



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!



Inhalt

Zu diesem Heft (Redaktion)	117
Liturgie am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils – eine Bestandsaufnahme (Eugen M. Daigeler)	119
Zweites Vatikanum: Zur Tragweite seiner lehramtlichen Innovationen (Klaus Obenauer)	137
»Aber inzwischen haben wir gelernt, zwischen göttlicher und rein kirchlicher Tradition zu unterscheiden« – Trifft das auch für Pater Recktenwald zu? (Michael Weigl)	151
Streitfall Vatikanum II – Ein Strukturwandel: Kirche – Staat – Geschichte (Uwe Christian Lay)	155
Dreamliner – absturzgefährdet? Notizen zum Vorabdruck des neuen Gebet- und Gesangbuches (Johannes Stöhr)	165
Das priesterliche Verkündigungsamt bei Johannes Chrysostomus (Michael Fiedrowicz)	175

DOKUMENTE · BRIEFE · INFORMATIONEN

Neues Altritus-Schwesternkloster	183
in Deutschland	183
Kommissarischer Verwalter beim Institut vom Guten Hirten	183
Neuer Superior des deutschen Pius-Distriktes	183
Österreichische Bischöfe bestehen auf »für alle«	183
Benediktinerkloster wird mit Altritus-Mönchen wiederbelebt	184
Traditionelle Messe in der Kathedrale Notre-Dame in Paris	184
Verona: Schamanismus, heidnische Riten, antikirchliche Treffen – aber keine überlieferte Messe	184
Kein neuer Liturgiekrieg	184
Buchbesprechung	185

UNA VOCE KORRESPONDENZ
Begründet von Albert Tinz †

Herausgeber: UNA VOCE Deutschland e. V.
Hasenclevertstieg 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 Versandkosten.

Zahlungen an:

Kontoinhaber: Verlagsgruppe Mainz

IBAN: 1004472

DE 25 39050000001004472

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,

Auch in diesem Sommerheft setzen wir den Abdruck der Beiträge der vergangenen Kölner Liturgischen Tagung fort – die nächste Veranstaltung wird übrigens vom 2. bis 5. April wie in den Vorjahren in der Pfarrei St. Gertrud in Herzogenrath stattfinden – und werfen mit Pfr. Dr. Eugen Daigeler einen Blick auf die Liturgie am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diese Bestandsaufnahme gibt reichen Aufschluß über das noch intakte katholische Milieu in den 50iger Jahren des verflossenen Jahrhunderts, aber auch seine markanten Veränderungsbestrebungen in Ritus und Kult, initiiert vor allem durch die sog. Liturgische Bewegung. Ob freilich eine »verständliche« oder wie auch immer zugängliche Liturgie sich als hinreichendes Heilmittel gegen drohende oder bereits vollzogene Erosionsprozesse in Dogma und Leben eignet, wovon die führenden Köpfe der Bewegung damals jedenfalls überzeugt waren, dürfte angesichts des fortschreitenden Niedergangs katholischer Identität mehr als fraglich sein.

Der Bonner Dogmatiker Dr. Klaus Obenauer äußert sich in seinem folgenden Beitrag kritisch zur Tragweite lehramtlicher Innovationen des Zweiten Vatikanums und fragt, ob die problematischen Dokumente zur Kollegialität, zum Ökumenismus und der Religionsfreiheit einen Bruch mit der beständigen Lehre der Kirche darstellen, oder ob nicht doch eine vermutete Diskontinuität in eine in eine Hermeneutik der »Reform und Kontinuität« hinein auflösbar ist. So dürfte jedenfalls manchen Lesern neu sein, daß die Kollegiallehre des Konzils bei einigen nicht unbedeutenden neuscholastischen Theologen wie Kardinal Lous Billot SJ bereits thematisiert worden war, freilich in differenzierter Weise.

Kann das ordentliche Lehramt irren? Die Antwort gewichtiger Zeugen der Tradition lautet ja, und nach Kardinal Willem van Rossum († 1932) ist es sogar löblich, die kirchliche Autorität mit der geschuldeten Ehrerbietung und nach sorgfältiger Prüfung der Materie zur Korrektur aufzufordern, wenn ein Dekret der Verbesserung bedarf. Inwieweit P. Dr. Michael Weigl mit dieser Replik auf den als Artikel veröffentlichten Vortrag »Tradition und Lehramt« von P. Recktenwald Klarheit in der Frage über die Befugnisse und Grenzen des Lehramtes als gottgesetzter Instanz zu schaffen vermag, bleibt abzuwarten; immerhin hat der Herausgeber vorsorglich seine Reaktion angekündigt, zumal ihm bereits im Vorfeld kritische Bemerkungen zu seinem Artikel vonseiten eines anderen Lesers zugegangen sind, die auch wir erhalten haben, aber aus Platzgründen hier nicht veröffentlichen konnten.

Mit dem originellen Beitrag »Dreamliner absturzfährdet? – Notizen zum Vorabdruck des neuen Gebet- und Gesangbuches« schlägt der Dogmatiker und Herausgeber des Mariologischen Jahrbuchs ein düsteres Kapitel in der jüngsten Verlagsgeschichte der deutschen Bischofskonferenz auf. Anhand von rund 16 Beispielen wird uns vor Augen geführt, mit welcher Oberflächlichkeit und dogmatischer Unbekümmertheit die Verantwortlichen dieses Mega-Projektes zu Werke gingen. Nach Auskunft des Vorsitzenden der Unterkommission, des Würzburger Diözesanbischofs Dr. Friedhelm Hofmann, ging es bei der sog. Akzeptanzerhebung vor allem darum, dem unüberhörbaren Wunsch nach einer inhaltlichen wie pastoral zeitgemäßen Aktualisierung der bisherigen Ausgabe gerecht zu werden. Um demokratisch korrekt zu verfahren, wurden frühzeitig die Pfarrgemeinden in den Entstehungsprozess des neuen »Gotteslob« eingebunden. Doch tragen – so richtig Prof. Stöhr – keine Gremien und Kollegialorgane die letzte Verantwortung für die evidenten Defizite, erneuten Übersetzungsfehler und protestantisierenden Tendenzen, sondern allein die Bischöfe.

In dem programmatischen Bemühen, um jeden Preis aktuell sein zu wollen und ja keine Stimme im Konzert der zahlreichen Gremien und Gemeinden ungehört zu übergehen, können wir mit Uwe Christian Lay (»Streitfall Vatikanum II«) und seiner Berufung auf den Philosophen Peter Sloterdijk auch einen soziologischen Paradigmenwechsel von der angebotsorientierten Auslegung der Religion mit ihrem hierarchischen System zu einer nachfragetheoretischen feststellen; letztere fragt vor allem danach, wie man den gerechten Bedürfnissen der Menge am besten entgegenkommt, und entspricht dem Wesen des modernen Protestantismus.

Wie beruhigend und erbaulich ist da doch der Trost der Tradition, der in den lichtvollen Gedanken des hl. Chrysostomus über das Priestertum aufleuchtet! Sie seien vor allem jenen ins Gewissen geschrieben, die den kirchlichen Niedergang durch Aufweichung und Verfälschung des Glaubensgutes fördern, statt den Verkündigungsauftrag zu erfüllen, der anspruchsvollsten Aufgabe jeden Priesters, und somit der Wahrheit und Gott zu dienen. Durch diese ihm von Gott zuge dachte Aufgabe wird er zum Herold, der nur redet, was er gehört hat, ohne zum Gehörten etwas hinzuzufügen oder davon fortzulassen; vor allem hüte er sich aber vor den Komplimenten und dem Applaus der Menge. Wir danken Herrn Prof. Michael Fiedrowicz für den Sonderabdruck seines neuen Buches, Johannes Chrysostomus, De sacerdotio – Über das Priestertum (griech.-dt. Parallelausgabe), Carthusianus-Verlag 2013.

Ihre Redaktion

Liturgie am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils – eine Bestandsaufnahme¹

Von Eugen M. Daigeler

1. Zwischen Restauration und aufziehendem Wandel

Vor einer Beschäftigung mit der auf das Zweite Vatikanische Konzil folgenden Liturgiereform steht sinnvollerweise ein Blick auf die Zeit am Vorabend dieser Ereignisse. Wie stellte sich das liturgische Leben in den 1950er Jahren dar? Welche kirchenamtlichen Impulse gab es?

Schlagwortartig kann dieses Jahrzehnt »Zwischen Restauration und aufziehendem Wandel« überschrieben werden. Die moralische Katastrophe des Zweiten Weltkrieges und der damit verbundenen Untaten sowie die Zerstörungen zahlreicher Gebäude und schließlich die Umsiedlung von Millionen Menschen brachten für den europäischen Kontinent große Herausforderungen mit sich. An vielen Orten galt es zunächst, kirchliches Leben wieder oder ganz neu aufzubauen – sei es strukturell, sei es baulich. Vor diesem Hintergrund erscheint der Begriff »Restauration« nicht negativ. Es musste in der Tat Vieles »wiederhergestellt« werden. Man greift dabei auf Bekanntes zurück; im Bereich der Liturgie werden im deutschen Sprachgebiet häufig Formen der *Liturgischen Bewegung* herangezogen.

Im deutschen Katholizismus der 1950er Jahre kann man organisatorische Stärke und eine hohe Kirchenbindung feststellen. Vielerorts ist eine gewachsene Volksfrömmigkeit lebendig; im Prozessions- und Andachtswesen, in häuslichen Gebetsformen. Soziale und liturgische Formen des Vorkriegskatholizismus können wieder aufleben.² Häufig fasst man diese Beobachtungen unter dem Begriff des »katholischen Milieus«. Er hat seine Berechtigung, dennoch bahnt sich im katholischen Milieu bereits in den 1940er und 1950er Jahren ein Erosions- oder Transformationsprozess der katholischen Lebenswelten an, der dann in den 1960er Jahren deutlich zu Tage treten wird.³ Deshalb sprechen Kirchenhistoriker von einer »Sattelzeit« des Umbruchs.⁴

1 Der Artikel wurde als Vortrag bei der 15. Kölner Liturgischen Tagung in Herzogenrath 2012 vorgetragen; er erscheint hier in überarbeiteter und durchgesehener Form.

2 Vgl. Gabriel, Karl, Die Katholiken in den Fünfziger Jahren. Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus, in: Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche? (Akademie-Vorträge, 41), hg. v. Johannes Horstmann u. Michael N. Ebertz, Schwerte 1993, 37–58, hier: 50 f.

3 Vgl. Fellner, Michael, Katholische Kirche in Bayern 1945–1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, 111), Paderborn 2008, 36.

4 Vgl. Weiß, Wolfgang, Katholische Kirche und Katholizismus zwischen Kriegsende und

Trotz der unbestreitbaren Vitalität werden innerkirchlich Umbrüche wahrgenommen. Der Ausspruch Ivo Zeigers SJ (1898-1952) vom »Missionsland«, das Deutschland geworden sei, stammt bereits aus dem Jahr 1948. Der junge Würzburger Bischof Julius Döpfner (1913-1976) beklagt in seinem Fastenhirtenbrief 1949 eine Zeit des »Abfalls von Gott« und einen sich ausbreitenden Unglauben. Er sieht dies als neue Aufgabe, der man sich stellen wolle.⁵ Die Idee der *Rechristianierung* prägt zahlreiche Hirtenworte der späten 1940er und frühen 1950er Jahre.

Eine wichtige Erscheinung des kirchlichen Lebens in der Epoche zwischen Krieg und Konzil sind *Diözesansynoden*. Sie finden in fast allen deutschsprachigen Diözesen und über dieses Sprachgebiet hinaus statt. So 1954 in der Diözese Würzburg. Diese Synode soll hier exemplarisch angesprochen werden. Interessant ist die dort geschilderte Zeitanalyse: Der »Mensch von heute« befinde sich in einer Glaubenskrise, die durch »geringes Glaubenswissen, geringes Glaubensinteresse, geringe Glaubensehrfurcht und starke Glaubensskepsis« gekennzeichnet sei.⁶ Der »geschlossene Lebenskreis« der Gläubigen, den über Jahrhunderte »fast ausschließlich die Stimme und Autorität der Kirche« beherrscht habe, existiere nicht mehr.⁷ So beschreibt Sturmius Grün OSB († 1966) die religiöse Situation bei der Würzburger Diözesansynode 1954. Dieser und andere Texte der Synode sind von einer nüchternen Analyse geprägt.

Selbst im »Stammland« der Liturgischen Bewegung in der Katholischen Jugend sehen Seelsorger im Laufe der 1950er Jahre ein Schwinden der Begeisterung für das gottesdienstliche Leben aufziehen. Jugendseelsorger klagen, dass die *Gemeinschaftsmesse*⁸ Gewohnheit geworden sei. Dennoch empfehlen sie ein Festhalten an ihren verschiedenen Feierformen sowie vermehrte Anstrengungen in liturgischer Bildung.⁹

Zweitem Vatikanischen Konzil (1945-1962/63) – zum Problem der sachgerechten Wahrnehmung einer religiösen »Sattelzeit«, in: Aufbrüche und Kontroversen. Das Bistum Würzburg 1945-1963, hg. v. Johannes Merz u. Wolfgang Weiß, Würzburg u. Regensburg 2009, 11-20, hier: 11 f.

- 5 Vgl. Döpfner, Julius, Fastenhirtenbrief 1949, in: Würzburger Diözesanblatt 95 (1949) Nr. 4, 31-36, hier: 32 f.
- 6 Vgl. Grün, Sturmius, Glaubensverkündigung in der Glaubenskrise der Zeit, in: Diözesansynode Würzburg 1954, hg. v. Bischöfl. Ordinariat Würzburg, Würzburg 1955, 80-91, hier: 81.
- 7 Vgl. Ebd., 90.
- 8 Die Feier der *Gemeinschaftsmesse* begegnet in verschiedenen Formen; oft wird auch von *missa dialogata*, *Betsingmesse* oder von *Chormesse* gesprochen. Hier gibt es feinere Unterschiede in der Feierpraxis; letztlich handelt es sich um eine die liturgischen Handlungen begleitende Messandacht, weshalb der Priester die Messe nach den Rubriken feiern kann. Geht man bei der Entwicklung dieser Formen zunächst von der weit verbreiteten Stillmesse aus, wendet man sich nach einiger Zeit dem Hochamt (mit seinem Wechsel an Funktionen) als Norm zu.
- 9 Vgl. Kuhnle, Josef, Jugend um den Altar, in: LS 8 (1957) 13-18.

Nachdem es unter der nationalsozialistischen Diktatur zu einer gewaltsamen Beschränkung der kirchlichen Aktivitäten auf das gottesdienstliche Leben gekommen war, die starken Einfluss auf die katholische Jugendseelsorge und dadurch auch auf die Bedeutung der Liturgischen Bewegung hatte,¹⁰ zeichnet sich nun die Aufweichung dieser »Engführung« der Jugendarbeit auf den pfarrlich-liturgischen Bereich ab.

In Deutschland¹¹ wird eine rückläufige Entwicklung im Kirchenbesuch erst in den 1960er Jahren zu beobachten sein. In der Altersgruppe der Jugendlichen liegt der regelmäßige Kirchenbesuch in Deutschland 1952 bei 52 %; unter den Katholiken allgemein bei 51 %. Bis 1963 bleibt er in der katholischen Jugend gleich bei 52 %, während er insgesamt sogar ansteigt auf 55 %. Damit ist der bisherige Scheitel erreicht.¹²

Bemerkenswert – oder auch verwunderlich – sind die kritische Wahrnehmung einer sich anbahnenden Entkirchlichung seitens der Bischöfe oder führender Theologen in den 1950er Jahren einerseits und die euphorische Beschreibung der Entwicklung in den späten 1960er Jahren auch angesichts der eben aufgezeigten Zahlen. Der junge Theologe Joseph Ratzinger schreibt 1958: »Der Mensch von heute kann also als Normalfall den Unglauben seines Nachbarn voraussetzen.«¹³ Die »Fortschrittseuphorie« in den 1960er Jahren wird manche klare Analyse der sich anbahnenden Säkularisierung und rückläufigen Kirchenbindung – zumindest für einige Zeit – überdecken.

10 Vgl. etwa Maas-Ewerd, Theodor, Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939-1944 (StPaLi 3), Regensburg 1981, 66 f.

11 Eine soziologische Studie aus den frühen 1950er Jahren zeigt bereits messbare Veränderungen in der Religiosität unter 12-18-jährigen US-amerikanischen Jugendlichen. Benannt werden Wandel in religiösen Anschauungen und die Abnahme des Gottesdienstbesuches, wobei sich Unterschiede nach Geschlecht, Konfession, Bildung und Einkommen sowie zwischen Stadt und Land zeigen. Vgl. Asubel, David P., Das Jugendalter. Fakten, Probleme, Theorie, München 1968, 266 f. [Die amerikanische Originalausgabe *Theory and Problems of Adolescent Development* ist von 1954].

12 Seitdem wurde in Deutschland keinen Anstieg des Kirchganges mehr verzeichnet. Zunächst folgt ein dramatischer Rückgang innerhalb von zehn Jahren. Unter den 16- bis 29-jährigen Katholiken geht der Anteil der regelmäßigen Kirchenbesucher von 52 % 1963 auf 40 % 1967/69 und auf 24 % 1973 zurück. Im gleichen Zeitraum geht der allgemeine Gottesdienstbesuch der Katholiken von 55 % (1963) auf 48 % (1967/69) und auf 35 % 1973 zurück. Vgl. Noelle-Neumann, Elisabeth; Köcher, Renate, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart 1987, 174 f.

13 Ratzinger, Joseph, Die neuen Heiden und die Kirche, in: Hochland (Oktober/1958) 4-11; hier zitiert nach: www.vatican-magazin.de/index.php/magazin/aktuelle-ausgabe/inhalt/14-magazin/aktuell/disput_a/120-disputa-62012, download: 28.1.2013.

2. Die Liturgische Bewegung und ihre Impulse

A. Entstehung der Bewegung

Nach dieser allgemeinen Einordnung sollen einige Anmerkungen zur sogenannten *Liturgischen Bewegung* folgen. Ohne diese Bewegung wird man die Situation des katholischen Gottesdienstes in Mitteleuropa in den 1950er Jahren kaum verstehen können.

Die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts sind eine Epoche der »Bewegungen« – auch im außerkirchlichen Bereich, etwa in Politik und Künsten. Die Liturgische Bewegung hat ihre Wurzeln in zwei gegensätzlichen Epochen: in der Aufklärung und in der katholischen Restaurationszeit. Geistige Wurzeln in der Aufklärung sind v.a. in der Forderung nach Vereinfachung und Verständlichkeit der Liturgie zu erkennen, verbunden mit dem Vorrang, den man der Landessprache in den liturgischen Feiern einräumen möchte.¹⁴ Eine weitere Wurzel der Bewegung liegt in der katholischen Restaurationszeit.¹⁵ In dieser Epoche wird die Liturgie »entdeckt«, was unter katholischen Schriftstellern und besonders im Benediktinerorden begegnet. Man denke an die Schriften von Abt Prosper Guéranger (1805-1875), dem Gründer der Abtei Solesmes, und die davon beeinflusste Gründung der Abtei Beuron, mit den Werken¹⁶ eines Anselm Schott (1843-1896).¹⁷ Diese »Wende zu den Quellen« verbindet sich mit selbstbewussten Kräften im Katholizismus der 1920er Jahre, besonders in der Jugend.¹⁸

In allen Bewegungen der Zeit wird *Gemeinschaft* hoch bewertet in Abgrenzung zum Individualismus der Moderne. Die Vordenker der Liturgischen Bewegung grenzen sich auch von einem Subjektivismus in der Liturgie ab, den sie in der Frömmigkeitsgeschichte der Christenheit seit dem Mittelalter festmachen. Zu ihnen gehört Lambert Beauduin OSB (1873-1960) aus der Abtei Kaisersberg bei Löwen. Er greift beim belgischen Katholikentag 1909 in Mecheln ein Wort Pius' X. (1835-1914; Papst seit 1903)

14 Vgl. Kolbe, Ferdinand, Die Liturgische Bewegung (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. IX. Reihe. Die Liturgie der Kirche, 4), Aschaffenburg 1964, 13.

15 Vgl. Trapp, Waldemar, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung. Vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet, Regensburg 1940, 359.

16 Das vollständige Römische Meßbuch im Anschluss an das Meßbuch von Anselm Schott, Beuron (1. Aufl. 1884). – Für die Darstellung weiterer Volksmessbücher: Vgl. Angelus Häußling, Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachraum bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (LQF, 66), Münster 1984.

17 Vgl. Kolbe, Liturgische Bewegung, 1964, 20-24.

18 Vgl. Iserloh, Erwin, Die Liturgische Bewegung, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. Hubert Jedin, Bd. VII. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Freiburg u. a. 1979, 303-308, hier: 303.

aus dessen Motu proprio *Tra le Sollecitudini*¹⁹ vom Jahr 1903 auf. Der Papst spricht in diesem kirchenmusikalischen Gesetzesschreiben über die »tätige Teilnahme der Gläubigen an den heiligen Mysterien« als der »ersten und unerläßlichen Quelle des christlichen Geistes«. Beauduins Rede, meist als »Mechelner Ereignis« bezeichnet, wird zu einer wichtigen Initialzündung der Liturgischen Bewegung. Der Benediktiner möchte, dass die Gottesdienste den »Atem der Gemeinschaftlichkeit« wiedergewinnen. Dazu solle die Frömmigkeit »liturgischer« gestaltet werden, etwa indem die Gläubigen anstelle von volksfrommen Andachten am Stundengebet der Kirche teilnehmen.²⁰

Bemerkenswert ist der hierarchische Rekurs auf das päpstliche Lehramt. Zu dieser Zeit bringt Papst Pius X. mit seinen Kommuniondekreten²¹ tiefgreifende Veränderungen für die liturgische Praxis, indem er u.a. die Kommunionhäufigkeit erhöht und das Alter für den Empfang der Erstkommunion senkt. Papst Pius XI. (1857-1939; Papst seit 1922)²² knüpft an die Worte Pius' X. an, wenn er 1928 in seiner Apostolischen Konstitution *Divini cultus sanctitatem* schreibt, dass »die Gläubigen bei der Feier der Liturgie in der Absicht in das Gotteshaus kommen, um dort die Frömmigkeit gleichsam aus erster Quelle zu schöpfen durch aktive Teilnahme an den verehrungswürdigen Mysterien der Kirche«²³. Die »aktive Teilnahme« an den Mysterien der Kirche muss eine *innere* und *äußere* sein, wobei die erstere die wichtigere ist. Vertreter der Liturgi-

19 Pius X., Motu proprio *Tra le sollecitudini* über die Kirchenmusik vom 22. November 1903, unter: www.vatican.va/holy_father/pius_x/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini_it.html, download: 5.2.2013.

20 Vgl. Beauduin, Lambert, Das eigentliche Gebet der Kirche (Erstveröffentlichung: 1909), in: LJ 9 (1959) 198-202; vgl. dazu Maas-Ewerd, Theodor, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969, 34.

