei. Das an die Apsis der Kirche angrenzende Kapitelhaus wurde erst 1984 wiederaufgebaut. Alle diese Gebäude dienen heute der evangelischen Gemeinde Kölns als Akademie, als Familienzentrum, als Alten- und Pflegeheim, als Hospiz sowie weiteren Angeboten.

Die Kirche grenzt heute an ihrer Südseite an eine rechteckige Grünfläche, die einst der kleine Kreuzgang umgab. Der jetzige Gemeindesaal, den die Gemeinde auch Kreuzgangsaal nennt, befindet sich im Südflügel dieses kleinen Kreuzgangs. Dort wurde bei Umbauarbeiten zu Beginn dieses Jahres eine Mauer entdeckt, die einen Eindruck von der Größe der alten Klosteranlage vermittelt. Das sieben Meter lange Mauerstück mit einem starken Fundament, in dem auch die Schwelle eines Durchlasses zu erkennen ist, teilte einst die beiden Kreuzgänge, nämlich den Südflügel des kleinen Kreuzgangs und einen Teil des Nordflügels des großen Kreuzgangs.

Manche mögen sich fragen, wozu so viel klösterlicher Aufwand mit seinen vielen verschiedenen Gebäuden und komplizierten Gebräuchen betrieben wurde und immer noch betrieben wird. Lassen wir es uns vom heiligen Bruno, dem aus Köln stammenden Gründer des Ordens der Kartäuser, in einem Brief an Radolf selbst sagen: *»Welchen Gewinn und göttlichen Genuss die Einsamkeit und das Schweigen der Einöde denen bereiten, die sie lieben, wissen nur, die es verkostet haben. Denn hier können mutige Männer nach Wunsch sich sammeln und in ihrem Innern Einkehr halten, mit Fleiß die Tugendkeime he-*

gen und sich selig an den Paradiesfrüchten laben. Hier empfängt das Auge jenen Glanz, der wie ein Liebespfeil das Herz des Bräutigams verwundet, und erstrahlt in jener Reinheit, die Gott schauen darf. Hier arbeitet man mühevoll, aber mit Muße, und rastet im Tun, aber mit Ruhe. Hier verleiht Gott seinen Streitern für die Kampfesmühe den willkommenen Lohn: den Frieden, den die Welt nicht kennt, und die Freude im Heiligen Geiste.« (Zadnikar, Marijan, Die Kartäuser, Köln 1983, 213)

HANS JAKOB BÜRGER

* * *

Buchbesprechung

Stefan Kopp:
Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts
Reihe: Ästhetik - Theologie - Liturgik
Bd. 54, 3. Auflage, 200 S.
ISBN 978-3-643-50277-3
Berlin (Lit-Verlag) 2011

Einer ebenso für breite Kreise innerhalb der Kirche interessanten wie vielschichtigen Frage ist die Grazer Dissertation von Stefan Kopp gewidmet: wie kann, soll und wird sich Kirchenbau und liturgische Raum in Zukunft entwickeln? Auf breites Interesse stoßen Fragen des Kirchenbaus und der Gestaltung liturgischer Räume allein schon deswegen, da jeder Christ, der seinen Glauben im liturgischen Leben der Kirche praktiziert, unmittelbar mit den Lösungen, die gefunden und realisiert werden, buchstäblich zu leben hat. Kirchen prägen das Glaubensleben der Gläubigen bisweilen stärker als die Glaubensinhalte. Kirchenbau ist daher zu allererst eine Frage des Glaubens.

Kirchenbau und liturgischer Raum betreffen nicht nur das Selbstverständnis der Kirche und ihres Vollzugs in der Liturgie, sondern auch das Bild, das sich die Kirche in der jeweiligen gesellschaftlichen Realität, in der sie steht, geben und nach außen vermitteln möchte – und das vor allem im Lichte ihres missionarischen Auftrags. Vielschichtig ist das Thema, da hier ein Ensemble von Fragestellungen, Ansätzen, Theorien und Disziplinen zu einer Synthese zu bringen sind: Dogmatik, Kunstgeschichte, Kirchengeschichte, Liturgiegeschichte, Baugeschichte, Technikgeschichte, Materialkunde …