21 Pius X. fördert in besonderer Weise die regelmäßige Kommunion. Mit dem Dekret *De quotidiana ss. eucharistiae sumptione* wird 1905 präzisiert, dass zwei Voraussetzungen für den Empfang der Kommunion genügen, nämlich der Stand der Gnade und die rechte Absicht. Zugleich fordert der Papst die Gläubigen auf, »sehr häufig und sogar täglich« zu kommunizieren. Das Unterscheidungsalter für den Empfang der ersten heiligen Kommunion wird lehramtlich durch das Dekret *Quam singulari* 1910 geklärt, was zu einer Praxis der Erstkommunion im Alter von etwa sieben Jahren führt. Vgl. Hl. Konzilskongregation, Dekret *Sacra Tridentina Synodus* über den täglichen Empfang der hl. Kommunion vom 20. Dezember 1905, in: ASS XXXVIII (1905) 400-406; Hl. Sakramentenkongregation, Dekret *Quam singulari* über das Zulassungsalter zur Erstkommunion vom 8. August 1910, in: AAS II (1910) 577-583.

22 Im Pontifikat Pius' XI. werden auch erstmals seit Jahrhunderten neue Präfationen (Christkönig, Herz Jesu) geschaffen und approbiert.

23 Pius XI., Apostolische Konstitution *Divini cultus sanctitatem* über die Liturgie vom 20. Dezember 1928, in: AAS XXI (1929) 33-41, hier: 35; hier zitiert nach: Gülken, Josef, *Grundsätze und Grundformen der Gemeinschaftsmesse in der Pfarrgemeinde*, in: *Volksliturgie und Seelsorge*, hg. v. Karl Borgmann, Kolmar o. J., 98-122, hier: 98.

schen Bewegung wie Josef Gülden (1907-1993) aus dem Leipziger Oratorium nehmen dies als Impuls, die Vertiefung des Verständnisses der Messfeier zu fördern v.a. durch Predigt und Katechese.²⁴

B. Kritik an der Liturgischen Erneuerungsbewegung – Amtliche Anerkennung

Zwischen 1939 und 1943 kommt es zu Auseinandersetzungen um die Bewegung, die man als »liturgische Krise« bezeichnet. Einige Bischöfe – namentlich die Bischöfe von Mainz, Albert Stohr (1890-1961), und Passau, Simon Konrad Landersdorfer OSB (1880-1971) – stellen sich öffentlich, wenn auch mit Einschränkungen, hinter die Anliegen der liturgischen Erneuerung.²⁵ Herausragender Kritiker ist der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1872-1948). In seinem Memorandum²⁶ vom Januar 1943 spricht er sich deutlich aus gegen die scharfe Unterscheidung subjektiver und objektiver Frömmigkeit sowie die damit verbundene Ablehnung volksfrömmen Andachten, wie sie von Vertretern der Liturgischen Bewegung vorgebracht werden.

In diesem Zusammenhang kommt es zu einer römischen Anfrage bezüglich der Bewegung vom Januar 1943, die deutlich gegen jedes Vorgehen *via facti* spricht.²⁷ Man wird also von solchen Vorkommnissen in der Praxis ausgehen können. Zu dieser nehmen die deutschen Bischöfe im April 1943 Stellung und bringen zum Ausdruck, »wie sehr die Feier der Liturgie in der Zeit des Nationalsozialismus und des Krieges zur Quelle der Kraft geworden«²⁸ ist.

Diese Auseinandersetzungen führen zur Konsolidierung der Bewegung. Damit die Pfarrgemeinden nicht durch planloses Experimentieren verwirrt werden, entstehen zeitgleich die bischöflichen *Richtlinien zur liturgischen Gestaltung von pfarrlichen Gottesdiensten* von 1942.²⁹ Für fast zwei Jahrzehnte prägen sie das liturgische Leben in zahlreichen Pfarreien in Deutschland.

24 Vgl. Gülden, Grundsätze, 98.

25 Vgl. Maas-Ewerd, Krise der liturgischen Bewegung, 256. – Für die Denkschrift des Bischofs von Mainz, Albert Stohr, und des Bischofs von Passau, Simon Konrad Landersdorfer, vom 2. Juni 1942 im Wortlaut: Vgl. Maas-Ewerd, Krise der Liturgischen Bewegung, 527-532. – Für die Antwort des Papstes an die Bischöfe Stohr und Landersdorfer vom 25. Juli 1942 im Wortlaut: Vgl. Maas-Ewerd, Krise der Liturgischen Bewegung, 533-535.

26 Für das Memorandum des Erzbischofs von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, vom 18. Januar 1943 im Wortlaut: Vgl. Maas-Ewerd, Krise der Liturgischen Bewegung, 540-569.

27 Vgl. Heinz, Andreas, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: LJ 49 (1999) 3–38, hier: 10.

28 Iserloh, Liturgische Bewegung, 307.

29 Vgl. Richtlinien zur liturgischen Gestaltung von pfarrlichen Gottesdiensten, bearbeitet v. liturgischen Referat d. Fuldaer Bischofskonferenz 1942, in: KatBl 72 (1947) 118-122. Vgl. dazu Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei, 111.

C. Die Liturgische Bewegung in den 1950er Jahren

In den 1950er Jahren zeichnet sich eine *Institutionalisierung* der Liturgischen Bewegung ab, was die zahlreichen liturgischen Kongresse und die neugegründeten Institute und Zeitschriften belegen. Bereits 1940 gründet die Fuldaer Bischofskonferenz ein Liturgisches Referat und eine Liturgische Kommission. 1947 wird das Liturgische Institut in Trier gegründet. Ähnliche Ereignisse gibt es auch in anderen Ländern.³⁰

In Pfarreien und in der Jugendseelsorge ist die Gemeinschaftsmesse lebendige Form. Ihr kommt gemeinsam mit der *Komplet*³¹ in der Liturgie- und der Jugendbewegung eine besondere Bedeutung in der gottesdienstlichen Praxis im deutschen Sprachraum zu. Nach dem Krieg greifen manche Formen unter veränderten Voraussetzungen weniger.³² Dies kann man am Beispiel der *Jugendkomplet* beobachten, die nicht mehr zu ihrer Hochform der Vorkriegszeit auflaufen kann.³³

Der Jugendseelsorger Ludwig Wolker (1887-1955) benennt die gesellschaftlichen Veränderungen, die in den 1950er Jahren voranschreiten. Er deutet an, dass der Einschnitt des Zweiten Weltkrieges gerade an der Jugend nicht spurlos vorbei gegangen sei. Die Begeisterung für Liturgie sei zurückgegangen, die aus dem Krieg zurückgekehrte Mannesjugend der Gemeinschaft überdrüssig und die Engführung auf den religiösen Bereich durch die Diktatur weggefallen.³⁴

30 Vgl. Heinz, Andreas, Liturgiereform, 1999, 36.

31 Mit der Komplet finden wir kirchliche Liturgie in der Volkssprache lange vor der Messe. Benutzt werden die in ganz Deutschland verbreitete Auflage der *Deutschen Komplet zum Singen für die Gemeinde* aus dem Leipziger Oratorium [Leipzig 1930], *Das kirchliche Morgen- und Nachtgebet: Laudes und Komplet* von Pius Parsch [Regensburg 1923] sowie das *Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst katholischer Jugend* von Ludwig Wolker [Düsseldorf 1930]. Die Verbreitung eines einzelnen Buches, wie Wolkers *Kirchengebet*, mit einer Auflage von über neun Millionen ist in späteren Jahrzehnten kaum mehr vorstellbar.

32 Für eine ausführlichere Darstellung der Situation des gefeierten Gottesdienstes am Beispiel Jugend in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren: Vgl. Daigeler, Eugen, Jugendliturgie. Ein Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (StPaLi 34), Regensburg 2012, 117-136.

33 Für Trier ist dies dokumentiert, dort gibt es Mitte der 1950er Jahre keine Praxis mehr. Vgl. Heinz, Andreas, Die Komplet der Jugend in den vierziger Jahren. Ein Bericht aus Trier, in: *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv*, hg. v. Erich Reinhart u. Andreas Schneider (FS Philipp Harnoncourt), Graz 1991, 185-194; Maas-Ewerd, Theodor, Zur Bedeutung der Komplet in der Jugendseelsorge der dreißiger Jahre, in: *Klerusblatt* 68 (1988) 317-321. Vgl. auch Hegel, Eduard, Die Komplet als Gemeindegottesdienst. Zu einer Besonderheit der Gottesdienstordnung im Erzbistum Köln, in: *ALw* 34 (1992) 199-202.

34 Vgl. Wolker, Ludwig, Hinführung der Jugend zur Mitfeier und Mitgestaltung der Liturgie, in: *KatBl* 76 (1951) 374-384, hier: 376.

Eingriffe in den Ritus sind für »liturgisch Bewegte« mehr Überlegung als Praxis. Sehr deutlich warnt Ludwig Wolker vor »Willkürlichkeit eigener Gestaltung« und neuen, persönlichen »Erfindungen« für die Messfeier.³⁵ Dennoch legt eine solche Mahnung zumindest das Vorkommen entgegengesetzter Versuche nahe. »Gestaltet« werden aber in der Regel nicht der ritusgemäße Ablauf, sondern Andachtstexte und Lieder, welche das Handeln des Priesters begleiten, die Feier erschließen und zur Liturgie hinführen sollen.

Beide Anliegen zeigen sich bei Karl Rahner SJ (1904-1984). Er hält 1958 fest, dass die Gemeinschaftsmesse noch nicht das hinreichende Verständnis vermittele, da sich grundsätzlich die Feier selbst erklären müsse und nicht durch viele Anmerkungen unterbrochen werden solle. Die Messfeier sei aber zu schwierig zu verstehen, darum erachtet er eine »volksliturgische« Messgestaltung, die nicht möglichst nahe an der amtlichen Liturgie, sondern an den Menschen sein will, etwa in Form von Messandachten, für sinnvoller, solange nichts an den amtlichen Vorgaben geändert wird. Dennoch sind diese für Rahner nicht unveränderlich. Seine Anmerkungen können als Hinweis für einen aufziehenden Wandel gesehen werden, wenn er davon spricht, dass in der Messe dem Christen sein eigenes Leben in tieferem Gehalt begegnen solle, wozu die Messe auch aus und in der Gegenwart Gestalt und Feierform finden müsse.³⁶

3. Kirchenamtliches Vorgehen

A. Die Enzyklika *Mediator Dei*

Gewiss stellt die Enzyklika *Mediator Dei* vom 20. November 1947 die wichtigste amtliche Äußerung Papst Pius' XII. (1876-1958; Papst seit 1939) zur Liturgie dar. Der Pontifex lobt das Wiedererwachen der liturgischen Studien und geht auf die Anliegen der Liturgischen Bewegung ein. Deren Protagonisten fassen die Enzyklika mehrheitlich und begründet als Bestätigung ihres Kurses auf.³⁷ Weniger gesehen werden Grenzen, die der Papst auch aufzeigt, wie etwa seine Rüge an Versuchen, »alle möglichen alten Riten und Zeremonien wieder in Gebrauch zu bringen.«³⁸ Mit großer Klarheit lehnt Pius XII. einen

35 Vgl. Wolker, Ludwig, Eine Generation findet zum Mysterium der hl. Messe, in: KatBl 84 (1959) 169-174; 220-222; 274-277, hier: 276.

36 Vgl. Rahner, Karl, Meßopfer und Jugendaszese, in: KatBl 83 (1958) 117-129.

37 Vgl. Kolbe, Liturgische Bewegung, 1964, 84-86.

38 Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei* über die heilige Liturgie vom 20. November 1947, unter: www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_19471120_mediator-dei_lt.html, download: 18.11.2012 [dt. Übersetzung u. Gliederung zitiert nach Schriftenreihe »Salz der Erde« (Sal terrae) Nr. 5, Kirchen (Sieg) o.J.], Art. 48. – »Ganz gewiß, die Liturgie der alten Zeit ist zweifelsohne verehrungswürdig. Aber ein alter Brauch ist nicht allein schon deshalb, weil er Altertum ausstrahlt, in sich oder für spätere Zeiten und neue

Archäologismus für die Liturgie der Kirche ab. So sei »nicht weise und nicht lobenswert, alles um jeden Preis auf das Altertum zurückzuführen. So würde z. B. vom rechten Weg abweichen, wer dem Altar die alte Form der Mensa, des Tisches, wiedergeben wollte; wer die liturgischen Gewänder nie in Schwarz haben wollte; wer die Heiligenbilder und Statuen aus den Kirchen entfernen wollte; wer die Nachbildung des gekreuzigten Erlösers so machen ließe, daß sein Leib die bitteren Qualen, die er erduldet, nicht zum Ausdruck brächte; wer endlich den polyphonen (mehrstimmigen) Gesang mißbilligte und ablehnte, auch wenn er den vom Heiligen Stuhl gegebenen Weisungen entspräche.«³⁹

Damit erkennt der Papst aber grundsätzlich ein Wachsen der Liturgie an, das die Kirche immer gereinigt hat. Solche Veränderungen stehen allerdings allein der zuständigen kirchlichen Autorität, also dem Heiligen Stuhl, zu und können nicht privatem Gutbefinden überlassen werden. Pius XII. betont dabei, dass so sichergestellt bleibe, dass Lehre und Liturgie übereinstimmen. Hier nennt er auch die lateinische Sprache, die beitrage zur Abwehr von Abweichungen von der katholischen Lehre. Dennoch räumt er ein, dass bei bestimmten Feiern die Landessprache sinnvoll sein kann.

In diesem Zusammenhang anerkennt der Papst die Bemühungen um die Förderung der liturgischen Bildung. Hierbei gilt es sich an die rituellen Vorschriften zu halten, ebenso sollten die Mittel nicht überschätzt werden.⁴⁰ Die Kommunion, möglichst auch sakramental, soll besondere Wertschätzung und Förderung erfahren.⁴¹ Dabei sollen die Gläubigen, »sooft kein nennenswerter Grund entgegensteht«⁴², innerhalb der Messfeier kommunizieren und möglichst die in der Feier konsekrierten Hostien empfangen.⁴³ Besondere Erwähnung finden auch die Bestrebungen nach Teilnahme von Laien am Stundengebet, z.B. in Form der Sonntagsvesper, nach der bewussten Feier des Kirchenjahres wie auch nach der würdigen Gestaltung des Kirchenraumes und der Pflege von Choral und Volksgesang. Man kann erkennen, dass der Papst Reformen gutheißt, die vor allem von »pastoraler Sorge motiviert«⁴⁴ sind.

Die Enzyklika versteht Liturgie geschichtlich, da sie wandelbare, sprich »menschliche« Teile enthält. Von daher ist eine »Entfaltung« und »Entwicklung« in diesem Be-

Verhältnisse als geeigneter und besser zu betrachten. Auch die neueren liturgischen Riten sind ehrfürchtiger Beobachtung würdig, weil sie unter Eingebung des Heiligen Geistes entstanden sind, der immerdar der Kirche beisteht bis zur Vollendung der Zeiten«. Ebd.

39 Pius XII., *Mediator Dei*, Art. 48.

40 Vgl. Pius XII., *Mediator Dei*, Art. 42 f.

41 Pius XII., *Mediator Dei*, Art. 47.

42 Pius XII., *Mediator Dei*, Art. 48.

43 Vgl. Pius XII., *Mediator Dei*, Art. 46 f.

44 Wendel, Bert, Die Liturgie-Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947. Zur liturgisch-zeitgeschichtlichen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. (1939-1958) über den Gottesdienst, Regensburg 2004, 200.

reich der Liturgie möglich, wie es der Papst benennt. Jedoch ist dieser Prozess ganz in die Hände der obersten kirchlichen Autorität gelegt. Allerdings wird keine detaillierte Definition vorgelegt, was »menschlicher« und was »göttlicher« Bestandteil ist, wie dies auch die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* nicht tun wird.

B. Weitere Reformen

Neben diesen grundsätzlichen Aussagen des päpstlichen Lehramtes zur Liturgie sollen nun einige Initiativen des Heiligen Vaters dargestellt werden, die Veränderungen für die liturgische Praxis der römischen Kirche bringen.

Abendmesse und eucharistische Nüchternheit

Vor dem Hintergrund nächtlicher Angriffe im Zweiten Weltkrieg gestattet Papst Pius XII. bereits am 1. Dezember 1940 durch das Motuproprio *Cum bellica conflictu* die Feier der Christmette vor Mitternacht und grenzt die Nüchternheit für die Kommunionempfang auf vier Stunden ein.⁴⁵ Während des Krieges gelten Sonderregelungen für die Feier von Abendmessen und für die zeitliche Begrenzung der eucharistischen Nüchternheit.⁴⁶

Mit der Apostolischen Konstitution *Christus Dominus* vom 6. Januar 1953 gestattet der Papst schließlich den Ortsordinarien des gesamten römischen Ritus, unter bestimmten Bedingungen Abendmessen und eine Milderung der eucharistischen Nüchternheit zu erlauben.⁴⁷ Damit wird die Notwendigkeit der Nüchternheit ab Mitternacht zwar nicht grundsätzlich aufgehoben, aber die Konstitution ermöglicht Dispensen. Nun können Abendmessen ab 16 Uhr gefeiert werden. Vor ihnen sind drei Stunden Nüchternheit für feste Speisen und alkoholhaltige Getränke und eine Stunde für nichtalkoholische Getränke zu halten.⁴⁸ Diese Regelung wird 1957 allgemein ausgeweitet; nun sind auch ohne gesonderte Genehmigung durch den Ortsordinarius tägliche Abendmessen möglich und die eucharistische Nüchternheit wird auf drei Stunden festgesetzt. Diese Erlaubnis stellt zweifellos eine weiterreichende Veränderung der gottesdienstlichen Praxis der Kirche dar.

45 Vgl. Pius XII., Motu proprio *Cum bellica conflictu* [Missa, quae media nocte nativitatis D. N. Iesu Christi celebrari solet, in pervigilio eiusdem nativitatis sub vesperam celebranda permittitur], in: AAS XXXII (1940) 529 f.

46 Vgl. Kohlschein, Franz, Abendmesse. I Liturgisch, in: LThK 3. Aufl., hg. v. Walter Kasper u.a., Freiburg i. Brsg. 1993, Bd.1, 40.

47 Vgl. Pius XII., Apostolische Konstitution *Christus Dominus* über die eucharistische Nüchternheit, in: AAS XXXV (1953) 15-24.

48 Für den Priester gilt die Stunde bis zum Messbeginn, für die Gläubigen bis zum Kommunionempfang. Es ist nur einmal Tag erlaubt zu kommunizieren.

Neue Psalmenübersetzung

Bereits Pius X. war eine Brevierreform angegangen. An dieses unvollendete Projekt knüpft Pius XII. an und gibt schließlich mit dem Motu proprio *In cotidianis precibus*⁴⁹ 1945 eine neue lateinische Psalmenübersetzung, meist *Psalterium Pianum* genannt, frei. Sie wurde seit Januar 1941 – im Auftrag des Papstes – erarbeitet vom Päpstlichen Bibelinstitut unter Augustin Bea SJ (1881-1968) mit den beiden Anliegen, zum einen genauer aus dem Hebräischen zu übersetzen und zum anderen ein klassischeres Latein zu gebrauchen. Der Papst selbst erwähnt in seinem Motu proprio ausdrücklich, dass die neue Psalmenübersetzung dem Wunsch und den Eingaben vieler Kleriker mit diesem Anliegen entspreche. Die verpflichtende Verwendung wird allerdings unter Papst Johannes XXIII. (1881-1963; Papst seit 1958) aufgehoben.⁵⁰ So kommt vielerorts der Vulgata-Text wieder in Gebrauch.

Einsetzung der Päpstlichen Kommission für die Liturgiereform 1948

Die seit 1930 existierende *Historische Sektion* der Ritenkongregation erarbeitete im Auftrag des Papstes bereits im Jahr 1946 ein *Promemoria intorno alla riforma liturgica*. Daraufhin gibt Pius XII. den Auftrag, konkrete Schritte einer Liturgiereform zu prüfen, wofür er 1948, also kurz nach dem Erscheinen von *Mediator Dei*, eine *Päpstliche Kommission für die Liturgiereform* einsetzt.⁵¹ Bereits im Januar 1948 gab es eine Umfrage an etwa 100 Fachleute durch die Zeitschrift *Ephemerides Liturgicae* geleitet von Annibale Bugnini CM (1912-1982) zu Missale, Brevier, Kalender und den übrigen liturgischen Büchern. In den Antworten wird v.a. eine Brevierreform gewünscht. Das führt zum *Memoria sulla riforma liturgica*, welches mit dem 30. Dezember 1948 datiert ist und das der Papst im Juli 1949 erhält. Es ist rund 350 Seiten stark und wurde erarbeitet von Ferdinando Antonelli OFM (1896-1993) und Josef Löw CSsR. Die »Pius-Kommission« wird kirchenöffentlich wenig wahrgenommen und arbeitet eher im Verborgenen bis zu ihrer Auflösung 1960. Auch wenn man im Rückblick den Eindruck gewinnen könnte, dass es bei diesen Forschungsarbeiten um eine Reform des Missale ging, stand wohl im Vordergrund die Arbeit an der Vollendung der Reform von Brevier und Kalender.⁵²

49 Pius XII., Motu proprio *In cotidianis precibus* über die Verwendung der neuen lateinischen Psalmenübersetzung beim Stundengebet vom 24. März 1945, in: AAS XXXVII (1945) 65-67.

50 Hl. Ritenkongregation, *Ordinationes ad librorum liturgicorum editores circa editiones Breviarii ac Missalis Romani iuxta novum rubricarum codicem conficiendas*, in: AAS LII (1960) 732-734, Nr. 2, e.

51 Vgl. Wendel, *Die Liturgie-Enzyklika »Mediator Dei«*, 202-206.

52 Vgl. Wendel, *Die Liturgie-Enzyklika »Mediator Dei«*, 209.

Reform der Heiligen Woche

Das erste Werk der »Pius-Kommission« ist die Reform der Ostervigil 1951. Mit der Überarbeitung der Feier der Heiligen Woche begegnen wir einem bis in die Gegenwart reichenden Beitrag Pius' XII. zur liturgischen Praxis. Die Rückverlegung der Ostervigil in die Nacht ist ein wichtiges Anliegen der Liturgischen Bewegung. Es kommt vor diesem Hintergrund zu Eingaben von Bischöfen mit diesem Anliegen.⁵³ Allerdings feiern einige Vertreter der Liturgischen Bewegung illegal bereits vorher die Ostervigil in der Nacht.⁵⁴

Am 9. Februar 1951 wird den Ortsbischöfen mit dem Dekret *Dominicae Resurrectionis* der Ritenkongregation gestattet, fakultativ und ad experimentum eine Feier der Ostervigil in der Nacht zuzulassen, was auch mit dem Anliegen einer größeren Zahl an Teilnehmenden vorgebracht wird. Der anschließend veröffentlichte *Ordo Sabbato Sancti* (1951) beinhaltet aber nicht nur die Verlegung in die Nacht, sondern auch eine reformierte Feierordnung, die 1951 noch nicht verpflichtend vorgeschrieben ist.⁵⁵

1952 wird das Ostervigildekret für weitere drei Jahre verlängert. 1956 wird der neue *Ordo Hebdomanae Sanctae instauraturus* vorgeschrieben. Die *Missa in Cena Domini*, die über Jahrhunderte am Morgen des Gründonnerstags gefeiert wurde, wird auf den Abend verlegt. In dieser Feier kann nun auch in Pfarrkirchen fakultativ ein Ritus der Fußwaschung stattfinden. Für die Kathedralkirchen wird ein erneuerter Ordo für die *Missa chrismatis* am Vormittag des Hohen Donnerstags vorgelegt. Schließlich wird die Karfreitagliturgie nicht mehr am Morgen, sondern möglichst um 15 Uhr gefeiert. Hier wird die bislang übliche Kommunion des Priesters um eine allgemeine Gläubigenkommunion ergänzt.

53 Vgl. Wendel, Die Liturgie-Enzyklika »Mediator Dei«, 209 f.

54 Vgl. etwa Parsch, Pius, Die liturgische Gemeinde zu St. Gertrud, Klosterneuburg, in: BiLi 18 (1950/51) 256. – Im Leipziger Oratorium wird die Ostervigil 1932 bis 1935 in der Nacht gefeiert, bis sie 1936 auf Anordnung des Diözesanadministrators, Bischof Konrad von Preysing (1880-1950), wieder nach der kirchenamtlichen Ordnung gefeiert werden muss. Vgl. Heinz, Liturgiereform, 5 f.

55 Die Feier ist nun nach altkirchlichem Vorbild in vier Abschnitte gegliedert. Aufgenommen wird eine Prozession mit der Osterkerze, die jetzt direkt am Osterfeuer entzündet wird, ebenso als Abschluss der Taufwasserweihe eine Erneuerung des Taufgelübdes, die in der *lingua vernacula* stattfinden kann (Rubr., Nr. 26). Die Zahl der alttestamentlichen Lesungen wird von zwölf auf vier verkürzt. In der Messfeier entfallen das Stufengebet und das Schlussevangelium. Vgl. Hl. Ritenkongregation, Dekret *De solemni vigilia paschali instauranda* vom 9. Februar 1951, in: AAS XXXXIII (1951) 128 f.; Hl. Ritenkongregation, Rubricae Sabbato Sancto servandae si vigilia paschalis instaurata peregratur, in: AAS XXXXIII (1951) 130-137; Fischer, Balthasar, Ostern. I. Liturgisch, in: LThK 2. Aufl., hg. Josef Höfer u. Karl Rahner, Freiburg i. Brsg. 1962, Bd.7, 1277-1279, hier: 1278.

Kirchenmusikalische Gesetzgebung

Unter den kirchenamtlichen Verlautbarungen zur Liturgie nimmt die *musica sacra* stets eine wichtige Stellung ein. Im Pontifikat Pius' XII. werden diesbezüglich mehrere Dokumente veröffentlicht.⁵⁶ Die wichtigste Äußerung des Papstes zur Kirchenmusik ist sein Rundschreiben *Musicae sacrae disciplina* aus dem Jahr 1955.⁵⁷ Diese Enzyklika legt u.a. Prinzipien für die Kirchenmusik fest: Heiligkeit, Güte der Form und Allgemeinheit.⁵⁸

Aus dieser Enzyklika folgt die *Instruktion der Ritenkongregation über die Kirchenmusik in der heiligen Liturgie* vom 3. September 1958.⁵⁹ Sie umschreibt die Möglichkeiten liturgischen Feierformen noch einmal im Wesentlichen. Zunächst wird an die Verpflichtung erinnert, die liturgischen Handlungen nach den approbierten Büchern zu feiern.⁶⁰ Die frommen Übungen und Andachtsformen können hingegen nach den von den örtlichen Autoritäten gebilligten Gewohnheiten stattfinden. Dabei sollen liturgische Handlungen und fromme Übungen nicht verquickt werden.⁶¹ Hier wird m.E. eine wesentliche Herausforderung erkannt in Bezug auf die Formen der Liturgischen Bewegung, aber auch auf nachkonziliare Formen. Hier wanderten ja häufig Formen aus frommen Übungen oder nicht-liturgische Formen in die eigentlich kirchenamtlich geordneten Formen – nicht zuletzt mangels anderer Gottesdienstformen neben der Messfeier.

Die Instruktion fährt fort mit der (deutlicher als in vorangegangenen Dokumenten vorgebrachten) Mahnung, dass bei liturgischen Handlungen die lateinische Sprache zu verwenden sei, soweit nicht partikuläre Bücher ausdrücklich eine andere Sprache gestatten.⁶² Mit den Ritualien liegen zu dieser Zeit für den deutschen Sprachraum liturgische Bücher für Taufe, Eheschließung und Begräbnis etc. mit volkssprachlichen Texten vor. Pius XII. selbst approbiert 1939 ein Rituale für die Diözese Ermland mit breitem

56 Zunächst werden 1948 *Anweisungen der Römischen Studienkongregation für die kirchenmusikalische Ausbildung an den Seminaristen* veröffentlicht. Hinzu kommt eine *Weisung Pius' XII. zur liturgisch-kirchenmusikalischen Erneuerung*; die 1953 zum 50. Jubiläum des Motu proprio von Papst Pius X. erscheint.

57 Vgl. Papst Pius XII., Enzyklika *Musicae sacrae disciplina* vom 25. Dezember 1955, in: AAS XXXVIII (1956) 5-25.

58 Vgl. Ebd., III, 67-69.

59 Vgl. Hl. Ritenkongregation, *De Musica sacra et sacra liturgia ad mentem litterarum encyclicarum Pii papae XII »Musicae sacrae disciplina« et »Mediator Dei«*. Instruktion über die hl. Musik in der hl. Liturgie vom 3. September 1958, in: AAS L (1958) 630-663.

60 Vgl. Ebd., Nr. 21.

61 Vgl. Ebd., Nr. 12.

62 Vgl. Ebd., Nr. 13.

Raum für die Volkssprache. In diesem Bereich gibt es aber auch Eigenmächtigkeiten von Seiten deutscher Diözesen, gegen die der Nuntius eingreift.⁶³ In den 1940er Jahren wird ein deutsches Einheitsrituale (*Collectio rituum*) erarbeitet, das 1944 vollendet wird und zunächst – evtl. aufgrund des Krieges, sicher nicht aufgrund römischer Bedenken – liegenbleibt. Schließlich wird es 1950 approbiert⁶⁴ und findet breite Verwendung.

Auch der lateinische Gesang ist nach Willen der Ritenkongregation zu fördern. Volkssprachlicher Gesang ist nur gestattet, wo er seit alter Zeit Tradition ist, was für den deutschen Sprachraum gewiss zutrifft.⁶⁵ Die Vermahnung geht näher auf die Teilnahme des gläubigen Gottesvolkes ein. Diese solle grundsätzlich *secundum modum sibi proprium* sein,⁶⁶ also je nach Stand und Aufgabe. Dabei gilt zwar ein Vorrang der innerlichen Teilnahme, dennoch ist die äußerliche nicht zu unterschätzen. Sie geschieht durch Körperhaltung, Riten, Gebete und Gesang und auch durch den Kommunionempfang innerhalb der Messfeier. Sie soll gefördert werden etwa durch die empfohlene liturgische Homilie in der Messe.⁶⁷

63 Vgl. Heinz, Liturgiereform, 22 f.

64 Vgl. Heinz, Liturgiereform, 27. – Exklusiv für die deutschen Diözesen gewährt die Ritenkongregation 1959, nach der Lesung der lateinischen Perikopen, diese vom Altarraum aus in der Landessprache zu verlesen, was vorher seit einigen Jahren ungenehmigte Praxis war. Dieses einjährige Experiment wird allerdings nicht verlängert. Vgl. Ebd., 31 f.

65 Es dürfen nicht parallel zum Ordinarium, Proprium oder Kanon von einem Lektor wörtliche Übersetzungen vorgelesen werden. Ausnahmen werden in Nr. 31 eigens benannt. Wünschenswert ist das Verlesen von Epistel und Evangelium in der Volkssprache durch einen Lektor in der stillen Messe. Von der Wandlung bis zum Paternoster soll heilige Stille herrschen. Vgl. Ebd., Nr. 14.

66 Vgl. Ebd., Nr. 22.

67 Das Dokument beschreibt auch die Möglichkeiten zur Beteiligung der Christgläubigen in den verschiedenen Feierformen der Heiligen Messe. So mögen im *Hochamt* die Gläubigen die Antworten im Gesangston geben, Teile des Ordinariums singen und auch im Choral geschult werden. Eine entsprechende Beteiligung wie im Hochamt soll es auch im *Amt* geben. Darunter wird gemahnt, dass die Pfarrmesse am Sonntag stets mit Gesang sein soll. Bei *Messen mit Gesang* ist es möglich, den Introitus und die Communio mit mehr Psalmversen zu verlängern. Die Kommunikanten können mit dem Priester das dreimalige *Non sum dignus* sprechen; die Gemeinde kann zur Kommunion ein weiteres lateinisches Lied singen. Zur Wandlung soll aber stets Stille herrschen. In der Form der *stillen Messe* soll besonders die innerliche Teilnahme gefördert werden. Weiters wird für die Stillmesse angemerkt, dass es keine Orgelmusik ohne Gesang geben soll; es möge Stille nach Einzug bis zum Offertorium herrschen, ebenso während der Präfation, von der Wandlung bis zum Paternoster und bis zum Agnus Dei, beim Confiteor vor der Gläubigenkommunion und beim Segen. Desweiteren sind Gesänge und Gebet der Gläubigen möglich. Auch können durch die Gemeinde die liturgischen Antworten gegeben werden. Das ist in verschiedenen Stufen möglich: nur leichtere Antworten, auch die Teile der Ministranten, auch das Ordinarium, auch das Proprium. Schließlich wird die Erlaubnis für das gemeinsame lateinische Rezitieren des Paternoster erteilt.

Das Dokument enthält weitere Anweisungen. So wird Konzelebration grundsätzlich abgelehnt – außer in den Fällen, welche die Tradition kennt.⁶⁸ Aber nicht nur zur Messfeier äußert sich die Ritenkongregation, sondern auch zum Offizium, an dessen Verpflichtung erinnert wird. Der lobenswerte Brauch, am Sonntag die Vesper mit dem Volk zu singen, sei zu fördern, wobei man bereits die Gefahr einer Verdrängung durch die Abendmesse sieht.⁶⁹ Die Instruktion äußert sich zu weiteren Fragen der Kirchenmusik.⁷⁰

Rubrikenreformen

Im Laufe der 1950er Jahre nimmt der Heilige Stuhl einige Reformen der rubrikalen Vorgaben zur Feier der Heiligen, zum Breviergebet wie zum Liturgischen Kalender vor. Diese können hier nur knapp benannt werden. So veröffentlicht die Ritenkongregation 1955 durch das Generaldekret *Cum nostra hac aetate* eine Vereinfachung der Rubriken des Missale wie des Breviers. Davon ist besonders der Kalender betroffen, indem etwa eine Reihe von Heiligenfesten entpflichtet werden, einige Vigilien (etwa von Epiphanie und von den Apostelfesten) abgeschafft werden und ebenso zahlreiche Oktaven⁷¹. Man beabsichtigt eine Stärkung der Stellung des Sonntags und der geprägten Zeiten im liturgischen Jahr. Bei den Auslassungen wird zur Begründung auch die zunehmende Belastung der Seelsorger genannt, was für die Persolvierung des Officiums ein Erschwernis sein könne. In der Messfeier wird der Grundsatz der *unica oratio* deutlicher herausgestellt.⁷²

Unter Papst Johannes XXIII. wird 1960 das Motu proprio *Rubricarum instructum* und damit verbunden der erneuerte *Codex Rubricarum* veröffentlicht. Dies stellt die »stärksten Veränderungen des Missale Pius V.«⁷³ seit dessen Erscheinung 1570 dar. Die darin vorgesehenen Änderungen und Vereinfachungen heben die früheren Rubriken auf und dürfen – im Gegensatz zu den Anordnungen von 1955 – in die Neudrucke liturgischer Bücher eingehen. Das führt zu einer neuen Editio typica des Römischen Missale, die am 23. Juni 1962 promulgiert wird. Es geschieht etwa eine Reduktion

68 Vgl. Ebd., Nr. 38. – Ein ausdrückliches Verbot wird nochmals für sogenannte »synchronisierte Messen« ausgesprochen. Vgl. Ebd., Nr. 39.

69 Vgl. Ebd., Nr. 45.

70 Es geht etwa um die Zulassung bestimmter Musikinstrumente und das Verbot technischer Hilfsmittel (wie Tonträger etc.) sowie um Fernsehübertragungen von Gottesdiensten. Vgl. Ebd., Nr. 70 ff.

71 So entfallen etwa die Oktaven von Epiphanie, von Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, dem Herz-Jesu-Fest und von Mariae Himmelfahrt; es bleiben nur Weihnachts-, Oster- und Pfingstoktav.

72 Vgl. Jungmann, Josef Andreas, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 5., verbesserte Aufl., Freiburg u.a. 1962, 220.

73 Meyer, Hans Bernhard, *Die Tridentinische Reform und das Missale Romanum Pius V. (1570)*, in: GdK 4. Eucharistie, Regensburg 1989, 247-272, hier: 272.

liturgischer Tage auf vier Klassen. Damit zusammen hängen auch erhebliche Veränderungen im liturgischen Kalender wie Rangerhöhungen, Reduktionen, Streichungen und Datumsverlegungen. Auch der *Ritus servandus* wird teilweise neugefasst. So wird etwa das Confiteor vor der Kommunion des Volkes fakultativ.⁷⁴ Man verzichtet auf den missverständlichen Begriff »Privatmesse« und spricht nur mehr von »gesungener« und »gelesener« Messe, wobei die erste Form Amt oder Hochamt sein kann. Erstmals wird ausdrücklich auch die Teilnahme der Gläubigen erwähnt, die nach der ihnen eigenen Weise teilnehmen sollen und nichts anderes [etwa Rosenkranz] beten sollen.⁷⁵

Per Dekret⁷⁶ 1962 tastet Papst Johannes XXIII. sogar den Canon Romanus an. Er fügt den heiligen Joseph, von ihm 1961 zum Patron des einberufenen Konzils erhoben, in das Communicantes ein.

4. Zusammenfassung

In der beschriebenen Epoche ist ein lebendiges kirchliches und liturgisches Leben zu beobachten, das stark geprägt ist von den Impulsen der Liturgischen Bewegung – von ihrer Begeisterung für Gemeinschaft, von ihrer Überzeugung von der pädagogischen Erschließung der Liturgie und auch von ihrer teils naiven Begeisterung für Formen, die man dem christlichen Altertum zuschrieb.

Es wäre wichtig, weiter zu denken, weshalb die kritischen Zeitanalysen kirchlicher Vertreter der 1950er Jahre, die ja eine Entkirchlichung sich anbahnen sahen, so wenig weitergedacht oder aufgegriffen wurden in den folgenden Jahren. Zu diskutieren wäre in diesem Zusammenhang auch ein für die Liturgische Bewegung typisches Motiv. Gemeint ist die Hoffnung, dass eine Veränderung der Liturgie der wahrgenommenen Säkularisierung entgegenwirken werde. Der Soziologe und Theologe Marc Breuer macht hier einen zentralen Punkt im Selbstverständnis der Liturgischen Bewegung aus, nämlich die Überzeugung, eine »verständliche« oder wie auch immer »zugängliche« oder »angemessene« Liturgie eigne sich als Mittel gegen drohende oder bereits vollzogene Entkirchlichung⁷⁷. Diese Annahme bestimmte Diskurse über gottesdienstliche Fragen bis in die Gegenwart und verfüge dort über eine hohe Plausibilität.⁷⁸

74 Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 220.

75 Vgl. Hl. Ritenkongregation, *Decretum generale quo novus rubricarum breviarii ac missalis Romani codex promulgatur*, in: AAS LII (1960) 596-740, Nr. 272.

76 Vgl. Hl. Ritenkongregation, Dekret *Novis bisce temporis* über die Einfügung des Namens des hl. Joseph in den Messkanon vom 13. November 1962, in: AAS LIV (1962) 873.

77 Breuer, Marc, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012, 326.

78 Vgl. Ebd., 360–362.

Dennoch mindert das nicht die wertvollen Beiträge zur Verlebendigung oder Erschließung des Gottesdienstes der Kirche, die aus der Liturgischen Bewegung erwachsen. Dies wird ja auch vom päpstlichen Lehramt anerkannt. Die Pius-Päpste sind ja, bei aller klugen Prüfung und den Versuchen der Reinigung der Impulse, doch auch selbst geprägt von den pastoralen Anliegen, die von nicht wenigen Bischöfen an sie herangetragen werden. Nicht ohne Grund wird *Sacrosanctum Concilium* den Pacelli-Papst 72mal zitieren. Es lohnt sich auch deshalb, seine Enzyklika *Mediator Dei* neu zu lesen.

Man sieht also auch in dieser Epoche, was Papst Benedikt XVI. für die ganze Liturgiegeschichte so ausdrückte: »Es steht fraglos fest, dass die lateinische Liturgie der Kirche – mit ihren verschiedenen Formen in allen Jahrhunderten der christlichen Zeit – sehr viele Heilige im geistlichen Leben angespornt und so viele Völker in der Tugend der Gottesverehrung gestärkt und deren Frömmigkeit befruchtet hat. Dass aber die heilige Liturgie diese Aufgabe noch wirksamer erfüllte, darauf haben verschiedene weitere Päpste im Verlauf der Jahrhunderte besondere Sorgfalt verwandt.«⁷⁹

79 Benedikt XVI., *Motu proprio Summorum Pontificum* vom 7. Juli 2007, in: VApS 178, hg. v. Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz, Bonn 2007, Einleitung.

Zweites Vatikanum: Zur Tragweite seiner lehramtlichen Innovationen¹

Von Klaus Obenauer

Die Frage nach der Anschlußfähigkeit des Zweiten Vatikanums² an die Tradition treibt mich um: Wie Sie vielleicht wissen, habe ich in jüngerer Zeit – bei aller bleibender kritischer Distanz – viel Verständnis gezeigt nicht nur für die Piusbruderschaft überhaupt, sondern auch für die Vorbehalte, welche sie gegen das Konzil vorzubringen hat.

Allerdings gehe ich dabei, im Unterschied zu einem Großteil der Konzilskritiker, davon aus, daß den *Einzelaussagen* des Konzils deren *Wortlaut* nach zunächst einmal in weitem Umfang ein großes Vertrauen entgegenzubringen ist. Die Strömungen auf dem Konzil mögen noch so divergent gewesen sein: Mit Blick auf den moderierenden Papst (Paul VI.) bin ich jedenfalls davon überzeugt, daß mit den einzelnen Verlautbarungen jeweils ein Ganzes entstehen sollte, für dessen Interpretation gewiß nicht eine Hermeneutik des Bruchs in Frage kommt, sondern nur die Lesart einer integren Übereinstimmung mit der Substanz der Überlieferung des Glaubensgutes. Das war bei allem Innovationswillen unleugbar der *Anspruch* dieses Konzils (wenigstens mit Blick auf den Papst); und er wurde mit *Sorgfalt* zu realisieren gesucht (wie die nicht seltenen Eingriffe des Papstes in die Textredaktion beweisen). Auch bin ich mit Entschiedenheit der Meinung, daß man die Kompetenz (auch) der »progressiven« Theologen nicht unterschätzen sollte: Vor dem Hintergrund einer Schulung, wie sie inzwischen ganz einfach verloren gegangen ist, war da zu viel Sachverstand am Werk, als daß man sich leichtfertig die Tölpelei diverser dogmatischer Lapsus erlaubt hätte.

Und mit Blick auf den Glauben an den verheißenen Beistand des Heiligen Geistes gerade für eine Allgemeine Kirchenversammlung – und zwar eben auch dort, wo sie nicht endgültig verpflichtend spricht – kann ich als katholisch gläubiger Christ gar nichts anderes erwarten.

Trotzdem bleiben ja Probleme: Auf dem Konzil gab es nun einmal vielfältige lehramtliche *Innovationen*, wonach im Rahmen von (auch für die Lehre) verbindlichen Vorlagen Sachverhalte impliziert sind oder als anzunehmen geheißen werden, die selber oder zumindest nach dieser Weise in der bisherigen (verbindlichen) Lehrverkündigung bislang noch nicht vorkamen, nach dieser Ausdrücklichkeit jedenfalls, und dies zumindest mit

1 Ein wenig veränderte und teils erweiterte, teils gekürzte Fassung des Vortrags, der am 28. November 2012 auf der »15. Kölner Liturgischen Tagung« in Herzogenrath gehalten wurde. Der Vortragsstil ist soweit beibehalten worden.

2 Im folgenden kurz: »das Konzil«.

Blick auf die letzten Jahrhunderte: Kollegialität, die Beschreibung der anderen christlichen Kommunitäten und des Verhältnisses ihrer Mitglieder zur katholischen Kirche (»Ökumenismus«), die Würdigung der nichtchristlichen Religionen (allem voran des Judentums), die Religionsfreiheit; womit die wichtigsten Punkte genannt wären. Und diese Innovationen bereiten nun einmal bis zur Stunde ein Problem: Sind hier Brüche zu verzeichnen, wie von den »Traditionalisten« (und auf ihre Weise von den »Progressisten«) behauptet, oder ist der Schein der Diskontinuität in eine Hermeneutik der »Reform und Kontinuität« hinein auflösbar? Und wenn letzteres, woher dann aber der Anschein des Bruchs, der aufgrund der Vielfalt der Problemmaterien schon ein recht geballter ist?

Es wäre vermessen, hier eine umfassende Begründungsleistung für diesen (Wenigstens-) Anschein stemmen zu wollen. Ich meine, folgende Faktoren greifen ineinander:

1. eine gewisse Ambition, bestimmte Sachverhalte, die ihrer Natur nach sehr komplex sind, in der doktrinalen Darlegung möglichst umfassend zu beschreiben, was ein hohes Maß an Komplexität eben auch in der Lehrdarlegung bedingt. Besonders gilt dies für die Lehre von der Kirche: und dann wird es zwangsläufig recht kompliziert in der Erläuterung des Zueinander von Primat und Episkopat, in der Deskription des Verhältnisses der Kirche zu denen da draußen etc., Markanz und Griffigkeit müssen darunter leiden;
2. unzweifelhaft sind auch solche *Akzentverlagerungen* zu benennen, die im Vergleich zur (bis dato) herrschenden Lehrpraxis *irritieren* müssen, bis dahin, daß eindeutig auf einen Paradigmenwechsel zu erkennen ist und sogar (wie ich meine) die Frage nach einzelnen Fehlleistungen wenigstens in der Formulierung (u.U. salvierbar durch wohlwollende Auslegung) nicht einfach von der Hand gewiesen werden kann: gerade den Komplex »Ökumene« wie »Nichtchristen und nichtchristliche Religionen« sehe ich unter dem Vorzeichen solcher nicht unerheblicher »Akzentverlagerungen«;
3. und dann gibt es den, nach (ungleich probablerer) Mehrheitsmeinung jedenfalls, Fall bemerkenswerter *Diskontinuität* in Sachen »*Religionsfreiheit*«; eine Diskontinuität, welche die lehramtliche Praxis (nämlich im Vergleich mit den letzten Jahrhunderten) betrifft; ohne daß damit schon gesagt sein muß, es läge ein *Bruch* mit *der* Tradition vor, eine Untreue zum »depositum fidei«.