Der Verf. macht es sich zum Ziel, zu Beginn des 21. Jh. einen Beitrag zu leisten für die Fortführung der Reflexion über die der katholischen Liturgie angemessene Form in Kirchenbau und liturgischer Raumgestalt. Er konstatiert dabei vielfach vorhandene Kritik

und Unbehagen über die Lösungen, die im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform realisiert wurden

Anzuerkennen ist, dass der Verf. sich der Behandlung dieser vielschichtigen und komplexen Materie stellt und dabei nicht von vornherein Reflexionsstränge innerhalb der Kirche (etwa die Bewegungen für die sog. Alte Messe) ausschließt, sondern ausdrücklich zur Sprache bringt. Sein Anliegen, einen Beitrag zu leisten für die Fortführung der Reflexion über Kirchenbau und liturgischen Raum, ist glaubwürdig und anerkennenswert. Der Verf. bezieht bisweilen kritische Anmerkungen ein – etwa zu den Communio-Raum-Modellen und der Orientierten Versammlung (S. 172) sowie die Kritik des Soziologen Alfred Lorenzer (S. 151) an den Neugestaltungen der Altarräume – und bemüht sich um ausgewogene Konklusionen.

Die zahlreichen Abbildungen und Grundrisszeichnungen erlauben dem Leser einen guten Überblick. Viele zeitgenössische Bespiele spiegeln die Situation in Österreich wieder.

Insgesamt ist der Verf. aber mit seinem Vorhaben gescheitert, da die Studie schwerwiegende inhaltliche und formale Mängel aufweist. Der Verf. wird seinem Anspruch, die Reflexion auf dem genannten Gebiet weiterzuführen, nicht gerecht.

Im Einzelnen:

Das Einleitungskapitel ist völlig unzureichend. Das Thema, welches der Verf. behandeln will, wird nicht in seiner ganzen Breite und Tiefe herausgestellt, um daraus die speziellen Fragestellungen seiner Arbeit auszuarbeiten und exakt zu formulieren. Die Komplexität der Fragestellung erfasst der Verf. nur oberflächlich. Eine zureichende Darstellung des aktuellen Forschungsstandes und der Diskussion fehlt.

Der historische Rekurs durch die Epochen von Kapitel 2, größter Teil der Arbeit von der frühen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, ist stark defizitär. Der Verf. behandelt die einzelnen Epochen kursorisch. Das dargestellte Wissen beruht nicht auf eigener Synthese des Forschungsstandes. Vielmehr wird Handbuchwissen reproduziert und lediglich Informationen geliefert. Eine stringente, sich durch die Epochen ziehende ideengeschichtliche Darstellung sucht der Leser vergebens. Der historische Rekurs ist deskriptiv und additiv, nicht systematisch durch klar formulierte Fragen- und Themenstellungen miteinander verbunden und zudem lückenhaft.

All dies hätte aber leicht vermieden werden können: z. B. indem der Verf. eruiert hätte, auf welche Frage, auf welches Problem oder auf welche Herausforderung jede Epoche sich als Antwort, die ›an der Zeit ist', verstanden hat. Quellen gibt es hierzu genug.

Das spezifische ideelle Anliegen einer jeden Epoche gerät in der Darstellung des Verfassers daher entweder gar nicht, nur unzureichend oder nur als Vorurteil in den Blick. Für letzteres ein Beispiel aus der Behandlung des Historismus: »So gab es [im 19. Jh.] einerseits auf dem Gebiet von Wissenschaft und Technik erstaunliche Weiterentwicklungen, während man sich andererseits in der Baukultur ausschließlich an Konzepten der Vergangenheit orientierte.« (S. 111). Warum tat man das? Die Motive und Triebfedern dieser in der Tat paradox scheinenden Orientierung an der Vergangenheit wären von außerordentlichem Interesse – nicht zuletzt in der gegenwärtigen Situation der Kirche.

Besonders schade ist die völlig unzureichende Behandlung der ideellen Grundlagen desjenigen Phänomens zu Beginn des 20. Jh., das wir Moderne nennen – zumal diese Entwicklung innerhalb der Kirche zu nicht unerheblichen Verwerfungen geführt hat, die bis heute andauern. Hier hätte sich der Verf. eine ausgiebige und fruchtbare Grundlage schaffen können, um die drängenden Gegenwartsfragen innerhalb der Kirche zum Thema Kirchenbau und liturgische Räume zu diskutieren und daraus einen eigenen Ausblick zu formulieren. Auch hier hat der Verf. eine wichtige Chance verpasst.