Zum ersten Faktor

Was den ersten Punkt angeht: Das Konzil war nun einmal, wohl mehr als alle anderen vorher, ein Theologenkonvent: natürlich nicht formaljuridisch; aber nach Ausweis treffender Darstellungen³ gelang es den west/mitteleuropäischen Theologen (Frankreich,

3 Ich denke hier besonders an »Der Rhein fließt in den Tiber« von R.M. Wiltgen (deutsch: Feldkirch 1988).

Belgien, Niederlande, Deutschland), mit Hilfe ihrer episkopalen Gewährsmänner, die sie als Periti in Dienst genommen hatten, erheblichen Einfluß auf das Konzil zu nehmen. Von daher verwundert es nicht, daß – einmal ganz abseits der Klassifizierungen wie »progressiv« versus »konservativ« – die erschöpfend-sachgemäße Darstellung der Gegenstände (im Rahmen einer magisterialen Vorlage freilich) die Agenda bestimmte, und dies zudem in einer Zeit eines eher hypertrophierten Problembewußtseins (bis hin zur »Überreflexion«); und nicht die Gedrängtheit der Hirten und Lehrer, in der Not der Zeit eben das »Not-Wendende« sagen zu müssen, möglichst kurz und bündig sagen zu müssen, und dies unter Zuhilfenahme des Rates der Theologen. Dies geht dann schon auf Kosten der Übersichtlichkeit; hinzu kommen Vorlieben von Theologen, Vorlieben auch mit Tendenz. Man denke in diesem Zusammenhang daran, daß das Quaestio-disputata-Bändchen »Episkopat und Primat« der Konzilsperiti *Karl Rahner* und *Joseph Ratzinger* unmittelbar vor den konziliären Diskussionen verfaßt wurde (nämlich 1961).

Damit ist erneut das Stichwort geliefert für jenen Gegenstandsbereich, der in der Nachkonzilszeit, und vielleicht mehr in der früheren als der späteren, den Stoff für zahlreiche Kontroversen, eben auch mit den »Traditionalisten«, bot: Kollegialität. Es läßt sich meines Erachtens daran exemplarisch illustrieren, wie eine eingehendere, differenzierende lehramtliche Umschreibung eines Sachverhaltes verunsichern konnte: schon deshalb, da damit in der Tat *komplementäre* Aspekte zur Sprache kamen, die nach »Pastor aeternus« des Ersten Vatikanums in der allgemeinen Lehrverkündigung höchstens randseitig vorkamen, ohne daß deshalb von einer Neuerung die Rede sein könnte, die mit der ererbten bzw. auf Vatikanum I definierten Lehre vom Primat konfligiert beziehungsweise nur gewaltsam oder gar nur postulatorisch damit in Einklang gebracht ist.

Was nämlich nur wenigen der theologisch Allgemein gebildeten bekannt ist: Die konziliäre Lehrdarlegung zur Kollegialität hat ein neuscholastisches Präludium. Mit den damaligen Absichten der Konzilstheologen mag es so eine Sache sein; bis dahin, daß man erwogen haben mag, mit der Kollegialität ein trojanisches Pferd einzuschleusen dahingehend, daß man postkonziliär daran ginge, durch das Urgieren einer einseitigen Interpretation den Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes mehr oder minder zu enervieren. Von einer *Erfindung* modernistischer Theologen jedoch kann keine Rede sein. So behauptet *Roberto de Mattei* in »Das Zweite Vatikanische Konzil«⁴: »Den Neologismus ›Kollegialität‹ hatte 1951 P. Congar in der Zeitschrift von Chevetogne als Übersetzung des russischen Terminus ›sobornost‹ geprägt. Er wollte damit anzeigen, dass den Bischöfen, die die verschiedenen Diözesen in der Welt leiteten, in ihrer Gesamtheit eine Leitungsgewalt zukomme, als ›Kollegium‹, das das Apostelkollegium der Zwölf beerbt habe.« Ich muß gestehen: Was es mit Congars angeblicher Referenz auf besagten russischen Terminus auf sich hat, habe ich nicht nachgeprüft. Nur Tatsache ist: Während »Kollegialität« (»collegialitas«) im Konzilstext (von »Lumen gentium«

4 2011, Seite 378 der deutschen Ausgabe.

= LG) ohnedies nicht auftritt⁵, so gehört »collegium«, und zwar auch als »Apostelkollegium« etc., sehr wohl zum neuscholastischen Sprachschatz. Und mit die markanteste Wortmeldung aus der Neuscholastik, die mir diesbezüglich bekannt ist, ist diejenige des Kardinals *Louis Billot SJ*, jenes seinerzeit berühmten Dogmatikers und brillanten thomistischen Systematikers, der überdies den Ruf eines prononcierten Antimodernisten hat. Denn er nimmt die Lehre des Konzils von der »Kollegialität« zumindest insofern vorweg, als er das ganze Kollegium der Apostel bzw. (in Nachfolge davon) der Bischöfe benennt als (Mit-)Träger der auf es hin ausgeweiteten höchsten Gewalt in der Kirche, die mithin nur in Gemeinschaft mit dem Haupt dieses Kollegiums, dem heiligen Petrus oder dem römischen Pontifex, besessen bzw. ausgeübt werden kann.⁶ Wörtlich führt Billot dazu aus:

»Dennoch, um jene Einheit zu empfehlen – von welcher Er [scil. Christus] beim letzten Mahle, für die Apostel betend, sagte: ›auf daß sie eins sind wie auch Wir, auf daß sie in Uns eins sind, auf daß sie zu einem vollendet sind‹ –, verfügte Christus in beständiger und immerwährender Einsetzung, daß das **apostolische Kollegium** [**collegium apostolicum**], insofern es dem [Apostel-]Fürsten Petrus geeint ist, mit-teilhaftig [**consors**] wäre der höchsten Vollmacht. Von daher ist die Monarchie der Kirche eine Monarchie eigener Art [**sui generis**], welche, wenngleich sie den vollen und keineswegs geminderten Charakter des Monarchenrechtes [/ der monarchischen Rechtsordnung] durch alles hindurch beibehält, dennoch überdies die Regierung der Partikularbischöfe so [mit sich] verbunden hat, daß sie auch zur einzelnen Ausübung der höchsten Autorität die mit dem Haupt zusammenhängende Bischofskörperschaft [**episcopale corpus**] zuläßt.«⁷

Es gibt also Billots These zufolge eine Mitinhaberschaft jener höchsten Gewalt, die schon in Petrus allein ist⁸, seitens des »apostolische Kollegiums«, und zwar insofern es dem »Fürsten Petrus« geeint ist, eine Mitinhaberschaft, die – was entscheidend ist – auf Christi Einsetzung beruht und somit göttlichen Rechtes ist! Zu dieser kollegial ausgeweiteten Trägerschaft der höchsten Gewalt bzw. der kollegialen Ausübungsweise dieser höchsten Gewalt als einer bleibenden, in den *Bischöfen* fortlebenden Institution sagt nun Billot:

»Nun aber ist es kaum nötig zu beweisen, daß jene Einsetzung [**institutio**], die im apostolischen Kollegium ihren Anfang nahm, bis zum Ende [der Zeiten] im Episkopat immerdar fortgesetzt [**perpetuari**] werden mußte. Und fürwahr betreffen die angeführten Zeugnisse des Evangeliums zweifelsohne die immerdauernde und fortwährende Verfassung der Kirche. Darüber hinaus gibt es nichts Expliziteres im katholischen Glauben von Anfang an als

5 Habe es eigens über Suchfunktion geprüft.

6 De Ecclesia Christi thesis 27: De Ecclesia Christi tom. III, Rom 1900, 91-95. Zitate werden geboten in Gestalt von meinerseits verantworteten Übersetzungen.

7 Ibid., 91.

8 Also: in Petrus für sich genommen; nicht: »die allein [= exklusiv] in Petrus ist«!

das Dogma von der höchsten Autorität des Gesamtepiskopates, sei er zum ökumenischen Konzil geeint, sei er auch durch den ganzen Erdkreis hindurch versprengt.«⁹

Nachfolgend ist dann noch ausdrücklich von der »kollegialen Autorität aller Bischöfe, die an Petrus dem Haupt hängen« sowie vom »ökumenischen Kollegium der Bischöfe« die Rede.¹⁰ Christus hat also in der Einsetzung des apostolischen Kollegiums als Mitträger der höchsten Vollmacht eine Struktur verfügt, die für die Verfassung der Kirche immerwährende Bedeutung hat: es gibt mithin eine solche Mitträgerschaft der höchsten Gewalt seitens des Bischofskollegiums in der Kirche, die göttlichen Rechtes ist. Und wohl mit Blick auf die Bedeutung der Ökumenischen Konzilien als Garanten der Glaubensregel weiß Billot bezeichnenderweise diese höchste Gewalt qua vom Gesamtepiskopat (mit-)getragene als jenes Dogma, in Vergleich mit welchem es kaum ein expliziteres gibt.

Die Konvergenz, um nicht zu sagen: Kongruenz, dieser Lehre mit derjenigen des Konzils ist nicht zu bestreiten: insofern es nämlich geht um die *kollegiale* Ausgeweitetheit der Trägerschaft jener *höchsten* Gewalt, die der Römische Pontifex als Nachfolger des Heiligen Petrus schon für sich alleine besitzt, auf die Mitbischöfe als Apostelnachfolger, und dies als ein Sachverhalt, der auf göttlicher Einsetzung beruht, also *göttlichen Rechts* ist. – *Diskongruenzen*, zumindest in der begrifflichen Fassung und Akzentuierung, sollen nicht verschwiegen werden: Billot beschreibt die kollegiale (Mit-)Inhaberschaft der höchsten Gewalt ganz entschieden Petrus- bzw. Papst-zentriert (»Quelle und Titel der höchsten Autorität des ganzen Kreises«¹¹ etc.).¹² In diesem Kontext beschreibt er das mit höchster Vollmacht ausgestattete Kollegium als die Gesamtheit der Bischöfe, *insofern* sie an den Papst herangenommen ist zur Einheit eines einzigen Handelnden; und wie es scheint: *aktuell* Handelnden.¹³ Mit anderen Worten bedeutet letzteres: *Dann* und nur dann, *wenn* der Papst die Gesamtheit der Bischöfe zu *konkreten einzelnen* Entscheidungen etc. heranzieht, hat sie kollegiale höchste Gewalt. Das Konzil unterscheidet demgegenüber zwischen der (immer schon gegebenen) Gewalt des Kollegiums (zu dem nur gehört, wer hierarchische Gemeinschaft mit dem Papst hat) und der ohne das Haupt nicht möglichen *Ausübung* dieser Gewalt. Trotzdem sehe ich hier keinen wirklich substantiellen Unterschied (wobei die Beschreibung des Konzils exakter sein dürfte): Billot spricht eben von der »expedierten« kollegialen Vollmacht bzw. »der Vollmacht für den Fall, daß«, die an sich jedoch auch ihmzufolge immer schon gegeben sein

9 Ibid. §2, p. 94.

10 Ibid. – Damit ist noch einmal am Wortlaut dokumentiert, daß der Name »Kollegium« bzw. »kollegial« bei Billot keine apostolische Prerogative ist.

11 Ibid. §1, p. 92.

12 Ibid., 92sq.; ebenso: qu. 16 §3 (loc. cit., 228-230).

13 Thesis 27 §1: loc. cit., 92sq.; qu. 16 §3: loc. cit., 229sq.

muß: Denn, wenn, wie Billot ausdrücklich feststellt (vgl. Zitat), das mit Petrus bzw. dem Papst geeinte Kollegium die höchste Gewalt aufgrund der entsprechenden Einsetzung Christi hat beziehungsweise Christus selbst die Ausübung der höchsten Gewalt (über Petrus-Papst hinaus) eben auch dem Kollegium zugeschrieben hat¹⁴: was besagt dies anderes als eine »Habilitierung« durch Christus »für den Fall, daß, mithin eine Bevollmächtigung aller Glieder der Bischofskörperschaft für eben solchen Fall, die nicht auf eine Delegation (seitens des Papstes) zu reduzieren ist? – Im Gegenzug meine ich, daß sich die Konzilsaussagen, zumindest sachlogisch genommen, ungleich besser so lesen, daß die zwar göttlich-rechtliche Mit-Trägerschaft der höchsten Gewalt seitens der Gesamtheit der Bischöfe, die mit dem Papst hierarchische Gemeinschaft haben, als eine Art *Überfließen*, »pleromatische Ausweitung« vom Römischen Pontifex, dem Haupt des Kollegiums, her genommen wird, jenem Pontifex, der die höchste und volle Gewalt schon für sich, unabhängig vom Gesamtepiskopat innehat.¹⁵ Diese »pleromatische Deutung« trifft meines Erachtens denn auch um so mehr zu mit Blick auf die Erläuternde Vorbemerkung, die mit dem eigentlichen Text der Konstitution eine volle harmonische Einheit bildet, ohne daß man irgendwelche Nahtstellen zwischen zu interpretierendem Text und »geraderückender Interpretation« feststellen müßte.

Natürlich hat so ein Verständnis von Kollegialität nichts mit dem zentrifugalen bis heterodoxen Kollegialismus zu tun, wie er sich faktisch weithin eingestellt hat; im Gegenzug stünde freilich eine Neurezeption der Hierarchologie des Konzils von Grund auf an. Und just hier haben wir ein glänzendes Beispiel dafür, wie eine sachlich an sich anstehende umfassendere und daher komplexere Deskription eines Sachverhaltes – in diesem Fall: der höchsten Autorität in der Kirche und ihres Trägers (eine Thematik, die sich nun einmal nicht auf den Primat beschränkt) – durch Interessen, Ideologien etc. in den Sog einseitiger, tendenziöser Auslegung gerät, ohne daß dies in der Sache begründet wäre.

Was ich an Billot demonstriert habe, läßt sich – teils nicht in derselben Ausdrücklichkeit, teils mit Abstrichen – bei anderen neuscholastischen Autoren belegen: Schrader, Franzelin, Pesch wären hier zu nennen. – Von daher muß *De Mattei*, wenn er (unterschwellig jedenfalls) gegen den Auxiliarbischof *Luigi Bettazzi* polemisiert, da dieser den Gegnern der Kollegialität nachzuweisen suchte, sie stünde in Wahrheit »in Kontinuität mit der theologischen Tradition des 18. und 19. Jh.«¹⁶, entgegengehalten werden: Nachweislich war bei einigen der neuscholastischen Autoren die

14 Thesis 27 §1: loc. cit., 91-93.

15 Scholastisch gesprochen: Daß, mit Blick auf die göttlich verfügte Kirchenverfassung, sowohl dem Papst allein als auch der ihm geeinten Gesamtheit der Bischöfe die höchste Gewalt *per se* eigen ist, heißt längst nicht, daß sie der Körperschaft der Bischöfe auch *per se primo* eigen ist.

16 Loc. cit., 381sq.

Kollegialitätslehre des Konzils ganz oder teilweise, ausdrücklich oder mehr implizit vorweggenommen.¹⁷

Es ließen sich noch andere Beispiele für komplexere Sachverhaltsdeskriptionen durch das konziliäre Lehramt benennen, denen ein gewisses Potential der Anstößigkeit innewohnt, die sich jedoch auf theologische Vorarbeit bis in die Zeit der Neuscholastik (wenigstens) berufen können: Die nach Weisen differenzierende Beschreibung der Zugehörigkeit zur Kirche oder Hingeordnetheit auf sie in LG 13 Ende bis LG 16 hat ein Vorbild nicht nur zum Beispiel bei Michael Schmaus, sondern wiederum schon in der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts. Und zwar gerade, was die Stellung der getauften Nichtkatholiken angeht, von denen es unter LG 15 heißt, die Kirche wisse sich mit ihnen auf verschiedene Titel hin [/ unter verschiedenen Rücksichten] verbunden. So lehrte schon Kardinal *Johann Baptist Franzelin* von den bloß materiellen Häretikern, daß sie durch wahren Glauben und den Taufcharakter Glieder der Kirche seien, allerdings »im inneren Forum und nach dem Urteil Gottes« (nicht: nach dem äußeren und im Urteil der Kirche). Franzelin spricht von der Zugehörigkeit zur Kirche »gemäß etwas

17 Mit ein Hintergrund für die Ausführungen von Billot (und anderen) scheint die *Relatio* des Bischofs *F.M. Zinelli* auf der 83. Generalkongregation des Ersten Vatikanums vom 5. Juli 1870 zu sein (Mansi 52, 1109/10): demnach ist die Gesamtheit der Apostel bzw. Bischöfe, insofern sie mit ihrem Haupt (= Petrus bzw. Papst) verbunden ist bzw. sind, ebenso Inhaber der höchsten und vollen Gewalt, und zwar aufgrund der Worte Christi (Mt 18,18 etc.). – Und ein entsprechender lehramtlicher Niederschlag deutet sich gar in der Enzyklika »Satis cognitum« von Papst Leo XIII. aus dem Jahre 1896 an (vgl. DS 3300sqq.): In dieser Enzyklika urgiert der Papst nachdrücklich die Bedeutung des päpstlichen Primates als Angelpunkt der Einheit (vgl. DS 3306sqq.). Er stellt heraus, daß die Vollmacht der zur göttlich-rechtlichen Verfassung der Kirche gehörenden Bischöfe als Apostelnachfolger über ihre Teilkirchen an der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Papst festgemacht ist, um ebenso darauf zu bestehen, daß der Universalprimat in seiner Gewaltenfülle sich auch auf die *Gesamtheit* der Bischöfe erstreckt. Und ganz sicher ist es dabei weniger auf der Linie der Terminologie des Zweiten Vatikanums, wenn Papst Leo von der »Vollmacht gegenüber dem *Kollegium* der Bischöfe selbst« spricht (insofern Vat. II das Kollegium von vornherein in Blick nimmt in seiner Funktion, *in Verbindung mit seinem Haupt* Träger der höchsten Vollmacht zu sein). Bemerkenswert jedoch, wenn er – im Rahmen des Zugeständnisses, daß nach dem Zeugnis der Schrift wie Petrus allein die Schlüssel gegeben sind, so auch allen anderen Elfen zusammen mit Petrus die Binde- und Lösegewalt – (etwas rhetorisch) darauf hinweist, daß nirgendwo bezeugt sei, woher die Apostel die *Höchstgewalt* (»summam potestatem«) *ohne* oder *gegen Petrus hätten*. Dies liest sich nun aber eher so, als sei die – von Christus verliehene! – Binde- und Lösegewalt (v.a. nach Mt 18,18) eben bis hin zur Höchstgewalt zu nehmen (wie eben in Zinellis besagter *Relatio* [Mansi 52, 1109] und eben auch bei Billot [Ibd. §1: loc. cit., 91. – Entsprechend LG 22] zu lesen), welche Höchstgewalt freilich nur mit und unter dem Papst ausgeübt werden kann, worauf bei Papst Leo denn auch aller Nachdruck liegt. In bezug auf die Bischöfe als Apostelnachfolger weist dies deutlich in Richtung der göttlich-rechtlichen Mitinhaberschaft der höchsten Gewalt seitens der Bischöfe, insofern diese kollegial mit und unter dem Apostelfürsten und seinen Nachfolgern auszuüben ist, und zwar nach jener unterschieden Papst- bzw. Petrus-zentrierten Deskription, wie wir sie von Billot her kennen.

und aufgrund eines Teilmomentes«¹⁸, im Unterschied zu einer solchen »einfachhin und ganz-weise«^{19,20} Zu letzterem beachte man die Rede vom »*plene incorporari*« in LG 14. Freilich kann von einer Deckung der Zugänge bei Franzelin und unter LG 13Endesqq. nicht die Rede sein: jedoch zeigt sich, daß die Staffelung im Aufbau von LG 13Ende bis LG 16 keineswegs vom Himmel gefallen, keine bloße Erfindung modernistischer Neuerungssucht war. Allerdings soll nicht übergangen werden, daß der Verzicht auf die Abgrenzung »simpliciter« versus »secundum quid«, wie er bei Franzelin zu finden ist, einen gewissen Verlust an deskriptiver Trennschärfe bedeutet. Und darin schon mag man jenes Gefälle erkennen, dem zwar (deshalb allein) noch nicht doktrinale Verfälschung anzulasten ist, das jedoch jene Akzentuierung mit sich führt oder wenigstens insinuiert, welche Rezeption, Auswirkung und Diskurs nach dem Konzil beeinflusst und bestimmt, ja belastet hat: Was uns mit »denen da draußen« verbindet, verbindet in deren sicherlich (gerade auch qualitativ) unterschiedlicher Distanz und Nähe zur Kirche, erscheint ungleich stärker konturiert als jene abtrennenden Momente, die uns zu »all diesen anderen« in ein grundsätzlich konfrontatives Gegenüber treten lassen.

Zum zweiten Faktor

Damit bin ich bei dem zweiten der oben genannten Gründe für den Verdacht eines Bruches o.ä. angekommen: *Akzentverlagerungen*, die etwas *Paradigmatisches* haben, um von daher regelrecht irritieren zu müssen, wenn man die bis dato herrschende Lehrpraxis zum Vergleich heranzieht. Davon betroffen sind vor allem die Verlautbarungen, die mit »unserem« (also der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder) Verhältnis zu denen »draußen« zu tun haben: teils betrifft dies schon die Kirchenkonstitution, vor allem aber das Ökumenismusdekret »Unitatis reintegratio« (UR) sowie die Erklärung »Nostra aetate«. Wenn auch »Dignitatis humanae« (DH) mit seiner »Kehrtwende« in Sachen natürlicher bzw. angeborener Freiheitsrechte (expliziert für das Feld der Religion) den griffigsten Anlaß für Anfragen oder die eindeutigste Angriffsfläche bietet (und streng sachlich genommen, erst einmal, was die *methodische* Vertretbarkeit angeht): das Kernproblem in puncto »Anstößigkeit der konziliären Innovationen« sehe ich in dieser zweiten Gruppe von Verlautbarungen beziehungsweise Aussagen gelegen.

Einmal abgesehen, in genau welchem Ausmaß der Glaube des katholischen Christen an den Geistbeistand (auch diesseits von Dogmatisierungen bzw. endgültigem Sprechen) solches überhaupt zuläßt: soweit ich die Texte überblicke, sind *ausgesprochene doktrinale Irrtümer* hier nicht auszumachen. Allerdings finden sich schon Aussagen, die

18 »Secundum quid et ex aliqua parte«.

19 »Simpliciter et ex integro«.

20 De Ecclesia Christi, Rom 1887, thesis 23 (402sq.), praes. 402, 404sq.

man zwar salvieren kann, jedoch meines Erachtens zu Recht im Verdacht stehen, *dem urgierten Wortlaut* nach schwer bis gar nicht zu halten zu sein. Dies ist zum Beispiel der Fall bei der von traditionalistischer Seite wiederholt inkriminierten Aussage, der Heilige Geist habe die nichtkatholischen Kommunitäten als Heilmittel gebraucht (UR 3): Sachlich handelt es sich hier um *Per-accidens-Präsenzen* der *einen* Kirche mit *ihrer* Heilsmittlerschaft (was ja sinngemäß der *ganze* Satz auch besagt!), welche Kirche nämlich mit ihrer Heilsmittlerschaft »secundum quid« auch noch dorthinein ragt, wo man »einfachhin« (»simpliciter«) außerhalb der Kirche steht; von daher aber verbietet es sich zumindest, diese Kommunitäten selber »simpliciter« (sprich: ohne präzisierende Einschränkung) als Heilmittel zu bezeichnen (mag diese Mittlerschaft sich noch so sehr von der einen, wahren Kirche, der katholischen, herleiten); und schon gar nicht geht es an, hier den Plural zu verwenden (wo es doch nur *eine* Heilsmittlerschaft der *einen* Kirche, und zwar auch in allen ihren Teilkirchen, gibt).