Die Anliegen und Inhalte der liturgischen Bewegung werden immer wieder erwähnt, jedoch nicht zusammenhängend und systema-

tisch dargestellt. So erschließt sich dem Leser im Grunde gar nicht, wie Liturgische Bewegung und Veränderungen im Kirchenbau und in der Liturgischen Raumdisposition vor und nach dem II. Vaticanum zusammenhängen. Auch auf diesem Gebiet hätte sich der Verf. eine fruchtbare Grundlage für die vom ihm beabsichtigte weiterführende Reflexion erarbeiten können.

Im 3. Kapitel befasst sich der Verf. mit der *Entwicklung des Kirchenraumes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Gleich zu Beginn dieses Kapitels findet sich der bedenklichste aller Sätze des Verf.: »Aus dieser Relativierung der christozentrischen Dimension und der damit verbundenen Aufwertung der trinitarischen Perspektive christlicher Liturgie resultiert, …« (S. 133). In dieser Formulierung, die der Verf. schon für Rudolf Schwarz und die Fronleichnamskirche in Aachen (S. 122f.) in Anspruch nimmt, und die er aus dem unmittelbar vorangegangenen Zitat Albert Gerhards ableitet, wird ein Gegensatz aufgebaut, der grober Unfug ist. (Übrigens handelt es sich hierbei nach Meinung des Verf. um eine Aussage, die der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* zu entnehmen ist.) Gerade an solchen Stellen wäre ein weit höherer Grad an Differenzierung, Klarheit und vor allem dogmatischer Stabilität notwendig. Der bestehende oder fehlende Zusammenhang zwischen der Liturgiekonstitution des Konzils und der nachkonziliaren Liturgiereform unter Einschluss des Kirchenbaus und der Neugestaltung der Altarräume wird nicht aufgezeigt. Die Liturgiekonstitution selbst ist auf etwa zwei Seiten abgehandelt. Auch das in der ersten Phase nach der Liturgiereform vorherrschende Modell des Gemeindezentrums und des multifunktionalen Kirchenraumes ist an dieser Stelle nur auflistend und aneinanderreihend beschrieben.

Das 4. Kapitel – *Der liturgische Raum im 21. Jahrhundert* – befasst sich mit der Neuorientierung, die gegen Ende des 20. Jh. ansetzt. Der Verf. beginnt diese Darstellung, indem er amtliche Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz sowie die Grundordnung des Römischen Messbuchs referiert, aber nicht diskutiert und nicht für seine Fragestellung systematisch verdichtet. Es folgt eine Darstellung des ambitionierten »Steierischen Modells« mit Beispielen. Im Anschluss darauf beschreibt der Verf. neue Konzepte in der Gestaltung von Kirchenräumen, dabei immer nur kurz anhand von Beispielen – meist aus Österreich – das Communio-Raum-Modell und das Modell der Orientierten Versammlung.

Spätestens an dieser Stelle wäre Gelegenheit gewesen, im Rückgriff auf die dogmatischen Grundlagen der katholischen Liturgie zentrale Problembereiche zu behandeln: Wie ist die Rede vom ›Tisch des Wortes‹ und ›Tisch des Mahles‹ angemessen zu verstehen und wie umzusetzen? Gibt es auch Fehldeutungen, die der katholischen Lehre widersprechen? Sind die zahlreichen Neugestaltungen von Kirchen und Altarräumen der letzten Jahrzehnte auch mit Interessen verbunden, die auf lehrmäßig relevante Verschiebungen abzielen oder diesen Vorschub leisten? Gab und gibt es im Kirchenbau Entwicklungen, die auch eine Reform der religiösen Praxis voraussetzen, wenn nicht sogar erzwingen wollen? Die Fragen, die der Verf. selbst aufwirft (S. 172), von denen im Zusammenhang mit dem Ellipsen-Modell die gewichtigste die Frage nach der Bedeutung der Eucharistie im Verhältnis zur Wortverkündigung ist, hätten einer angemessenen kontroversen Behandlung bedurft. Leider kommt der Verf. über Andeutungen und Erwähnungen nicht hinaus.