Ist also der Lehrbestand *an ihm selber genommen* beziehungsweise sind die *einzelnen Aussagen* nach seiner oder ihrer sachlichen resp. doktrinen Richtigkeit zu rechtfertigen beziehungsweise wenigstens zu salvieren: die Gesamtkonzeption, die Tendenz etc., die für »Unitatis redintegratio« auszumachen ist, wirft gleichwohl Fragen auf:

So ist – einerseits – der katholische »Absolutheitsanspruch« (allein wahre Kirche Christi, außerhalb welcher kein Heil ist) durchaus gewahrt: In der Beschreibung der Prinzipien, unter denen die katholische Kirche allein in die Ökumenische Bewegung eintreten kann (UR I), wird – bei sorgfältiger Beachtung von Text und Kontext sowie der Sachlogik – sehr wohl folgendes klar: 1.) Zwischen der »Kirche Christi« und der katholischen Kirche steht das Gleichheitszeichen (entsprechend ist das »subsistit in« zu bewerten wie das Oszillieren zwischen »ecclesia Christi etc.« und »ecclesia catholica«): UR I passim, bes. art. 3 (»per solam catholicam Christi ecclesiam«). 2.) Diese einzige Kirche = katholische Kirche ist die *Referenzgröße* der Einigungsbemühung: die nichtkatholischen getauften Christgläubigen stehen in einer gewissen, jedoch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit ihr, welche vollkommene Gemeinschaft (wieder) herzustellen ist. So entnehmbar aus UR 3; UR 4: das Ziel ist jene Einheit der einzigen Kirche Christi, welche Einheit unverlierbar »in« der katholischen Kirche »subsistiert«. Man beachte auch UR 3: Alle, die schon irgendwie zum Volk Gottes gehören, müssen (einzeln und eo ipso korporativ) dem Leib Christi voll eingegliedert werden, jenem Leib Christi, zu dessen Konstitution nämlich allein dem Apostelkollegium mit dem Petrus an der Spitze alle Güter des Neuen Bundes anvertraut sind. – Wörtlich heißt es in UR 3:

»Dennoch genießen die von uns getrennten Brüder, seien sie einzeln genommen, seien es ihre Gemeinschaften und Kirchen, nicht jene Einheit, die Jesus Christus all denen schenken wollte, welche er zu einem Leib und zur Neuheit des Lebens wiedergeboren und [gemeinsam] lebendig gemacht hat, und welche [scil. Einheit] die Heiligen Schriften und die ehrwürdige Überlieferung der Kirche bekennen. Allein durch die katholische Kirche Christi nämlich, welche das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man in Kontakt mit der

ganzen Fülle der Heilmittel kommen. Allein dem Apostolischen Kollegium nämlich, dem Petrus vorsteht, hat, wie wir glauben, der Herr alle Güter des Neuen Bundes anvertraut zur Erbauung [/ zum ›Konstituieren‹] des einen Leibes Christi auf Erden, dem alle voll eingliedert werden müssen, die zum Volk Gottes schon in irgendeiner Weise gehören.«

Andererseits: Bei näherem Hinsehen fällt auf, daß im ganzen Dekret die Feststellung, Ziel der Reunionsbemühung sei die Wiedereingliederung in die volle Gemeinschaft mit der *katholischen* Kirche, sozusagen ohne *direkte Ausdrücklichkeit* auskommen muß (»schwarz auf weiß« steht es nicht da); wenn diese Ausdrücklichkeit nicht bewußt umgangen ist. Besagtes Ziel wird eben nur sinngemäß benannt: wie gesagt, (mehr oder minder deutlich) erhebbar aus der sachgemäßen Beachtung von Text und Kontext sowie der Sachlogik. Ich jedenfalls gewinne den Eindruck: Wenngleich es untunlich und einer sachlich-stringenten Lektüre zuwider erscheint; der bloße Wortlaut läßt zu, daß man sich (ohne direkten Verrat an der Formulierung) »zur Not« immer noch auf eine andere Sicht verlegen kann: Ziel wäre demnach ein »größeres Ganzes«, das jedoch jetzt schon in der katholischen Kirche seine »Vorwegnahme« hat, insofern diese katholische Kirche allein *alle institutionellen Elemente* der Kirche und ihrer Einheit kennt, die Christus für seine Kirche vorgesehen hat (um mithin »interimistisch« die fortwährende Realisierung des Stiftungswillens Christi zu garantieren). Und die Interpretation von *Werner Becker* im Kommentar zur offiziellen deutschen Ausgabe²¹ geht genau in diese Richtung. – In meinen Augen ist diese fehlende Durchschlagskraft in der Lehrdarlegung des Konzils (zuungunsten der Eindeutigkeit in der Textfassung) keineswegs unbedenklich.

Eine weitere Beobachtung: Der oben zitierte Passus aus UR 3 gemahnt recht deutlich an eine einschlägige Passage aus »*Mystici corporis*« (DS 3821; cf. 3870): Dort werden die Nichtkatholiken dazu eingeladen, der katholischen Einheit beizutreten, um darin jener himmlischen Gaben teilhaftig zu sein, die sie außerhalb nicht haben, *um von daher einer Heilsgefährdung ausgesetzt zu sein*. Mit seinem Hinweis nun auf die Fülle der Heilmittel allein in der katholischen Kirche deutet das Konzil diese Heilsgefährdung zwar an, verzichtet aber auf deren ausdrückliche Benennung.

Ähnlich wie Pius XII. schon *Pius IX.* (DS 2997-2999), im Rahmen seines Aufrufes an die Nichtkatholiken, wieder zur katholischen Kirche beizutreten in Anbetracht des bald zusammenkommenden (ersten) vatikanischen Konzils. Auf seine Weise der letzte prominentere Versuch, auch auf korporativer Ebene etwas für die Reunion der Nichtkatholiken zu tun. Freilich auf diplomatischer Ebene kein sehr geschickter. – Und in diesem Sinne bleibt zu würdigen, daß das Zweite Vatikanische Konzil sich diesem Bemühen auf korporativer Ebene nachhaltiger zugewandt hat. Letzteres jedoch mit erheblichen Hypotheken: Die Eindeutigkeit der Benennung der Zielbestimmung zugunsten der Einheit der katholischen Kirche als *der* Kirche Christi erleidet, wie gesagt, gewisse

21 LThK² 13 (1967), 11-126.

Einbußen; dieser »diplomatische Takt« erscheint dadurch verstärkt, daß die diesbezüglich entscheidenden Aussagen in Nebensätze verbannt sind. Dem korrespondiert, daß die nichtkatholischen Kommunitäten in ihrem ekklesialen Charakter (qua »Per-accidens-Präsenzen« von Christi Kirche) erheblich aufgewertet, positiv beschrieben sind, im Gegenzug das Moment der Heilsgefährdung außerhalb der katholischen Kirche, wie gesagt, erheblich unterakzentuiert ist. In diesem Gefälle liegt schließlich die stark herausgestrichene Perspektive der Bereicherung der katholischen Kirche durch die eventuelle volle Gemeinschaft der nichtkatholischen Kommunitäten mit ihr, im Sinne einer volleren Ausprägung der Katholizität etc. (UR 4).

Diese *nivellierenden* Tendenzen finden schließlich darin ihre Abrundung, daß das Konzil damit beginnt, die katholischen Prinzipien der Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung zu umschreiben, *nachdem* es eingangs (art. 1) diese *neutral* beschrieben hat als Bemühen um die Einigung der Christen in jener Einheit der einzigen Kirche Christi, die (mehr oder minder) jede christliche Kommunität eben doch bei sich vollgültig verwirklicht sieht. Und diese Linie hält sich insofern durch, als sich der Tenor »taktvoller Zurücknahme« des eigenen Anspruches durch das ganze Dekret hinweg durchhält. »Nivellierend«: Der Wahrung des *konfrontativen Gegenübers* der einzig wahren Kirche zu allen (noch so gutwilligen) Christen und ihren Kommunitäten, auf das das Lehramt bis dato (zumal unter den »Pius-Päpsten«) so eindringlich verpflichtete, entspricht dies kaum. Es widerspricht ihm nicht; aber das »Strickmuster« ist ein anderes.

Blickt man nun auf das von der Vorbereitungskommission erarbeitete »De-Ecclesia«-Schema²², und zwar im elften Kapitel, dem Ökumenismus-Kapitel²³; ebenso auf das Schema des mit Blick auf die getrennten Orientalen entworfenen Dekretes »De unitate ecclesiae«²⁴: dann stellt man alsbald fest, daß in diesen von der Mehrheit für ungenügend befundenen (Teil-)Schemata die benannten Desiderate eingelöst beziehungsweise die angemahnten Defizite von vornherein umgangen sind (selbst wenn man, aus heutiger Sicht, vielleicht an der einen oder anderen Stelle noch etwas mehr Trennschärfe am Werk sehen wollte). Von vornherein ist klar: Das Ziel der Reunionsbewegungen und -bemühungen, so sie legitim sind und von Gottes Geist kommen, ist die Einheit der Christen in der einen Kirche Christi, die mit der katholischen unter dem Papst als sichtbarem Haupt gleichzusetzen ist. Der Ansatzpunkt ist nicht der ökumenische Diskurs, in den die katholische Kirche auf ihre Weise und mit ihren Prinzipien eintritt, sondern die Vorgabe der einen = katholischen Kirche mit ihrer bereits bestehenden Einheit, auf die hin die geist-bewirkten Reunionsbestrebungen der Christen außerhalb immer schon, und sei es unbewußt, unterwegs sind, so daß sie von den Katholiken auf dieses

22 Hgg. in: Schemata Constitutionum et Decretorum. Series 2, Rom (Vatikan) 1962.

23 Loc. cit., 80-90.

24 Ibid. Series 1, Rom 1962, 251-268.

Ziel hin aufzugreifen sind. – Ich glaube, es ist kaum übertrieben, in dieser Divergenz der Ansätze zwischen den ursprünglichen Schemata und dem verabschiedeten Dekret einen Beweis zu sehen, daß in puncto *Akzentsetzung* eine nahtlose Kontinuität mit den vorkonziliären Päpsten von der Mehrheit gerade nicht gewollt war. Man wollte nicht mit den unaufgebbaren, verbindlichen dogmatischen Vorgaben brechen, die denn auch sehr wohl im Dekret wiederzufinden sind; aber man wollte einen *methodischen* Paradigmenwechsel, und zwar von Gewicht, zu dessen Hypotheken gehört, daß das von mir so genannte »konfrontative Gegenüber«, in dem sich die katholische Kirche vom Glauben her weiß und zu halten hat, im Pragma des ökumenischen Kommerziums weithin unkenntlich wird. Bezeichnend: Ausdrücklich warnt das Ökumenismuskapitel im Kirchenschema unter Artikel 53²⁵ vor dem »Indifferentismus« und dem »Interkonfessionalismus« als den Gefahren der, insgesamt gewürdigten, ökumenischen Bewegung. Im verabschiedeten Dekret gibt es ein bescheidenes Pendant unter Artikel 9 und 11: aber längst nicht mit derselben Nachdrücklichkeit, und die besagten Worte fehlen, die die faktisch eingetretene Situation so treffend markieren.

Zum dritten Faktor

In puncto *Religionsfreiheit* liegt tatsächlich eine Diskontinuität vor, wie auch von Papst Benedikt XVI. in seiner berühmten Vorweihnachtsansprache von 2005 zugegeben im Sinne eines »Zusammenspiels von Kontinuität und Diskontinuität«. In der Tat stehen sich im entscheidenden Punkt zwei konträre Lehren gegenüber: [knapp auf den Punkt gebracht] das in der Würde der Person begründete bzw. natürliche Recht auf Immunität von physischer und moralischer Gewalt, zumal von staatlicher Seite, für den, zumal öffentlichen, Widerspruch (in Lehre und Kult etc.) zum katholischen Glauben – die Verneinung dieses Rechtes (bei der Möglichkeit einer bloßen Duldung). Ersteres ist die Lehre von »Dignitatis humanae« (DH), letzteres hingegen die konstante Lehre über mehrere Jahrhunderte hinweg (wohl mehr als ein Jahrtausend lang nach Lehre und Praxis der Kirche und ihres Lehr- und Hirtenamtes greifbar).

Einen *Traditions*-Bruch in jenem engeren oder engsten Sinne zu behaupten, wonach die Kirche – sozusagen mittels der moralischen Gesamtheit des Lehrkörpers auf einer allgemeinen Kirchenversammlung, mit dem Papst an der Spitze – darin dem Glaubensgut untreu geworden wäre, geht nach meiner Überzeugung aus ekklesiologischen Gründen a limine nicht an. Und dies bedeutet zumindest, daß hierbei nicht eindeutig dem widersprochen wurde, was »de fide *divina*« ist (= als solches feststeht, das im Glaubensgut enthalten ist); und es liegt nahe, auch einen (eindeutigen) Widerspruch zu dem, was

25 Loc. cit. (Series 2), 82/83.

»de fide *ecclesiastica*« feststeht, auszuschließen (= zu dem, was anzunehmen ist aufgrund der göttlich legitimierten Autorität der Kirche, die sich endgültig für die Richtigkeit verbürgt²⁶); dies vor dem Hintergrund, daß die Treue zum kirchlichen Glauben von derjenigen zum göttlichen Glauben untrennbar ist. – Den intrikaten Detailfragen habe ich mich (zum Teil) schon in diversen anderen (Internet-)Wortmeldungen gewidmet. Platzgründe und die Wahrung einer gewissen Übersichtlichkeit versagen es mir, hier die hochkomplexe Materie einigermaßen zufriedenstellend aufzurollen. Überdies ist das Problem bekannt und in vielerlei Publikationen eingehend diskutiert.²⁷

26 Auch in Bereichen, die nicht selbst zum »depositum fidei« gehören, damit jedoch kohären.

27 Einen guten Überblick bietet: *E. Schockenhoff*: Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil (hgg. von *J.H. Tüch*), Freiburg 2012, 601-642, bes. 623-635.

**»Aber inzwischen haben wir gelernt,
zwischen göttlicher und rein kirchlicher Tradition zu unterscheiden« –
Trifft das auch für Pater Recktenwald zu?**

Von Michael Weigl

Pater Recktenwald hat sich in seinem Vortrag »Tradition und Lehramt«¹, einmal mehr bemüht, den Vertretern und praktizierenden Gläubigen der Priesterbruderschaft St. Pius X. aufzuzeigen, wie anmaßend und unqualifiziert sie urteilen und sich entsprechend benehmen.

Der als Überschrift zitierte Satz² läßt Kenner P. Recktenwalds aufhorchen, denn im Großen und Ganzen hat er schon *vor* den Bischofsweihen, als Dozent in Zaitzkofen – dem deutschsprachigen Seminar der Piusbruderschaft – tätig, dasselbe geäußert. Inzwischen – also 25 Jahre danach – hat sich seine Einschätzung anscheinend nicht verändert. Doch warum konnte er einen Großteil der Seminaristen und Priester damals nicht überzeugen und wirkt inzwischen auch nicht glaubwürdiger?

Die Ausführungen sowohl zur Tradition als auch zum Lehramt scheinen zunächst formell schlüssig entwickelt, nur fehlt ihnen die Lösung eines entscheidenden Einwands *de facto*, der das Gebäude ziemlich wackelig dastehen läßt. Im Sachverzeichnis des »Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen« (Denzinger-Hünemann) findet man die Rubrik: Beispiele für widerstreitende Lehrentscheidungen H 3 h. Diese Tatsache, »*contra factum non fit argumentum* – gegen Tatsachen kann man nicht argumentieren«, scheint P. Recktenwald zu ignorieren. Hier tauchen nicht nur die Päpste Liberius (352-366), der den Semiarrianismus begünstigte, und Honorius I. (625-638) auf. Leo II. (682-683) hat in seinem Brief »*Regi regum*« letzteren bezüglich seiner Haltung zu den Monotheleten mit dem Anathema belegt, und als einen Mann qualifiziert, der »zuließ, dass die unbefleckte [Kirche] durch unheiligen Verrat befleckt wurde«³. Papst Nikolaus I. (858-867) erklärte Taufen, die mit der Formel »Ich taufe dich im Namen Jesu Christi« gespendet worden waren, für gültig⁴. Dabei berief er sich auf Apg 2,38 und 19,5. Die Entscheidung ist umstritten. Möglicherweise soll in der Apostelgeschichte mit der Taufe »im Namen Jesu (Christi)« der Vorgang dort nur von anderen Taufen, z. B. der Johannestaufe, abgesetzt werden, ohne

1 jüngst auch in der *Una Voce* Korrespondenz (UVK), 1. Quartal 2013, 43. Jahrgang publiziert.

2 *ibid.* 70.

3 DH 563.

4 Antworten »*Ad consulta vestra*« an die Bulgaren, DH 646.

dass eine Spendeformel gemeint wäre. Jesus selbst ordnete in Mt 28,19 jedenfalls die trinitarische Taufformel »N., ich taufe dich im Namen des Vaters ...« an. Und so entschied Papst Eugen IV. (1431-1447), dass nur diese (künftig) gültig sei⁵. Besonderes Interesse verdient die wenig bekannte Bulle »Etsi non dubitemus« Papst Eugen IV. mit der Verurteilung der Basler Interpretation des Konzils von Konstanz, in welcher der Papst in Bezug auf den Primat das »Traditionskriterium« fordert. Damit ist die Tradition ein Maßstab des lebendigen Lehramtes⁶, und alle Dekrete der Kirche sind im Lichte der Tradition zu beurteilen und zu bewerten. Wörtlich heißt es darin: »Dem Dekret muss also eine Interpretation gegeben werden, die entschieden mit dieser katholischen Wahrheit, wie sie seit Anbeginn der katholischen Religion bis auf unsere Zeit hin gepredigt worden ist, in Einklang steht.« Bedeutend ist vor allem die Entscheidung über die Materie des Sakramentes der Priesterweihe. Der schon erwähnte Papst Eugen IV. nannte dafür zu Unrecht die Übergabe der kirchlichen Geräte zum Messopfer als notwendig, entscheidend aber ist die Handauflegung⁷. Dazu gibt es eine Arbeit des vom hl. Pius X. protegierten Kardinals Van Rossum, der in diesem Zusammenhang ganz klar darlegt, dass das ordentliche Lehramt fehlen kann und auf angemessene Weise auch zur Korrektur aufzurufen ist: »Nichtsdestoweniger, wie schon gesagt worden ist, kann es, auf den Punkt gebracht, wenn Gott es so zulässt, geschehen, dass sich in den Dekreten des ordentlichen Lehramtes des Heiligen Stuhles ein Irrtum einschleicht. Daraus folgt aber

5 Conc. Florentinum, »Decretum pro Armenis«, DH 1314.

6 »Da diese Feinde sich aber mit der Autorität des Konstanzer Konzils brüsten, halten wir es für notwendig, auch in diesem Punkt ihre Bosheit aufzudecken. Wir hegen die Zuversicht, dass dies für niemanden zweifelhaft ist: Der Glaube der ganzen Kirche ist nur einer, und er kann und konnte sich niemals ändern. Wenn also das Dekret, das von den Vätern der Obödienz Johannes XXIII. in den Tagen des Konstanzer Schismas erlassen wurde, die Wahrheit enthalten soll, dann muss es mit dem Evangelium, den heiligen Lehren und mit den Konzilien übereinstimmen. Es muss von ihnen her verstanden werden und mit ihnen als seinem festen Fundament verbunden sein. Denn wenn es nicht mit der Sehweise der heiligen Väter und mit den kirchlichen Regeln und Definitionen übereinstimmt, kann die Wahrheit nicht hinter ihm stehen. [...] Dem Dekret muss also eine Interpretation gegeben werden, die entschieden mit dieser katholischen Wahrheit, wie sie seit Anbeginn der katholischen Religion bis auf unsere Zeit hin gepredigt worden ist, in Einklang steht. Wenn sich jemand also zu einer Auslegung verführen lässt, die mit dieser Wahrheit nicht im Einklang steht, wie die Basler in ihrer Gottlosigkeit zu tun trachten, dann muss man jegliche derartige Auffassung als falsch und der katholischen Wahrheit widerstrebend ansehen. Wo ließe sich ein so unbilliger Beurteiler finden, der nicht einsähe, dass alle, die solcherweise gesonnen sind, falsch und irrig denken, wo es doch unabweisbare Wahrheit ist, dass die übereinstimmende Lehre so vieler Väter, welche früher in der Kirche in Ansehen standen, nicht anders als wahr sein kann? Also muss jede Auslegung, welche dem Verständnis der Väter widerspricht, falsch und abwegig sein« (in: Dumeige – Bacht, Geschichte der Ökumenischen Konzilien, Bd. IX, Joseph Gill, Konstanz und Basel-Florenz, Mainz 1967, 430-432).

7 Pius XII., Apostolische Konstitution »Sacramentum ordinis«, 30. November 1947, DH 3858

nichts Unangemessenes. Nicht für die Kirche, die Christus aus sehr weisen Gründen so als ordentliches Lehramt eingesetzt hat und ihr selbst beim endgültigen Urteil, das sie über eine Sache fällt, immerwährend beisteht. Nicht für die Gläubigen, auch wenn sie gebildet sind; denn wenn es auch einmal vorkommen kann, dass man nicht sofort die ganze Wahrheit findet, wird doch die Einsicht und Schärfe des Geistes geübt und zum Ausdruck gebracht, die christlichen Tugenden werden gepflegt, und durch gelehrige Unterwerfung werden unzählige Irrtümer vermieden, in die der menschliche Geist, den eigenen Kräften überlassen, so leicht verfällt. Es ist nicht vernünftig, aus Furcht vor einem möglichen Irrtum maßlose Freiheit zu beanspruchen und durch allzu großes Selbstvertrauen die sichere Gefahr vieler sehr schwerer Irrtümer einzugehen. Wenn man nun deshalb nach Darlegung der treu erfüllten Pflichten nichtsdestoweniger mit Sicherheit findet, dass ein Dekret des ordentlichen Lehramtes der Verbesserung bedarf, ist es völlig erlaubt und sogar lobenswert, mit der geschuldeten Ehrerbietung Argumente für die Gegenposition vorzubringen und von der Kirche demütig die Prüfung des Dekretes zu erwarten.«⁸ Auch Pius IX. (1846-1878) kann angeführt werden. »Die berühmte, von Pius IX. offiziell approbierte Erklärung der deutschen Bischöfe vom Beginn des Jahres 1875, mit der jene klug und mutig auf die Angriffe Bismarcks gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit reagierten, betont zudem explizierend, daß jegliche lehramtliche Äußerung in der Kirche gebunden ist »an den Inhalt der Hl. Schrift und der Überlieferung sowie an die bereits von dem kirchlichen Lehramt gegebenen Lehrentscheidungen (DH 3116)«.»⁹ Schließlich ignoriert P. Recktenwald auch in seiner Anführung des päpstlichen Krönungseides¹⁰, dass dieser sicher nur noch von Papst Johannes XXIII. geleistet wurde; ob sein Nachfolger Paul VI. ihn noch leistete,

8 428. – Nihilominus, uti iam dictum est, absolute loquendo evenire potest, Deo ita permitte, ut in decretis ordinarii magisterii S. Sedis error irrepat. Ex hoc autem nullum sequitur inconueniens. Non pro Ecclesia, quam Christus ob sapientissimas rationes ita ordinarium magisterium instituerit, ipsique in ultimo quod de re ferret iudicio indeficienter adsistat. Non pro fidelibus, etiam doctis; nam licet aliquando accidere possit ut non statim tota inueniatur veritas, scientia tamen ac mentis accumen exercetur ac simulatur, christianae virtutes coluntur, et docili submissione innumeri evitantur errores, in quos mens humana propriis viribus relicta tam facile prolabitur. Rationi consentaneum non est timore possibilis alicuius erroris, vindicare licentiam immoderatam et nimia fidentia in certum periculum multorum ac gravissimorum errorum incurrere.

Quodsi itaque, impletis fideliter officiis expositis, nihilominus cum certitudine inueniatur, decretum aliquod magisterii ordinarii reformatione indigere, licitum omnino atque laudabile est debita cum reverentia, argumenta proferre in contrarium, et ab Ecclesia humiliter expectare decreti recognitionem.”, G.M. Card. Van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis*, Friburgi Brisgoviae, 1914, 174 sq.

9 Heinz-Lothar Barth, *Keine Einheit ohne Wahrheit. Überlegungen zur antichristlichen Ideologie des Ökumenismus*, Stuttgart 1999, 107.

10 UVK, 1. Quartal 2013, 43 Jahrgang, 64.

ist umstritten, die weiteren Päpste jedenfalls nicht mehr. Klar ist jedenfalls, daß es sich dabei nicht um Bagatellen handelt und das sogenannte lebendige Lehramt nicht immer »blindlings trifft«.

Zusammenfassend ergibt sich also der Befund, dass alleine der Gebrauch der Autorität, also des lebendigen Lehramtes, nicht genügt, um eine Lehrmeinung als katholisch abzusichern, sondern auch die inhaltliche Fortsetzung der Tradition und des »Verständnisses der Väter« erforderlich ist. Nichts anderes hat Erzbischof Lefebvre gemeint, als er, damals noch bezüglich Papst Paul VI., sagte: »Man sagt uns: ›Sie richten den Papst!‹ Aber wo ist der Prüfstein der Wahrheit? Exzellenz Benelli hat mir ins Gesicht gesagt: ›Nicht Sie sind es, der die Wahrheit macht.‹ Natürlich bin nicht ich derjenige, der die Wahrheit macht, aber der Papst genausowenig. Unser Herr Jesus Christus ist die Wahrheit, und daher müssen wir uns an das halten, was unser Herr Jesus Christus uns gelehrt hat, an das, was die Kirchenväter und die ganze Kirche uns gelehrt haben, um zu wissen, wo die Wahrheit ist. Nicht ich richte den Heiligen Vater, die Überlieferung richtet ihn«. Wenn man unter diesem Aspekt das Wirken und die Bemühungen Erzbischof Lefebvres und seiner Priesterbruderschaft St. Pius X. betrachtet, ergibt sich ein anderes Bild, als P. Recktenwald es zeichnet. Mgr. Lefebvre hat sich also nicht zum Richter über das Lehramt erhoben, sondern gemäß vom Glauben erleuchtetem Gewissensurteil gehandelt. Das System P. Recktenwalds ist an sich korrekt, nur in der Praxis um eine Nuance zu eng, zu formalistisch, um auf die Wirklichkeit zu passen.

Streitfall Vatikanum II

Ein Strukturwandel: Kirche – Staat – Geschichte

Von Uwe Christian Lay

W. Hoeres zieht in seinem Artikel: »Ohne Jubel. Rückblick nach 50 Jahren«¹ eine bedrückende Bilanz, der man leider – so gern man es auch wollte – kaum widersprechen kann. Der Niedergang der Kirche, der Theologie und der Frömmigkeit ist eine unübersehbare unbestreitbare Tatsache geworden. Kontrovers kann nur noch eine Frage erörtert werden: ist das 2. Vaticanum eine der Ursachen des Niederganges, oder ist der Niedergang unabhängig vom Konzil oder hat der Niedergang trotz des Konzils stattgefunden? Seit dem Konzil geht es bergab, das zeitliche »seit« ist dabei erläuterungsbedürftig. Diese Frage soll nun versucht werden zu beantworten, indem das Reformkonzil eingezeichnet wird in den Strukturwandel der Relation von Kirche zu Staat und Gesellschaft in Folge der Auflösung der sogenannten Konstantinischen Epoche von Kaiser Konstantin bis Kaiser Wilhelm II.

Das Ende einer Ehe- oder das Ende der konstantinischen Epoche

Erzählte ich die Geschichte einer Frau, die nach langjähriger Ehe gegen ihren Willen geschieden würde, jeder hätte Verständnis dafür, daß diese Frau nach einer Phase der Orientierungslosigkeit anfinde, sich neu zu orientieren und daß diese Neuorientierung mehr von der Erfahrung des Verlustes als von einer Aufbruchstimmung zu neuen Ufern geprägt wäre. Oder es schliche sich ein trotziger Selbstbehauptungswille ein als Übermalung der Erfahrung des erlittenen Verlustes, so gerade im Protestantismus.

Die Katholische Kirche stand am Ende des 1. Weltkrieges wie eine geschiedene Frau dar. Das war auch das Schicksal der protestantischen »Kirchen«. Das Thron- und Altar-Bündnis, die Ehe der Kirche mit dem Staat war genichtet worden, nicht durch den Willen der Kirche, nicht durch den des Staates, sondern durch den Geist der Revolution, anhebend mit der französischen und amerikanischen und die nun ihr Werk mit der Beseitigung der letzten christlichen Monarchien, der Deutschlands, Österreichs und Rußlands erfolgreich beendete. Das 2. Vaticanum muß so auch begriffen werden als kirchliche Reaktion auf dies Altarbündnisende: die vom Staate geschiedene Kirche orientiert sich neu. Das Reformkonzil war so mehr eine Reaktion auf diesen Verlust als denn ein euphorischer Neuanfang und die Folgen, die das Konzil zeitigte, erklären

1 Hoeres, W., Ohne Jubel. Rückblick nach 50 Jahren, in: Una Voce, 3/2012.

sich zum Teil aus diesem reaktiven Charakter! Die grundlegende Kontroverse zwischen Lefebvre, den Traditionalisten und der Mehrheit des Konzils war eine über das Wie des Reagierens auf diese Verlusterfahrung. Deshalb kapriziert sich bis jetzt die Kontroverse auf die der Bewertung der Religionsfreiheit und der der Gewissensfreiheit. Denn beides Male geht es dabei um die Frage, inwieweit die Kirche durch und mit dem Staat die wahre Religion durchsetzen und Irrglauben bekämpfen darf und soll.

Und damit sind wir auch schon der Substanz des Thron- und Altarbündnisses ansichtig geworden aus der Perspektive der Kirche. Die Kirche verließ sozusagen ihre Kinderstube, als sie das Bündnis mit Kaiser Konstantin einging, die Konstantinische Epoche eröffnete, die erst mit der Abdankung der letzten christlichen Kaiser nach dem 1. Weltkrieg ihr Ende fand. Es ist eine umstrittene Epoche, es sei en passant an die Kontroverse zwischen Carl Schmitt und Peterson erinnert um die Legitimität der »politischen Theologie« dieser Epoche². Die Idee dieser Epoche: daß die Kirche in Kooperation mit dem Staate das öffentliche wie das private Leben christlich forme. Überspitzt formuliert wurde aus einer quietistischen Tendenz des Ersehens des Einbruches des Reiches Gottes als dem ganz Anderen eine kirchlich-politische Gestaltungsaufgabe der Verchristlichung der Welt. Der Staat solle im Idealfall nicht der wahren Religion gegenüber sich indifferent verhalten. Diese Vorstellung speiste sich einerseits aus dem Alten Testament mit dem Idealbild des frommen Königs und dem antik-römischen Glauben, daß für die Wohlfahrt des sozialen Gemeinwesens die rechte Verehrung der Götter eine unbedingte Voraussetzung und daß so der rechte Kult eine Staatsaufgabe ist. Theologisch fundierte sich dies dann in der Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes, die es ausschloß, daß relevante Bereiche des Lebens, die Politik, die Ökonomie und die öffentliche Moral unabhängig gestaltet werden von der wahren Religion.

Nicht sollen jetzt die Realisierungsgestaltungen dieser Idee entfaltet werden; es reicht, die theologische Idee der Konstantinischen Epoche zu begreifen, so wie es zum Begreifen des Wesens der Ehe nicht nötig ist, alle real gelebten Ehen zu untersuchen, sondern es gilt, ihre Idee zu begreifen.

Emergenzpunkt der Auflösung dieses Konzeptes war selbstredend die Aufspaltung der christlichen Religion in verschiedene sich bekämpfende Konfessionen, die daraus resultierende Domestikation der Religion durch die Aufklärung und die Tendenz des Staates, sich über die Religion zu erheben als überkonfessioneller Nationalstaat, der die Religion ins Private zurückdrängt. Der Wille zur Autonomie als Befreiung von der Herrschaft der Kirche kann sich dann atheistisch gebären, wie in der Französischen Revolution oder aber protestantisch, als die Vorstellung der Unmittelbarkeit des Indi-

2 Vgl: Schmitt, C., Politische Theologie I,II.

viduums zu Gott, so daß die Kirche als Vermittlungsorgan zwischen Gott und Mensch eskamotiert wurde und der christliche Staatsbürger dann in seiner Unmittelbarkeit zu Gott nur noch Untertan des weltlichen Staates war und von der Kirche befreit war. Die Katholische Kirche sagte: »Nein« zum revolutionären Ungeist und verteidigte das Thron-Altarbündnis bis zum Ende des 1. Weltkrieges.

Die Wahrheit und der Markt und die Ware

Sloterdijk erfaßt nun das spezifisch Katholische im Kontrast zum Protestantischen, indem er das Katholische bestimmt als die Auffassung der wahren Religion im Kontext dieses Altarbündnisses, um dann das spezifisch Protestantische als die moderne Auffassung von der Religion zu bestimmen. Auch wenn es Sloterdijk nicht explizit sagt, so ist für ihn der Gegensatz zur Moderne nicht einfach das Mittelalter, sondern genau das kulturelle Gefüge der Konstantinischen Epoche. Er unterscheidet so die angebotsorientierte Auslegung der Religion von der nachfrageorientierten. Die angebotsorientierte ist die »katholische Position, sofern diese auf einer strikt hierarchischen, von Gott zu den Menschen, von den Priestern zu den Laien herabsteigenden Linie der Angebotsübermittlung beruht.«³ Anders formuliert: das Offenbarsein der Wahrheit als geoffenbarte Wahrheit vermittelt die Kirche innerkirchlich und zur Welt hin von »Oben« nach »unten«. Erstaunlich ist das Verständnis dieses Philosophen für die Kongruenz dieses Verständnisses des Offenbarseins der Wahrheit in der Kirche mit der traditionellen Messe: »Daher insistieren die katholischsten der Katholiken heute auf der lateinischen Messe, weil diese den diamantenen Kern der Angebotsreligion vor Augen stellt.«⁴ Die nachfrageorientierte Religionsauffassung dagegen »stellt sich die Frage, womit man den Bedürfnissen der Menge am besten entgegenkomme.«⁵ Nicht war die Reformation schon so ausgerichtet. Erst als sich die Gemeinden der Reformation zu einem religiös interessierten Publikum wandelten, wurde der Protestantismus zum Typus einer nachfrageorientierten Religion.

Das angebotsorientierte Christentumsverständnis setzt so die Wahrheit als erkennbare und erkannte voraus als Gottesoffenbarsein in der Kirche und versteht die Kirche als Vermittlungsorgan der Wahrheit. In der Konstantinischen Epoche gestaltete die Kirche ihr Verhältnis zum Staat so, daß die allgemein wahre Religion durch den Staat das allgemeine Leben bestimmen sollte.

Das nachfrageorientierte Christentumsverständnis dagegen fragt, was Menschen suchen, um dann aus den Traditionsbeständen der Religion das Passende zu finden oder neu zu kreieren. Man kann sagen, daß im Protestantismus noch in der Ägide der Kon-

3 Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, 2011, S.136.

4 Sloterdijk, a.a. O. S.136

5 Sloterdijk, a.a.O., S.136.

stantinischen Epoche evangelische Modernisten, wie etwa Schleiermacher das Ende dieser Epoche vorwegnahmen, indem sie das Ideal einer staatsunabhängigen Kirche formulierten, die ihr Zentrum im religiösen Gemeindeleben haben sollte, das in der Privatfrömmigkeit des Einzelnen fuße. Von unten nach oben sollte sich so die Gemeindekirche aufbauen.

Der Versuch einer Neusituierung der Kirche

Der Schock der Auflösung der Konstantinischen Epoche ist für uns Heutigen schwerlich nachvollziehbar, zu sehr sind wir es gewöhnt, die Kirche im Raume einer (post)modernen pluralistischen Gesellschaft zu sehen⁶. Aber dadurch hat sich auch die Kirche geändert. Sie hat sich neu situiert und das geschah durch das 2. Vatikanum. Was dem Protestantismus der Klassiker: »Wir haben eine Kirche« von O. Dibelius war, das ist dem Katholizismus dieses Pastoralkonzils: die Anpassung der Kirche an die postkonstantinische Zeit. Der Begriff des Pastoralkonzils könnte dann so gedeutet werden: nicht ging es um Veränderungen der Substanz der Kirche, auch nicht um eine Weiterentwicklung, sondern um eine Änderung ihrer akzidentiellen Relationen, ihrer Beziehungen zu dem, was außer ihren Mauern ist.⁷ Anders gefragt: Was mußte sich ändern, wenn die Kirche nicht mehr der Partner des Staates im gemeinsamen Gegenüber zur Gesellschaft ist, die Kirche und Staat zu formen hatten, und sie stattdessen ein Subjekt der pluralistischen Gesellschaft geworden ist? Die Antwort auf diese Frage gibt das Reformkonzil mit seiner Bejahung der Konstitutiva jeder pluralistischen Gesellschaftsordnung, indem sie die Religions- und Gewissensfreiheit anerkannte und indem sie die Humanisierung der Gesellschaft, der Welt als das Telos aller Glieder der pluralistischen Gesellschaft formuliert. Dahinter steht der einfache Gedanke, daß auch eine pluralistische Gesellschaft um des Zusammenlebens willen gemeinsame Werte und Ziele bedarf. In »Gaudium et spes« bestimmte so die Kirche ihre Vorstellung von solch einer Leitkultur für eine pluralistisch verfaßte Gesellschaft als Humanisierung der Welt.

Durch die Situierung der Kirche in die pluralistische Gesellschaft wandelte sich nun aber auch das Kirchenverständnis. Die Kontroverse um das rechte Kirchenverständnis läßt sich so reduzieren auf die Frage, ob die Kirche an ihrem Wahrheitsverständnis, das seinen adäquaten Ausdruck in der Konstantinischen Epoche und der tridentinischen Messe gefunden hat, in der neuen Lage bewahren kann oder sich dem nachfrageorientiertem Verständnis anschließt, wie es der Protestantismus vorlebt.

6 Für den Protestantismus zeigt Hans Prolingheuer, Kleine politische Kirchengeschichte, 1984, dies auf.

7 Vgl hierzu: Schmitt, C. Römischer Katholizismus und politische Form.

Würden wir die Texte des 2. Vaticanums für sich betrachtet lesen, ergäbe das das Bild einer Kirche, die ihrer Substanz treu bleiben möchte, aber im akzidentiellen Bereich als Relationen nach außen sich einfügen will in die Bedingungen einer modernen pluralistischen Gesellschaft. Lesen wir den Text als eine Momentaufnahme in dem Prozeß der Abwendung von der Konstantinischen Epoche zu der Neusituierung in der (post)modernen Gesellschaft, dann markieren diese Texte einen Punkt in der Hinwendung zu einer nachfrageorientierten Kirche in der pluralistischen Gesellschaft.

Die neue Selbstverortung und ihre Folgen

P. Sloterdijk formuliert dies so. Er setzt die Prämisse, »daß Religionen wie Theorien und Kunstwerke im Lauf des 20. Jahrhunderts Handelsgüter und Dienstleistungen geworden sind und sich als solche auf allgemeine Marktbedingungen einlassen müssen. Man muß Theologien mit Verlagsprogrammen vergleichen.«⁸ Pointiert ausgedrückt: »Wir haben das ganze 20. Jahrhundert gebraucht, um uns an den Gedanken zu gewöhnen, daß diese bisher transzendent und autonom gehaltenen Sphären bis ins Innerste durchdrungen sind von dem, was Karl Mannheim seinerseits subversiv den Einfluß der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen genannt hat. Die aktuellen Medienanalysen machen klar, daß man den Moralmarkt und Weltbildermarkt genauso kühl untersuchen muß, wie man es beim Kunstmarkt schon seit längerem tut. Auch bei den Religionen in der Moderne hat man es mit Produkten zu tun, die sich bei den Klienten bewähren müssen. Nun sind Religionen, solange sie dominieren, es nicht gewohnt, sich als Dienstleistungen zu präsentieren. Sie tun sich schwer damit, Angebote zu machen, die mit anderen verglichen werden könnten. Sie begründen sich von oben und nicht von den Bedürfnissen her, in diesem Punkt sind sie wie Suhrkamp-Bücher. Aber wo die Bewährungsprobe auf dem Markt explizit verweigert wird, ist das ein Indiz dafür, daß sich ein träger Monopolist um die Leistungs- und Attraktivitätsbewertung durch nicht von ihm unterworfenen Instanzen herumschwindeln möchte.«⁹ Hier outet sich der populärste deutsche Philosoph der Gegenwart als zelotischer Anhänger der Ideale des freien Marktes, dem der Monopolbetrieb der Katholischen Kirche in der Idee der Konstantinischen Epoche ein einziger Greuel ist.

Marktorientierte Kirche – ein zum Scheitern verurteiltes Konzept

Eine Frage drängt sich nun auf: ist die Katholische Kirche noch nicht genug marktorientiert oder geht sie gerade an einem Zuviel an Marktorientierung zu Grunde? War das 2. Vaticanum der Emergenzpunkt des Strebens nach mehr Marktorientierung, wobei dann diese Tendenz von konservativen Kräften gebremst wurde zum Schaden der

8 Sloterdijk, P., Heinrich, H., Die Sonne und der Tod, 2001, S.33.

9 Sloterdijk, P. Die Sonne, S.34.

Kirche, oder der Emergenzpunkt für eine kirchliche Praxis des Jedermanns nach dem Munde Reden, die nun die Kirche ruiniert?

Stellen wir uns die Kirche für einen kurzen Augenblick einmal vor wie ein Buchgeschäft. Da gibt es die niveauvolle Literatur, die Unterhaltungsliteratur und Bücher, die man einst nur unter dem Ladentisch verkaufte, jetzt aber als softpornographische Literatur stapelweise in jedem Buchladen antrifft. Der konservative Kritiker sähe am liebsten Buchgeschäfte ausgestattet nur mit Klassikern und dem wenigen niveauvollem Neuzeitlichem, aber der Liberale moniert, es müsse das ausgelegt werden, was verkaufbar sei und stopft den Laden mit Ramschliteratur voll; Klassiker- unverkaufbare Ladenhüter, sie könnten aber auf Extrawunsch nachbestellt werden. Sieht so auch unsere kirchliche Lage aus? Stehen den Liebhabern der wahren Theologie einfach modernistische Marktwirtschaftler gegenüber, die nur noch nach der Verkaufbarkeit fragen? Und wenn dem so wäre, warum füllen sich die Kirchen und Gemeindehäuser nicht bei so viel liberaler Kundenorientierung? Der Protestantismus geht radikal und konsequent den Weg der Nachfrageorientierung und: er stirbt aus! Würde die Kirche diesem Weg des Protestantismus folgen, sie kopierte damit nur ein völlig erfolgloses Modell! Aber warum scheitert dies Modell – und warum wollen es doch so viele Reformer in der Katholischen Kirche nachahmen?

Anders gefragt: warum funktioniert das Erfolgskonzept der Kundenorientierung der Marktwirtschaft für die Ware Religion nicht? Fänden wir darauf eine Antwort, könnten wir erklären, warum die Situierung der Kirche in der Gesellschaft als Dienstleistungsbetrieb der Ware Religion nicht funktioniert. Und wir könnten fragen: wie sich die Kirche dann anders in der pluralistischen Gesellschaft zu situieren hätte, um dem Wesen der Religion gerecht zu werden.

Die konservative Kritik an dieser Modernisierungskonzeption könnte nachfrageorientiert in etwa wie folgt kritisiert werden: Jesus kam, um den Menschen zu dienen und das verlange in der Moderne eine Dienstleistungsorientierung der Kirche. Dogmatische Wahrheiten, die Menschen nicht Hilfe fürs Leben mit sich brächten, seien so aus dem aktuellen Programm der Kirche zu entfernen. Die ewigen dogmatischen Wahrheiten der Kirche dann als zeitbestimmte Gestaltgebungen zu dekonstruieren, ergänzt dann diese Kritik. Aber eines bleibt: das unbestreitbare Faktum des Mißerfolges. Der Protestantismus, uns im Zeitgeistsurfen und dem Volke nach dem Munde Reden weit voraus, ist auch im Zerfallsprozeß uns weit voraus.

Offensichtlich stoßen wir hier auf ein tiefgründiges Problem, daß gegen Sloterdijk nicht alles marktgemäß produziert werden kann, wenn es sich nicht selbst destruieren will. Stellen wir uns vor: ein Arzt sagte zu einem Lungenkranken: »Sie müssen sofort

mit dem Rauchen aufhören, sonst kann ihre Lunge nicht mehr gesunden.« Der Erkrankte erwiderte: »Das geht nicht-das ist inhuman. Ich will weiter rauchen und auch gesund werden.« Dann würde der Arzt, um seinen Patienten nicht zu verlieren, sagen: »Früher hat man das so gesagt, Rauchen schade der Lunge, aber, das ist jetzt nicht mehr wahr. Nur Konservative reden noch so. Rauchen sie weiter und sie werden trotzdem gesunden.« Zweierlei spricht gegen diese Art von nachfrageorientierter Praxis. Erstens, daß der Patient so nicht gesund wird und zweitens, daß er merken wird, daß man ihn beschwindelt! Der redet mir nach dem Munde. Was für jeden Unterhaltungskünstler eine Tugend ist, den Geschmack des Publikums zu treffen, ist im Raume der Medizin unverantwortlich: hier muß das gesagt werden, was wahr ist, und das verlangt auch der Patient. Medizin kann und darf nicht nach den Gesetzen der Marktwirtschaft organisiert werden.

Ist nun die Religion mit der Medizin oder eher mit Unterhaltungsunternehmen vergleichbar? Die Nachfrageorientierung verwandelt de facto die Religion in eine Freizeitunterhaltung in Konkurrenz zu anderen Freizeitangeboten. Und dabei destruiert sie notwendigerweise die Substanz der Religion.

Das Wesen der Religion läßt eine Transformation zur Unterhaltungsware nicht zu, weil sie wesenhaft auf Wahrheit ausgerichtet ist, während Unterhaltung auf den subjektiven Geschmack des potentiellen Kunden rekurriert. So ist es signifikant, daß in der liberalen Theologie als erstes und letztes Argument immer die Unzumutbarkeit für den modernen Konsumenten herhalten muß. Der Konsument mit seinen Geschmacksvorlieben ersetzt so das Kriterium der Schriftgemäßheit, der Übereinstimmung mit der Tradition und dem Lehramt. Wo das Wahre zur Ware werden soll, hört es auf, wahr zu sein, weil es den Produktionsbedingungen des Marktes unterworfen wird. Also, schlußfolgern wir: wenn die Kirche ihr Angebot nachfrageorientiert konzipiert, destruiert sie selbst das Wesen der Religion und damit ihre eigene Substanz. Die so sich entsubstanzialisierende Kirche erreicht dann auch ihre potentiellen Konsumenten nicht, denn die Religion suchen, finden in ihr keine mehr, und die Unterhaltung suchen, finden sie da, wo sie von Natur aus ihr Heimatrecht hat, in der Unterhaltungs- und Freizeitindustrie.