Gerade in diesem Zusammenhang muss sich der Verf. die Frage stellen, ob das Anliegen der Befürworter der sog. Alten Messe nur unter den Aspekten ›Rückbau‹ (S. 173), ›Nostalgie‹, ›Ideologie‹ (S. 175) zu verstehen ist. Auch hier hätte sich dem Verf. die Chance geboten, die Anliegen und Perspektiven etwa Martin Mosebachs und Uwe Michael Langs – wie auch der gesamten Bewegung für die Alte Messe – ernst zu nehmen und fruchtbar in die Diskussion über Kirchenraum und Liturgieraumgestaltung einzubeziehen, ohne sich allen ihren Schlussfolgerungen anschließen zu müssen. Den Leser hätte interessiert, wie der Verf. nach einer eingehenden Be-

handlung und Diskussion die Fragen, welche um Schlagworte wie »Verfallstheorie« und ›historische Konstrukte des 19. Jh.‹ (S. 175) kreisen, beantwortet. Hier stünde der Verf. auf der Höhe seiner Themenstellung.

Ein Ansatz für eine fruchtbare geschichtstheoretische Reflexion hätte dem Verf. der von ihm gleich zu Beginn zitierte Werner Jacobsen geboten: »Unsere Suche nach der alten, wahren, richtigen Form der liturgischen Feier der Frühzeit geht also schon im Ansatz fehl.« (S. 14). Auf dieser Fährte hätte der Verf. die unreflektierten geschichtsphilosophischen Präokkupationen der nachkonziliaren akademischen Liturgiewissenschaft offenlegen und einen Ausweg aus der Sackgasse, in der sie sich befindet, eröffnen können. Doch leider verläuft beispielsweise die hierfür hervorragend geeignete Frage nach der Ausrichtung der Altäre bzw. der Zelebration in der frühen Kirche im Sande (S. 13f). (Die Exegeten beispielsweise sind schon viel weiter: z. B. K. Backhaus / G. Häfner, Historiographie und fiktionales Erzählen.) An diesem Ansatz fruchtbar weiterdenkend hätte der Verf. der Disziplin wertvolle Dienste erwiesen und die von ihm intendierte Reflexion in der Sache tatsächlich vorangebracht.

Die Studie schließt mit einem Resümee, das sich in einen zusammenfassenden Überblick und in einen Ausblick gliedert. Insbesondere der Ausblick ist mager. Die Conclusio des Verf., wonach die Katholiken des 21. Jh. Antinomien im Kirchenbau, instabile Gleichgewichte aushalten müssten und sich nicht in die eine oder andere Richtung verabsolutierend schlagen sollten, ist nichts weiter als eine konziliant kamuflierte Null-Position.

Die Studie weist eine Reihe formaler Mängel auf:

Sprache und Duktus sind über weite Strecken feuilletonistisch, ständig finden sich Stereotypen, Allgemeinplätze und Banalitäten: z. B. »Seit der Zeit des Zweiten Vaticanums haben sich Gesellschaft und Werte gewandelt.« (S. 10), »Der Neubau von St. Peter in Rom zählt ohne Zweifel zu den bedeutendsten Sakralbauten der Renaissance.« (S. 91), »Nach den katastrophalen Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges war der Zustand der kirchlichen Infrastruktur teilweise desaströs.« (S. 126), »Sie bestätigen auch, dass die Liturgiereform noch nicht abgeschlossen ist, sondern Herausforderung und Aufgabe bleibt.« (S. 150), »In der alten Kirche schien es noch undenkbar, in einem Kirchenraum mehr als einen Altar zu errichten.« (S. 46). Warum »schien es«? Ist von einer Dissertationsschrift zu viel verlangt, zu einer Frage wie dieser eine fundierte Antwort zu erhalten? An einer anderen Stelle schreibt der Verf., um eine These zu belegen, lapidar »Dies belegen ausführliche historische Forschungen eindeutig.« (S. 46). Welche diese sind, erfährt der Leser allerdings nicht.

Schwerwiegend ist, dass der Verf. offenbar Quellen aus zweiter Hand zitiert (z. B. S. 66, 72, 103ff., 109) – zumindest ist die Quellenzuordnung nicht eindeutig. Ein Quellenverzeichnis fehlt.