In der (post)modernen Gesellschaft kann sich so die Kirche, wenn sie dem Wesen der Religion treu sein will und sich so erhalten will, nur als Gegenüber zur pluralistischen Gesellschaft verstehen, und in Differenz zur Konstantinischen Epoche ohne den Staat als weiteres Gegenüber zur Gesellschaft. Die Institution des Staates wie die der Kirche drohen sich in der postmodernen Gesellschaft zu vergesellschaften und so sich als Gegenüber der Zivilgesellschaft aufzulösen. Beide Institutionen drohen so, ihrer Substanz als das Über der Gesellschaft zu verlieren, indem sie zu Einrichtungen in der Gesellschaft werden und durch sie gestaltet werden, anstatt daß sie als göttliche Ordnungen, es sei an

die Zwei-Schwerter-Lehre von Kirche und Staat erinnert, über der pluralistischen Gesellschaft stehen

Warum nun schloß sich die Katholische Kirche dem Nachfragemodell an, bzw. warum gibt es seit dem 2. Vaticanum diese Tendenz? Der Grund ist einfach: weil die Kirche nach ihrem Hinausgerissensein aus der Thron-und Altarehe die Frage der Neusituierung versucht hat zu klären, aber der Antwortversuch des Konziles oszilliert zwischen dem Standpunkt eines Gegenüberseins und dem eines des Sicheinordnens in die pluralistische Gesellschaft. Nachkonziliar setzte sich dann zumindest im deutschsprachigen Raum die Tendenz zur Nachfrageorientierung durch! Diese Durchsetzung ist nun nicht schon durch die Texte des Konzils präfiguriert, aber die Texte ermöglichen auch eine solche Auslegung. Die Auslegungsgeschichte der polyinterpretablen Texte dieses Konziles ist primär eine Geschichte des Kampfes um die Auslegungshoheit über diese Texte und weniger die einer Wirkungsgeschichte der Texte. Und darum verfehlt die Debatte der Mitschuld der Texte an der Krise der Kirche den Kern des Problems, die seiner Polyinterpretabilität und die Frage: wer legt die Texte in welcher Intention aus?

Ein Blick auf die akademische Theologie

Ein besonderes Augenmerk muß nun noch der akademischen Theologie im deutschsprachigen Raum gewidmet werden, insofern gerade sie die Avantgarde der Auflösung der traditionellen Theologie bildet. Daß hier Häresien doziert werden, ist hier leider der Regelfall geworden. Wenige erfreuliche Ausnahmen bestätigen nur die Regel. Wären es Einzelfälle, könnte man diese Lust an Häresien individualbiographisch erklären. Da es der Regelfall ist, muß es strukturelle Gründe für die Präferenz häretischer Lehren geben.

Es ist schwer, einem so komplexen Phänomen gerecht zu werden. Denn es muß davon ausgegangen werden, daß diese Krise der Katholischen Theologie nicht unabhängig von der Entwicklung der Geisteswissenschaften in der Moderne zu begreifen ist, denn die theologische Wissenschaft ist ja eingeschrieben in das Feld der Geisteswissenschaften. Die Krone der Geisteswissenschaften war die Philosophie; daß sie heuer nicht mehr diesen Rang einnimmt, ist selbst ein sicheres Indiz der Krise der Geisteswissenschaften. Wenn die Philosophie als Metaphysik und Erkenntnistheorie die Fundamente des möglichen menschlichen Erkennens und Wissens legt, aber auch ihre Grenzen bestimmt, auf dem dann die wissenschaftliche Theologie aufbaut, ist es evident, daß die Theologie Schaden nimmt, wenn die Philosophie das Fundament der Theologie auflöst. Die wissenschaftliche Theologie kann und war nie eine absolute Wissenschaft, fundiert sie sich doch einerseits als abgeleitetes Wissen aus dem Selbstwissen Gottes: weil Gott sich

selbst kennt, kann er andere an seiner Selbsterkenntnis partizipieren lassen, und fundiert sie sich andererseits auf die Philosophie mit ihrer natürlichen Gotteserkenntnis. Aber genau diese Stellung verlor die wissenschaftliche Theologie, seit dem es die Spatzen von den Dächern pfeifen, daß eine natürliche Gotteserkenntnis nach Kant nicht mehr vertretbar ist und daß eine Selbstoffenbarung Gottes im Endlichen vom Menschen nicht als übernatürliche erkennbar wäre. Der Glaube an sie wird zur grundlosen Dezision, zur Entscheidung, etwas als eine Theophanie erachten. Der Vertrauensglaube wird zum Vertrauen darauf, sich recht entschieden zu haben.

Der Wahrheitsanspruch theologischer Aussagen, daß da etwas Wahres über Gott oder von anderem als Gott in seiner Relation von, in und zu Gott ausgesagt wird, ist so wissenschaftstheoretisch weder verifizierbar noch falsifizierbar. Theologische Aussagen können so nur noch rekonstruiert werden als Ausdruck des Autors in seinem biographisch-sozialen Epochenkontext und in ihrer Appellfunktion, aber die Prüfung des Wahrheitsanspruches des Sachgehaltes entfällt ob des faktischen Agnostizismus der Geisteswissenschaften. Nebenbei betrifft dies nicht nur die Theologie. Horkheimer zeigt in seiner heute noch nichts an Bedeutsamkeit verlorenen Schrift die Auswirkungen der Selbstreduzierung der Vernunft auf die instrumentelle Vernunft auf alle Bereiche des Lebens¹⁰. Auch die viel geschmähte Schrift von G. Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, könnte hier zu Rate gezogen werden, um der Folgen der Auflösung einer realistischen Erkenntnislehre, daß die Wirklichkeit für den Menschen erkennbar ist, ansichtig zu werden. Zu beachten ist hier aber vor allem W. Hoeres' Untersuchung: »Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie« als Rekonstruktion des Wandels der klassischen Erkenntnistheorie.

Wenn keine wissenschaftlichen Aussagen über Gott mehr möglich sind in einem substantiologischen Sinne, dann ersetzt die moderne Theologie sie kommunikationstheoretisch: wie muß Gott gedacht werden, damit die christliche Rede von Gott kompatibel ist mit den Diskursbedingungen einer postchristlichen pluralistischen Gesellschaft. Der Verortung der Kirche in die pluralistische Gesellschaft entspricht die Umformung der Gotteslehre und aller anderen theologischen Aussagen gemäß den kommunikationstheoretischen Normen.

In der Kirchensprache heißt das: Wie müssen wir von Gott reden, damit wir dialogfähig werden? Das neue Mantra der deutschen Kirche: der Dialog im Stuhlkreis. Das ist das sinnfälligste Symbol einer nachfrageorientierten Theologie und Kirche: alle Teilnehmer sitzen gleichweit von der gestalteten Mitte entfernt. Das symbolisiert: Jede religiöse Meinung ist gleich nah und gleich fern von der prinzipiell unerkennbaren Mitte, dem

10 Vgl: Horkheimer, M., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, 1985.

Ding an sich. Daß alle Glaubensäußerungen gleich wahr sind, ist nicht ein Ergebnis des Vergleiches der Äußerung über das, was die Mitte ist und dem, was die Mitte wirklich ist, sondern ein Postulat der kommunikativen Vernunft: sehe jede Äußerung so an!

Um der Dialogfähigkeit willen werden so alle substanzontologischen Aussagen entsprechend umgeformt. Die wissenschaftliche Theologie leistet dafür die negative Vorarbeit, indem sie alle Wahrheitsansprüche traditioneller theologischer Aussagen unterminiert, und positiv, indem sie sie unter der Maxime der zeitgemäßen Übersetzung traditioneller Aussagen in dialoggemäße umformt. Der strukturelle Grund der Lust auf Häresien ist also einerseits die Auflösung der traditionellen Metaphysik und Erkenntnistheorie und andererseits der Wille, theologische Aussagen so umzuformen, daß sie dialogfähig werden im Sinne des Ideales des Stuhlkreises um die unerkennbare Mitte. Die katholische Steh- und Sitzordnung ist dagegen der Priester, der vom Allerheiligsten empfängt und sich dann zur Gemeinde wendet, um das Empfangene auszuteilen. Hier emaniert sich die Wahrheit von oben und trifft auf einen aufnahmefähigen Boden, den vernünftigen Menschen. Der Kreis dagegen setzt die Unerkennbarkeit Gottes als Ding an sich voraus und verlangt von jedem Dialogpartner die Willigkeit, seine Aussagen als die für ihn wahre zu relativieren, um jede andere als die für den anderen wahre anzuerkennen. Und genau das bildet den Humus für das Wachstum aller möglichen Häresien, weil die erkannte Wahrheit, das Dogma, gerade das Nein zum romantischen Ideal des ewigen Gespräches ist, in dem es nie zur Wahrheitserkenntnis kommt. Dem korreliert die tiefe Abneigung der Postmoderne gegen jede erkannte Wahrheit als Verlust an Freiheit, weil das erkennbare und erkannte Wahre das Unwahre als nicht mehr legitim diskriminiert. Das Ideal des Dialoges schließt aber jede Diskriminierung, jede Unterscheidung von wahr und unwahr aus. Der Wille zur Eingliederung in die postmoderne pluralistisch verfaßte Gesellschaft ist so der Verzicht auf einen an der Norm der Wahrheit orientierten Diskurs zugunsten eines, der sich orientiert an dem, was ankommt.

Dreamliner – absturzgefährdet?

Notizen zum Vorabdruck des neuen Gebet- und Gesangbuches

Von Johannes Stöhr

Großprojekte haben es erfahrungsgemäß in sich – man denke an den Stuttgarter Bahnhof, den Flughafen Schönefeld (der einzige nur mit dem Auto erreichbare), die unglaublichen Fehlplanungen der Magnetschwebbahn Transrapid oder derzeit die Drohne Euro Hawk (schon 562 Millionen € investiert; geschätzter nötiger Mehraufwand jetzt 600 Millionen). Verfilzungen von Politik, Prestigesucht, Investoreninteresse usw. führten zu peinlichen Pannen, jahrzehntelangen Verzögerungen und unvorhergesehenen Verteuerungen; die Projekte wurden teilweise zu kaum mehr beeinflussbaren Selbstläufern, die trotz aller unerwarteten Nachteile und überbordenden Zusatzkosten dennoch um jeden Preis durchgezogen werden sollten. Auch der Start des neuen amerikanischen Dreamliners hat bekanntlich viele Probleme gebracht: Ein unglaublicher Reklameaufwand, langjährige Vorbereitungen von hoch qualifizierten Fachleuten, hohe Planungskosten und viele Kontrollen konnten es nicht verhindern: Die letzte technische Überprüfung hat sich viele Jahre länger als erwartet hingezogen; nach zahlreichen Pannen musste sogar die bereits erteilte Fluggenehmigung zunächst wieder zurückgezogen werden. Man hofft nun, das Risiko besser im Griff zu haben und mit wirklichen Verbesserungen die für das Nationalprestige wichtige Neukonstruktion für das eine oder andere Jahr nützlich und wirtschaftlich werden zu lassen.

Auch bei der Vorbereitung einer Neuausgabe des deutschsprachigen Gotteslobes hat man eine Art »Großprojekt« gestartet und dazu viele Kommissionen und Fachleute herangezogen; die Herausgabe hat sich lange Jahre verzögert. An Vorschusslorbeeren und Selbstlob fehlt es auch bei diesem Unternehmen nicht. Doch ein unproblematischer Höhenflug ist fraglich.

Der Vergleich hinkt natürlich sehr: Denn wirtschaftliche Interessen sollten bei dem Gotteslob genannten wichtigen Gebet- und Gesangbuch ebenso wie nationalkirchlicher Ehrgeiz keine entscheidende Rolle spielen, das Ergebnis soll auch nicht nur kurzfristig gelten. Verantwortlich für Defekte oder Misserfolg wäre auch nicht eine Gesellschaft, sondern der einzelne Bischof! Seine persönliche Verantwortung kann man nicht durch Kollegialorgane ersetzen – wie dies gerade z.B. bei der Aachener Strukturreform in Bezug auf den Pfarrer geschieht¹ –, es wäre zudem auch kirchenrechtlich nicht haltbar.

¹ Vgl. *Die Tagespost*, 9. 4. 1213, S. 7

Wirkliche Verbesserungen gegenüber dem Vorgängermodell müssten natürlich die Aufwendungen an Zeit und Kosten aufwiegen²! Beobachtet man jedoch die bisherige Geheimhaltungspraxis, wird man sich fragen, ob hier eine Offenlegung der Gesamtkosten überhaupt erwünscht ist!

Die verpflichtende Einführung des neuen Gebet- und Gesangbuches ist für den Advent dieses Jahres vorgesehen; ein Vorabdruck ist inzwischen an viele Pfarrer als Kopie versandt worden – ein »Schwergewicht« von 1215 Seiten – der Stammteil umfasst 989 Seiten. Kaufen kann man den Text bisher noch nicht; eine digitale Ausgabe der Sammlung der Texte und Lieder ist von vornherein ausgeschlossen worden.

Man fragt sich, warum nun dieser Aufwand betrieben worden ist, statt eine kostenlose (geschützte) PDF-Datei zu übersenden. Spielt dabei etwa eine Berücksichtigung von überzogenen urheberrechtlichen Ansprüchen eine Rolle? Oder wollte man eine mögliche Kritik auf den Kreis viel beschäftigter Pfarrer beschränken? um die Gläubigen mit einem gewissen Rigorismus möglichst vor vollendete Tatsachen zu stellen – um von ihnen keine Verbesserungsvorschläge mehr zulassen zu müssen?? Anscheinend kann nun auch kein Bischof mehr Korrekturen anbringen – alles ist schon im Druck.

Bei kurzer kritischer Durchsicht – auch ohne besondere liturgische Kenntnisse – ergeben sich eine ganze Reihe von Fragen:

Die Hl. **Eucharistie** ist Mitte und Quelle des Christenlebens. Warum sind dann im vorliegenden Buch die Texte der **hl. Messe** »eingepresst« in andere sakramentale Feiern? Und warum sind die wichtigsten Hochgebete eliminiert worden, so dass man sich auf den kürzesten zweiten Kanon (Nr. 588), beschränken muss – den »bequemsten« und den nach neueren Untersuchungen keineswegs besonders alten? Welcher Bischof will wirklich gerade dafür verantwortlich sein? Wie soll dies mit der vorgesehenen neuen, noch nicht approbierten Messordnung konform gehen? Lässt man etwa die gesamt-kirchlichen Vorgaben und die Fertigstellung der neuen Einheitsübersetzung bewusst außer Acht? Bei Konzelebrationen konnte, wenn es an Sondertexten für die Konzelebranten fehlte, immer das Gotteslob herangezogen werden – nun aber wird man praktisch gezwungen, dann immer nur den zweiten Kanon zu verwenden. Begrüßenswert ist die Beifügung der lateinischen Texte – aber umso offensichtlicher sind die Übersetzungsfehler, die nicht im Einklang stehen mit den verbindlichen Vorschriften von »Liturgiam authenticam³«. Auch bewährte drucktechnische Hervorhebungen im Messtext vermisst man.

2 THOMAS: «... leges sunt mutandae, non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate». (S.th. I-II, q. 97 a. 2 ad 2).

3 KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, *Der Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie*, vom 28. 3. 2001 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_ge.html).

Im Abschnitt über die *Krankenkommunion* finden sich nur allgemeine Hinweise und ein Verweis – der bekannte konkrete Ablauf ist nicht mehr angegeben (Nr. 600, 601).

Einige alte **Übersetzungsfehler**⁴ und willkürlich in den Text eingearbeitete Interpretationen werden nun verschiedentlich **fest zementiert** – anscheinend in direktem Gegensatz zu den verbindlichen gesamtkirchlichen Regelungen Roms für eine authentische Liturgie⁵. Danach muss eine möglichst wortgetreue Übersetzung in die Volkssprache vorgelegt werden und nicht eine Interpretation. Jedoch es heißt z. B. wieder »Sünde« der Welt (statt des Plurals »Sünden«) (Nr. 583 beim Gloria, Agnus Dei usw.) Das legt nahe, die Sünde als eine äußere Situiertheit (so der u.a. von Kardinal L. Scheffczyk längst widerlegte Irrtum von P. Schoonenberg!), als Einfluss der bösen Umwelt, zu betrachten, und nicht – wie das Konzil von Trient verbindlich auch von der Erbsünde erklärt – als Zustand, der jedem einzelnen innerlich zu eigen ist (*unicuique proprium, omnibus inest*)⁶.

Neben dem Klerus und den einfachen Gläubigen ist noch eine neue Kategorie derer dazu behauptet: »die zum Dienst in der Kirche bestellt sind«. – Den Fehler erkennt man unmittelbar durch Vergleich mit dem (begrüßenswerterweise) nun neben dem zweiten Hochgebet abgedruckten lateinischen Text. Ferner: Die »absentes« sind nicht diejenigen, die »noch fern sind von Gott«, sondern zunächst die Nahestehenden, die – etwa wegen Krankheit – nicht bei uns sind.

Die willkürlich erweiterte komplexe Formel »Zeichen des Friedens *und der Versöhnung*« (statt: »signum pacis«) für den Friedensgruß mit dem Banknachbarn hat insofern wenig Sinn, als sich verfeindete Personen kaum nebeneinanderstellen werden. Beibehalten ist ferner der wenig glückliche und schon oft kritisierte Ausdruck »Feier« der Versöhnung (Nr. 564 f.). Wer zur Beichte geht, wird wohl nicht erklären, er gehe jetzt feiern!

Bedenkliche **Lücken** oder bewusste Auslassungen sind kaum zu übersehen. Welcher Bischof will es wirklich selbst verantworten, dass das Lied (Nr. 606 im bisherigen GL) und das Gebet zum hl. Erzengel *Michael*, dem Patron Deutschlands, eliminiert worden sind? – Mir sind eine Reihe von Gemeinden in Lateinamerika bekannt, in denen dieses bewährte Gebet täglich gebetet wird! Auch die *Josefslitanei* ist gestrichen. Haben sich nicht die dafür verantwortlichen Kommissionsmitglieder schon dadurch selbst disqualifiziert? Auch die allgemein bekannte und beliebte Schubert-Messe fehlt. *Weihegebete* an das Herz Jesu und zur Herz-Mariä-Verehrung wie auch z. B. die aus dem Schott-Messbuch bekannten klassischen Vorbereitungs- und Danksagungsgebete zur hl. Messe wurden

4 Vgl. J. STÖHR, *Geborsam bei liturgischen Fehlübersetzungen?*, Theologisches 38 (2008/3-4) 87-89

5 Ebd. (Anm. 3)

6 Das *Konzil von Trient* sagt z. B. von der Erbsünde: »propagatione, non imitatione transfusum, unicuique proprium omnibus inest« (TRIDENTINUM, Sess.V; DS 1523).

weggelassen. Ein Gebet des hl. Thomas ist grundlos gekürzt (8, 4); auch die in der geltenden Ablassordnung genannten wichtigen Gebete scheinen kaum berücksichtigt.

Viele in den meisten Teilen Deutschlands bekannte und beliebte Lieder sind befremdlicherweise nicht in den Stammteil aufgenommen worden (manchmal wohl um Doppelungen mit dem Diözesanteil zu vermeiden). Unterdrückt worden sind *Marienlieder* wie »Ave Maria klare« (581 im alten GL) oder »Gruß dir Mutter« (altes GL 586). So sind zum Beispiel auch alle folgenden Lieder daraus eliminiert (es gibt sie – teilweise – nur im Eigenteil des Erzbistums Köln): »Heiligste Nacht« (Köln 734), »O selige Nacht« (Köln 735), »O heiligster der Namen all« (K 731), »Kommet ihr Hirten« (K 743), »Heiligste Namen« (K 745), »Dich liebt o Gott« (K 758), »Das Grab ist leer« (K 767), »Wahrer Gott wir glauben Dir« (K 770), »Preis dem Todesüberwinder« (K 772), »Nun freue dich, o Christenheit« (K 773 – auch schon im Einheits-Gesangbuch), »Gelobt sei Jesus Christus (K 786), »Anbetung, Dank und Ehr« (K 804), »Lasset uns dem Herrn lobsing« (K 803), »Dein Gnad, Dein Macht und Herrlichkeit« (K 802), »Dir jubeln Engelchöre« (K 805), »O mein Christ, lass Gott nur walten« (K 811), »Wie mein Gott will, bin ich bereit (K 815), Gib Herr uns deinen Segen (821), »Nun segne Herr uns allzumal (K 824), »Beim letzten Abendmahle« (K 837), »Kommt her, ihr Kreaturen (K 839), »Wir beten an, dich wahres Engelsbrot« (K 842), »Wahrer Leib sei uns begrüßet« (K 843), »Deinem Heiland, deinem Lehrer« (K 844), »Tantum ergo« (K 845), »Ave Maria klare« (K 848; im alten GL 581), »Maria wir dich grüßen (K 850), »Wunderschön prächtige« (K 854), »Rosenkranzkönigin« (K 856), »O Jungfrau ohne Makel« (K 858), »Sei Mutter der Barmherzigkeit«, »Milde Königin«, »O unbefleckt empfangnes Herz«, »Mein Zuflucht alleine«, »Alle Tage sing und sage«, »Stern auf diesem Lebensmeere«, »Die schönste von allen«, »Nun Brüder sind wir frohgemut«, »Fest soll mein Taufbund«, »Dem Herzen Jesu singe«, »Heilger Josef, hör uns flehen« (K 865) usw.

Besonders wichtig für den praktischen Gebrauch wäre ein *systematisches Liederverzeichnis*; es fehlt ebenso wie ein Verzeichnis der klassischen Gebete oder der Autoren. Das vorgelegte alphabetische Liederverzeichnis dagegen ist recht aufgeblasen und unübersichtlich durch die Aufnahme der Initien der Responsorien und Antiphonen (warum eigentlich?) – es fehlen dort aber auch noch die Eigenlieder der Diözesen. So müsste man also immer in zwei alphabetischen Verzeichnissen suchen?

Die zusätzliche Aufnahme von weiteren Antiphonen, Zwischengesängen und Psalmen, von Vorlagen für Tagzeiten-Liturgie scheint zunächst ein Fortschritt – aber wird damit der rückläufigen volkскirchlichen Praxis Rechnung getragen?

Befremdliches und Anstößiges

Eingefügt wurden in den Stammteil dagegen viele religiös **nichtssagende** und meist ganz unbekannte **Lieder ohne jede theologische Bedeutung** (Nr. 472, 470), offen-

sichtlich Überflüssiges (Nr. 330 »Tanze du Erde«) und eher töricht klingende Refrains: (Nr. 10, S. 56: »Maria, ich nenne dich Schwester ...« (Christa Peikert...)). Befremdlich klingt auch: »Seht, Maria geht auf Reisen, Haus und Hof sind ihr zu klein« (P. Gerloff, Nr. 855), »Du hast mein Klagen in Tanzen verwandelt« (323), oder eher unsinnig: »Möge die Straße uns zusammenführen« (M. Pytlik, Nr. 823). Manche Lieder, bei denen Gott außer Betracht bleibt, und die einfach menschliche Gefühle und zwischenmenschliche Beziehungen besingen, sollten am besten weggelassen werden (»Selig seid ihr, wenn ihr einfach lebt«, Nr. 458). Auch ist es in manchen Gemeinden kaum möglich, vor der Sonntagsmesse noch viel Gesangsunterricht zu geben.