Der Verf. arbeitet sehr viele und oft sehr lange Zitate in seine Studie ein. Das ist einerseits störend andererseits zeugt dieser Umstand von mangelnder Selbständigkeit in der Reproduktion und Synthese von Positionen. Besonders auffallend ist, dass der Verf. zahlreiche Kapitel und Abschnitte mit einem Zitat beginnt. Die Häufigkeit von Zitaten aus Schriften Albert Gerhards ist auffallend hoch.

Der Verf. zitiert (aus zweiter Hand) sehr ausführlich Aufzeichnungen aus dem Tagebuch des Abtes Rupert II. aus Ottobeuren (S. 103ff.). Allerdings findet sich keine angemessene Auswertung der Quelle und keine Formulierung von Schlussfolgerungen, auf die es dem Verf. ankommt. Der Leser ist nach zweieinhalb Seiten durchaus interessanter Quellenlektüre ratlos.

All das drängt die Frage auf, ob die vorliegende Studie den grundlegenden Anforderungen, die der Behandlung einer solchen Materie normalerweise zugrunde gelegt werden, genügt. Diese Frage ist eindeutig zu verneinen. (Dabei ist noch zu bedenken, dass die Studie als Dissertation vorgelegt wird.) Denn es kommt nicht darauf an, von welchen Auf-

gaben sich der Verf. in der Einleitung selbst dispensiert (S. 11), sondern welche die tatsächlichen Erfordernisse und Perspektiven des Themas sind. Es überrascht daher, dass die Studie zudem in eine wissenschaftliche Reihe aufgenommen hat werden können. Offenbar haben weder die universitären Gutachter noch die Gutachter der Reihe »Ästhetik – Theologie – Liturgik« ihre Arbeit getan. Sie haben nicht nur der Sache keinen Dienst erwiesen, sondern auch dem Verf. nicht. Sehr wahrscheinlich handelt es sich bei der vorliegenden Studie um eine Magister- oder Diplomarbeit, die später zu einer Dissertation ›ausgebaut‹ werden sollte. Das ist grundsätzlich nicht illegitim – vorausgesetzt der Ausbau gelingt.

Was den zentralen Anspruch des Verf. betrifft, in der Frage des Kirchenraums und der Altarraumgestaltung die Reflexion weitergeführt zu haben, bleibt festzuhalten: das steht auch im überregionalen Feuilleton.

GEORGIOS ZIGRIADIS

Anschriften einiger Autoren und Übersetzer

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

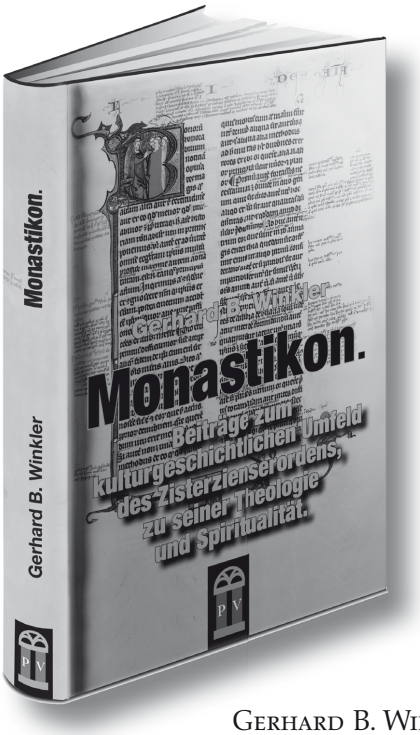
Herrn
Dr. Lothar *Bleeker*
Erftstr. 21
53879 Euskirchen

Christoph M. Hagen
Khevenhüllergasse 8/1
A-4880 St. Georgen im Attergau/Oberösterreich

Prof. Dr. Otto *Hiltbrunner*
Karl-Herbster-Str. 5
79539 Lörrach

H.H. P. Rodrigo *Kahl* OP
Litzis 22 ½
88145 Opfenbach

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



Gerhard B. Winkler

Monastikon.

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

1. Auflage 2012
Format: 13 x 21 cm ; 344 Seiten

ISBN-10: 3-8641-7002-8
ISBN-13: 978-3-8641-7002-7

Preis: 29,80 Euro

Gerhard B. Winkler ist Zisterzienser des Stiftes Wilhering in Oberösterreich. Er wirkte als Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität in Regensburg (1974–1983) und in Salzburg (1983–1999). Seine Habilitationsarbeit schrieb er in Bochum über die Theologie des Erasmus (1972). Er war verantwortlich für die zehnbändige deutsch-lateinische Gesamtausgabe der Werke des hl. Bernhard von Clairvaux (1990–1999).

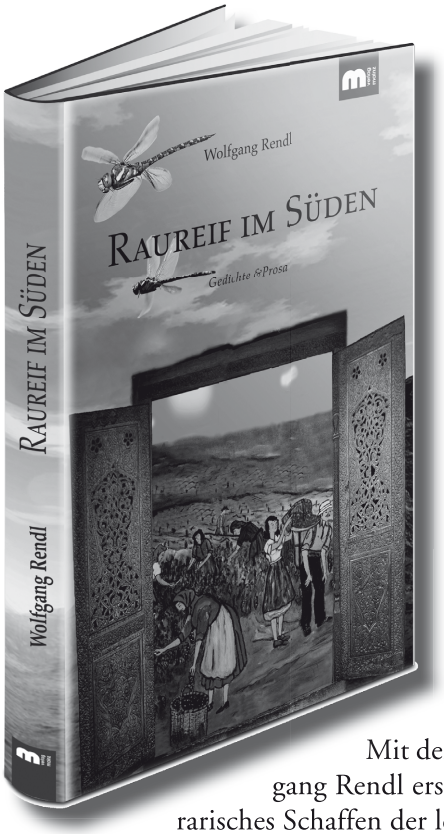
Die Themen dieses Buches wurden nach Fertigstellung der Bernhardausgabe im wesentlichen für Vorträge geschrieben oder als Aufsätze verfasst. Sie sind daher von der Beschäftigung mit dem großen Ordensvater angeregt. Sie sollen, grob gesprochen, ein Versuch sein, das geschichtliche Umfeld des Bernhardinischen Oevres von Augustin bis Erasmus, von Benedikt bis zur mittelalterlichen Missionsgeschichte, vom Investiturstreit bis zu den Kreuzzügen, von der monastischen lectio bis zur Mariologie und Gnadenlehre Anselms abzustecken. Nicht vergessen sollte das Lieblingsthema des Erasmus vom „sermo theologicus" werden, das diesen bewog, den mittelalterlichen Mönch zu den sieben besten Latinisten der Kulturgeschichte überhaupt zu zählen.

PATRIMONIUM-VERLAG

Süsterfeldstraße 83
D-52072 Aachen

ZWEIGBÜRO
ABTEI MARIAWALD
52396 Heimbach
Telefon: 024 46 95 06 15
Fax: 02446 9506-30

Bestellungen direkt beim Verlag unter
www.patrimonium-verlag.de
oder im Buchhandel



Wolfgang Rendl

Raureif im Süden

Gedichte &Prosa

ISBN-10: 3-8107-0125-4
ISBN-13: 978-3-8107-0125-1

Paperback, 202 Seiten
Format: 13 mal 21 cm
Preis: 9,80 EUR

Mit dem Sammelband »Raureif im Süden« gibt Wolfgang Rendl erstmals einen umfassenden Einblick in sein literarisches Schaffen der letzten zweieinhalb Jahrzehnte.

Die ausgewählten Lyrik- und Prosatexte sind eine Hommage an die Schönheit der deutschen Sprache in der Tradition eines Ernst Jünger oder eines Werner Bergengruen, wobei der Autor durch ungewöhnliche Inhalte unverkennbar eigene Akzente setzt.

In seinen Texten verarbeitet Wolfgang Rendl neben historischen Themen des 20. Jahrhunderts auch Ideen, die er im Rahmen seiner ausgedehnten Reisen rund um den Globus sammeln konnte. Im Mittelpunkt befinden sich häufig Menschen, deren Begegnungen und deren Lebensgeschichten. Weil der Autor unterschiedlichste Charaktere aufeinander treffen lässt, entstehen lustige und traurige, aber auch merkwürdige und nicht selten skurrile, satirisch angehauchte und sogar ausnehmend makabere Erzählungen.

Ohne den moralischen Zeigefinger zu heben, dürfen die Protagonisten ihre Launen und Vorlieben ausleben: bis zur Selbsterkenntnis, bis zur Lächerlichkeit und wenn sie wollen, auch bis zum lustvoll zelebrierten eigenen Untergang.

Verlag Mainz
Süsterfeldstr. 83
D-52072 Aachen

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

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