Bedenklich ist die Gleichstellung von klassischen und approbierten Gebeten mit freien anonymen Entwürfen; auf viele wird es abstoßend wirken, dass damit **problematische Autoren** (Helder Camara: S. 45), aufgewertet werden. Vor den lateinischen Messgesängen ist ein »Sonntagslied« von P. Gerloff eingefügt (Nr. 103). – Nr. 465 von D. Block: »Das Jahr steht auf der Höhe« oder Nr. 457 (»Suchen und fragen«) sind unbekannte Lieder, der Text eher banal. Die Zwischenrufe sind öfter unorganisch oder oberflächlich (Nr. 259). Mehr als befremdlich klingt auch Nr. 13, 5: »Gott des Aufbruchs, sei mit uns unterwegs zu uns selbst!«, oder ein dubioser Text »Und suchst du meine Sünde« (Nr.274). Man spürt auch den »Gendereinfluss«: Frauen werden meist vor den Männern genannt (z. B. 678). Die neutrale biblische Sammelbezeichnung »Brüder« muss keineswegs als angeblich diskriminierend für Frauen regelmäßig ersetzt werden – vergleichsweise bedeutet ja auch der neutrale umgangssprachliche Name »Katze« keine Missachtung von Katern und »Christ« keinen Ausschluss von Christinnen.

Skandalös ist vor allem die engstirnig wiederholte Propaganda für Texte und **Lieder von Abgefallenen** und Gescheiterten: *Luther*⁷ (Nr. 10, 3 zu Maria »... Gott hat große Dinge an dir gewirkt. Du bist deren keines wert gewesen...« (!)), *P. Oosterhuis* (Nr. 414, 422 – dazu noch weitere!). Nach kirchlicher Lehre bedeutet schuldhafter Glaubensabfall Verlust aller früheren Verdienste vor Gott, und wenn er öffentlich ist, heißt das dann auch schon von Rechtswegen (*ipso iure!* nach can. 194 CIC) Rechtsverlust in der Kirche. Ich kaufe auch keine Brötchen (nicht einmal, wenn sie richtig gebacken wären!) von einem Bäcker, der meine Mutter beleidigt und verleumdet hat!

Problematisch auch Texte von *L. Zenetti* (Nr. 209: »Du teilst es aus, ... das immer neue Brot... du schenkst uns ein das Blut der Trauben«, und ebenso Nr. 210 (»Das Weizenkorn muss sterben«), oder 620 (theologisch fragwürdig). Nr. 462: »Tanzen, ja tanzen wollen wir« (wohl oft nur als albern empfunden). Wir haben schließlich eine große Auswahl von besseren Texten und Autoren.

7 Luther verblieb bis zu seinem Lebensende im Hass (vgl. R. BÄUMER, *Martin Luther und der Papst*, ed. 5, Münster 1985, 96; J. STÖHR, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, Theologisches 41 (2011) Nr. 9/10, 493-506. Weitere Zitate und Belege in: <http://www.teol.de/luther.htm>).

Sehr befremdlich und umfangreich (S. 981-985) ist das **Verzeichnis der Rechte** (ähnlich auch noch einmal im Eigenteil)! Für den einfachen Gläubigen ist es völlig überflüssig! Allenfalls wäre ein Verweis auf eine Internetseite nützlich, vorausgesetzt, dass dort dann auch die fehlenden konkreten Angaben über Kosten, Bedingungen und Anschriften der Rechtsinhaber stehen würden, um Nachdrucke zu erleichtern. Das legt die Vermutung nahe, dass die Finanzforderungen von Autoren und Verlagen eine allzu große Rolle spielen. Merkwürdig, dass außer in Deutschland die liturgischen Texte und Lieder in fast allen Landessprachen unentgeltlich für den Privatgebrauch aus dem Internet geholt werden können!! Könnte es vielleicht sein, dass Verlage und Autoren sogar daran interessiert sind, durch minimale und inhaltlich bedeutungslose Änderungen an Texten und Liedern längst erloschene Urheberrechte neu in Rechnung zu stellen?

Theologische Defizite sind gelegentlich kaum übersehbar: Bei den langen Ausführungen über den *Taufpaten* (Nr. 572, 3) wird die theologisch wichtige Tatsache nicht erwähnt, dass der Pate stellvertretend im Namen des Kindes spricht.

Zum Thema *Buße*: Zwar ist die Rede von »schwerer Sünde«, die entfremdet (Nr. 593,2); doch die Bezeichnung »Todsünde« ist getilgt, obwohl Jesus oft genug von der Drohung des ewigen Todes gesprochen hat. Auch wenn wir das Sakrament der Barmherzigkeit geschenkt erhalten, darf die Tatsache der biblisch vielfach bezeugten Strafdrohungen nicht völlig ausgeklammert werden. Die kirchliche Empfehlung der sog. *Andachtsbeichte* wird nicht sichtbar, wenn sie einfach in einer Reihe neben vielen anderen Vergebungsmöglichkeiten aufgezählt wird und wenn auch nicht auf die Bedeutung der geistlichen Leitung hingewiesen wird. Von der *Reue* heißt es mehr als fragwürdig: »Im Licht der Güte Gottes tut mir leid, was misslungen ist...« (593, 5). »Scham und Angst vor dem Urteil der Menschen ... machen die Reue nicht vollkommen«. Richtig wäre, dass diese Gefühle allenfalls eine Disposition, aber in keiner Weise auch nur eine unvollkommene Reue bedeuten. Von der erforderlichen recht verstandenen Vollständigkeit des *Bekenntnisses* ist nicht die Rede.

Eine Überschrift zum Thema Eucharistie lautet: »*Wandlung erfahren*« (580,2)? Die Tatsache der eucharistischen Verwandlung entzieht sich jedoch gerade der Erfahrung! Übersieht man hier die Gefahren eines nicht mehr glaubenskonformen Empirismus oder Psychologismus? Gnade ist als solche keine Erfahrungsgegebenheit. Der neue Text spricht auch nur allgemein von der Verwandlung von Tod in Leben, nicht aber von der Aktualpräsenz der Opferhingabe Christi im Augenblick der Konsekration. Es heißt dort: »Jesus schenkt sich in jeder Eucharistiefeier in den Gaben von Brot und Wein«. Das kann man eher im Sinne der häretischen Impanations- oder Kompanationslehre oder als Wiederholung der ein für allemal dargebrachten Opferhingabe verstehen. Tatsächlich aber sind Brot- und Weinsubstanz nicht mehr da, sondern verwandelt!

Methodische und praktische Fragen

Das Buch beginnt mit allgemeinen Kommentaren zum Thema Schrifflésung (S. 23-30). Erst dann folgen auf S. 30 die wichtigsten Grundgebete.

Das Proprium, die Orationen und Lesungen des Kirchenjahres, auch für die Feste, fehlen, – stattdessen finden sich lange Reflexionen. Die Leseordnung für Sonn- und Festtage (S. 1187) bringt nur Verweise, jedoch keinerlei Texte.

Der allgemeine Teil wird wie bisher durch einen selbständigen diözesanen Eigen teil ergänzt – was oft ein sehr umständliches Blättern und Suchen erforderlich macht. Denn die Ordnung der Lieder usw. nach Sachgruppen wiederholt sich noch einmal im Diözesananhang – im Zeitalter der Computertechnik an sich ohne Schwierigkeiten vermeidbar. Die nicht ganz einsichtige Doppelung der Teile bedeutete schon im alten Gotteslob Platzverschwendung durch Dubletten.

Gebete, Kommentare, Lieder usw. – alles wird schematisch mit Randnummern durchgezählt. Dabei sind aber vielfach noch Untergruppen der dreistelligen Ziffern erforderlich geworden. Hätte man nicht einfach nur alle Lieder durchzählen (auch die diözesaneigenen) und sonst nur die Seitenzahlen berücksichtigen können? Manche Nummern erstrecken sich über viele Seiten (z. B. 675 f.). Für die zunehmende Zahl von Senioren ist dies – besonders mit den vielfach sehr kleinen Drucktypen – nicht gerade hilfreich!

Viele Pfarreien haben eigene bewährte Gebete, Lieder und Andachten – zum Beispiel zu ihren Kirchenpatronen. Will man diese nicht ausmerzen, müssen jeweils Zusatzhefte gedruckt werden.

Das Gotteslob muss also zusammen mit dem Diözesananhang, mit der Bibel, und meist auch noch mit dem pfarreigenen Heft benutzt werden! Zudem ist darin die in Rom in Vorbereitung befindliche neue Messordnung noch gar nicht berücksichtigt! Verweise und Zitate aus der bekanntlich noch in der Überarbeitung befindlichen Einheitsübersetzung werden vielfach in Kürze überholt sein. Darauf will man nicht warten. Statt Ambo braucht man schließlich wohl ein größeres Bücherpult!

Praktisch kaum umsetzbar erscheint ferner die gemeinschaftliche *Feier der Versöhnung* (Nr. 595): »Nachdem jeder einzelne seine Sünden bekannt und die Lossprechung empfangen hat, preisen alle gemeinsam Gott für sein Heilshandeln an seinem Volk«. Wie lange soll das dauern? – Der Kanon Nr. 102 scheint vielleicht für einen Chor, aber kaum für einen Volksgesang geeignet.

Kritische Gutachten zu Einzelheiten des **bisherigen Gotteslobes** blieben anscheinend pauschal unberücksichtigt. Die Umdichtung von »Maria zu lieben« (Nr. 521; altes GL 594) war teilweise unnötig (Str. 1 und 3. »Frau aus dem Volke« sozialromantisch?); ältere Gottesdienstbesucher hängen noch an dem bisherigen Text. Das bekannte Lied »Ich will dich lieben« (358; altes GL 558) bringt kleine Änderungen im Unterschied zur angegebenen Quelle, mit Erschwernissen für den Gesang (5 Noten auf einer Silbe:

He-e-e-r-ze). Es gibt übrigens auch noch Pfarreien, die die Vorgänger des in Gebrauch befindlichen Gotteslobes benutzen.

Quellenangaben fehlen weithin ganz oder sind sehr ungenau (z. B.: »aus Japan«: Nr. 6,2 S. 41; »aus Island«: Nr. 13).

Die seitenfüllenden **Strichzeichnungen** wirken wie kindliche Krakeleien (S. 721, 537, 681, usw.); sie sind nicht einmal als inhaltsleere Dekoration annehmbar, bedeuten reine Platzverschwendung und werden vielfach nur Anlass zum Spott geben.

Liturgische **Regieanweisungen** und katechetische Kommentare sind z. T. nur für Vorbeter interessant. Reichlich banale Erklärungen und **langwierige Einleitungen** sind nicht selten: Nr. 593, S. 676: »Trotz zahlreicher Erkenntnisse in unserer Gesellschaft ... tun sich Menschen schwer im Umgang mit Schuld ...«; »Die Einstellung zu Sterben und Tod ist bei vielen Menschen im Wandel begriffen« (608, 1); »Gott möchte, dass das Leben des Menschen gelingt. Ein Weg dahin sind die Zehn Gebote« (Nr. 29, 6; S. 118). »Schuld ist eine Grunderfahrung unseres Lebens« (677,1). Ist das wirklich so?? Wozu manche langatmigen und nichtssagenden Erklärungen, z. B. Nr. 672 über die Bedeutung von Andachten, dass sie nämlich keine allgemein verbindliche Form haben und vieles dem Ortsbrauch folge? Viele ausführliche lehrhafte Darlegungen, liturgiegeschichtliche und begriffliche Erläuterungen, z.B. was eine eucharistische Prozession ist und bedeutet (Nr. 592) sind für regelmäßig praktizierende Christen überflüssig – andere Gläubige finden sie viel besser im Katechismus.

Manchmal wird *unpräzise formuliert*: S. 567: »Wo das Gebot, Gott und die Menschen zu lieben, nicht beachtet wird, spricht die Bibel von Sünde«. Die Begriffserklärung von »Glauben« (Nr. 29) bleibt hinter dem Katechismus zurück und ist mehr als ungenau: »Der Glaube prägt das Leben ... Das Leben prägt aber auch den Glauben« usw.

Sehr viel Raum umfasst das Verzeichnis der Andachten (Nr. 672-683 = S. 873-956). Verfasser der Texte werden nicht genannt; vieles scheint eher etwas subjektiv. Das Buch nennt auch noch eine eigene Wort-Gottes-Feier (Nr. 668) – getrennt von den Andachten. Die Tagzeitenliturgie findet sich in Nr. 613-667. Die Totenvesper (Nr. 655 f.) wird wohl kaum jemals in den Pfarreien gebetet. Auch die Hausgebete in der Familie (Nr. 23-28) erweitern den Umfang. Im Übrigen ist es doch meist üblich, zumal bei besonderen Anlässen, eigene Texte in den Pfarreien bereitzustellen.

Fazit: Bei aller aner kennenswerten Vorarbeit ist der Entwurf unausgereift und nicht ohne ernste Mängel – vieles sollte dringend gestrichen und anderes unbedingt ergänzt werden. Für praktizierende Katholiken ist einiges völlig inakzeptabel und nicht wenig es ganz überflüssig – manches ist nur mühsam zu finden; wer selten in die Kirche geht, findet in der Fülle des Angebotenen kaum noch die vertrauten Gebete und Lieder, d.h. fühlt sich dann oft fremd in seiner Kirche. Es wäre hilfreich, liturgische und katechetische Kommentare weithin auszugliedern, die seitenfüllenden lächerlichen Strichzeich-

nungen wegzulassen und dafür wichtige Texte aufzunehmen, sowie den Katechismus besser zu berücksichtigen.

Das Ziel war wohl etwas sehr hochgesteckt: Katechetische Grundunterweisung, liturgische und liturgiegeschichtliche Erklärungen, Grundgebete, Sakramentenpastoral, Stundenbuch sowie Psalmen und Zwischengesänge, Regieanweisungen, historische Reminiszenzen, Lieder und Andachten, Hauspostille – alles in einem Buch!

Eine große Zahl selbstbewusster Köche, Kommissionen und hohe Kosten bilden erfahrungsgemäß noch keine Garantie dafür, dass auch alles Zubereitete auch wirklich gelingt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier mit unangemessenem Dirigismus durch die Bischofskonferenz und mit problematischen Kommissionen vollendete Tatsachen geschaffen werden – auch mit fragwürdigen Kompromissen auf Grund falscher Rücksichten. Man will nach endlosen Diskussionen und vielen Sitzungen und Beschlüssen nun nichts mehr ändern und keinem Autor und Verlag wehtun! Doch bleibt zu hoffen, dass Korrekturvorschläge nicht als Beleidigungen abgetan, und dass ernste theologische Schnitzer bereinigt werden.

Die eigentlich verantwortliche kirchliche Autorität ist nicht die Konferenz und schon gar nicht ihr überdimensioniertes Sekretariat mit 300 Angestellten von Herrn P. Langendörfer⁸, sondern der einzelne Bischof in seiner Diözese. Er trägt die Verantwortung als Hirt für alle ihm anvertrauten Gläubigen. Warum sollte er Kompromisse mit dem Anspruchsdenken nicht unbedingt vertrauenswürdiger Personen und Institutionen machen (wer hält etwa alle Mitglieder des Trierer liturgischen Instituts für zuverlässig?), warum sollte er sich mit dem kleinsten gemeinsamen Vielfachen von Kommissionen begnügen? Hätte nicht die Konferenz als wirklich nützliche Dienstleistung unangemessene und überhöhte Copyright-Forderungen von Autoren und Verlagen abweisen oder notfalls so abgleichen können, dass jeder Bischof (und ihm gegenüber verantwortliche Pfarrer) preiswert ein eigenes verbessertes Gotteslob drucken lassen könnte? Hätte man nicht auf Beiträge von Autoren und Verlagen verzichten können, wenn diese in keiner Weise zum Verzicht auf möglicherweise formaljuristisch begründete, aber sachlich völlig überhöhte Forderungen zu bewegen waren? Offensichtlich konnten sich die Bischöfe gegen derartige exorbitante Ansprüche von Autoren und Verlagen nicht durchsetzen. Tatsache ist jedenfalls, dass eine digitale Ausgabe von vornherein ausgeschlossen ist. Trifft es etwa zu, dass es sich um 5-stellige Beträge handelt? Jedenfalls lässt auch das Verzeichnis der Rechte auf problematische Rücksichtnahmen und Verfilzung mit finanziellen Interessen schließen. Ausländische liturgische Texte dagegen sind im Internet leicht zugänglich.

Schon die bisher genannten sporadischen und recht zufälligen Hinweise zeigen: Die vorgesehenen Verbesserungen und Erweiterungen wiegen kaum die Nachteile und erheblichen neuen Kosten auf. Es ist bereits absehbar, dass das Buch in kurzer Zeit überholt sein wird – zweifellos zur Freude der Verleger. Es würde bei vielen Gläubigen

8 Vgl. Kath.net, 29.4.2013

Anlass für neue Unruhe, Befremden, ja Empörung geben, wenn sie vermuten müssten, dass nun um jeden Preis nationalkirchliche Extrawünsche von ideologisch manchmal etwas schief liegenden Kommissionen durch die Bischofskonferenz gefördert werden. Vermutlich enthält die letzte Fassung manche Verbesserungen gegenüber den ersten Entwürfen – das Ergebnis kann sich aber leider noch nicht sehen lassen.

Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu! Die Erfahrung bestätigt dieses schon in patristischer Zeit bekannte Prinzip, das auch von Thomas von Aquin immer wieder zitiert wird⁹.

Wegen zahlreicher Druckfehler soll in manchen Diözesen bereits eine zweite Auflage in Vorbereitung sein – also ist doch wohl Abwarten das Gebot der Stunde. Vorläufige diözesan- oder pfarreigene Lieder- und Textsammlungen werden vielfach nützlich sein.

9 THOMAS: »... bonum, secundum Dionysium, causatur ex una integra causa; sed ex singulis defectibus consurgit malum«, (*Super Sent.*, lib. 4 d. 16 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3). »... sicut Dionysius dicit in IV cap. de Div. Nom. bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus«. (*S. th. I-II, q. 19 a. 6 ad 1*). »Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa...« (*S.th. I-II, q. 18 a. 4 ad 3*).

Das priesterliche Verkündigungsamt bei Johannes Chrysostomus*

Von Michael Fiedrowicz

a) Auftrag und Anspruch

Der Priester ist Diener des Sakramentes und Diener des Wortes.¹ Johannes Chrysostomus mißt beiden Aufgaben höchste Bedeutung bei. Auch die Wortverkündigung hat für Chrysostomus den Charakter einer Opferdarbringung. Hatte Paulus sein Priestertum mit der treuen Verwaltung des Evangeliums Gottes verknüpft, indem er die Heidenwelt heiligte und zur Gott wohlgefälligen Opfergabe machte (vgl. Röm 5,16), so paraphrasierte Chrysostomus nicht nur die Sendung des Apostels, sondern brachte zugleich sein eigenes Selbstverständnis als Priester zum Ausdruck, wenn er sagte: »Mein Priestertum besteht darin, zu predigen und das Evangelium zu verkünden: dies ist das Opfer, das ich darbringe.«² Schon in seiner »Primizpredigt« betonte er mit Zeugnissen des Alten Testaments (Hos 14,3; Ps 68,31f), daß das Wort eine geistige Opfergabe sei, die alle materiellen Gaben übertreffe: »Inwiefern ist das Wort ein Opfer?, könnte man fragen. Es ist das größte, das heiligste, es ist besser als alle anderen.«³

Auch der Verkündigungsauftrag wird dem Priester durch bischöfliche Handauflegung erteilt.⁴ Die Gnade Gottes gibt im Weiheakt die Beauftragung zum Lehramt.⁵ Daher ist die Aufgabe der Verkündigung ein von Gott kommendes Amt, das mit einer besonderen Würde ausgestattet ist und ausdrücklich als »Amt des Lehrers« bezeichnet

* Sonderabdruck aus: Johannes Chrysostomus, De sacerdotio – Über das Priestertum (griech.-dt. Parallelausgabe), mit einer Studie zu Werk und Rezeption herausgegeben und kommentiert von Michael Fiedrowicz, übersetzt von Ingo Schaaf (Buch 1-3) und Claudia Barthold (Buch 4-6), Carthusianus Verlag, Fohren-Linden 2013, ISBN 978-3-941862-11-1, Seite 64-72.

1 Vgl. M. Lochbrunner, Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (Hereditas 5), Bonn 1993, 162-172; R. Kaszynski, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus (Freiburger theologische Studien 94), Freiburg i. Br. 1974, 111-206; A. M. Ritter, Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomus und seiner Zeit (FKDG 25), Göttingen 1972, 109-124; P.-G. Alves de Sousa, El Sacerdocio ministerial en los libros de Sacerdotio de San Juan Crisostomo, Pamplona 1975, 193-209.

2 Chrys., hom. 29,1 in Rom. (PG 60, 655). Vgl. G. Wainwright, Preaching as worship: Greek Orthodox Theological Review 28 (1983) 325-336.

3 Chrys., sermo cum presbyter fuit ordinatus 1,72-74 (SC 272, 396).

4 Vgl. Chrys., de anathemate 4 (PG 48, 950).

5 Vgl. Chrys., concio 7,1 de Lazaro (PG 48, 1046); hom. 11,3 in Gen. (PG 53, 94); hom. 4,6 in Hebr. (PG 63, 46); hom. 5,1 in 1 Tim. (PG 62, 527).

wird⁶, welches ein eigenes »Lehr-Charisma« besitzt.⁷ Gottes Gnade macht jedoch nicht nur bei der Handauflegung einen Menschen zum Träger priesterlicher oder bischöflicher Lehrautorität, vielmehr wirkt Gott beständig im Vollzug der Verkündigung selbst⁸, insofern der Prediger infolge seiner Unzulänglichkeit auf dessen Hilfe und den Beistand des Heiligen Geistes angewiesen ist.⁹ Gleichzeitig wird jedoch vom Verkündiger verlangt, daß er sich durch Studium und Gebet auf seine homiletische Aufgabe vorbereitet¹⁰, grundsätzlich die Fähigkeit zum Lehren besitzt¹¹ und mit seinem eigenen Leben der verkündeten Botschaft entspricht (sac. 4,8)¹².

Chrysostomus selbst wurde diesen Anforderungen gerecht. Er überzeugte durch Wort und Tat: »Sehr viele seiner Zuhörer in der Kirche förderte er in ihrer Moral und machte sie ihm theologisch gleichgesinnt. Denn durch seine gottgemäße Lebensführung pflanzte er den Hörern das Bestreben ein, es seiner Leistung nachzutun, und man glaubte ihm leicht, weil er nicht durch Kniffe und Wortgewalt zu ähnlichen Ansichten nötigte, sondern wahrheitsgetreu und klar die Heilige Schrift auslegte. Lehre, von Taten geziert, wirkt mit Recht glaubwürdig, ohne sie aber macht sie den Vortragenden zum Heuchler und zum Ankläger seiner eigenen Worte, wenn er auch noch so eifrig predigt. Johannes aber war es gegeben, sich in beidem hervorzutun: Seine Lebensführung war so diszipliniert, sein Verhalten so untadelig wie seine Redeweise klar und zugleich glanzvoll.«¹³

Die Verkündigung ist die anspruchsvollste Aufgabe des Priesters.¹⁴ Einerseits muß sie verschiedensten Anforderungen und Situationen gerecht werden. Andererseits ist sie, seitens des Predigers wie seitens der Hörer, unterschiedlichen Gefährdungen ausgesetzt, die aus unlauteren Motiven oder falschen Erwartungen herrühren. Chrysostomus widmet daher im Dialog »Über das Priestertum« dem Verkündigungsamt breiten Raum.

6 Vgl. Chrys., hom. 5,1 in 1 Tim. (PG 62, 527); ep. 2,2 ad Olympiadem (SC 13bis, 162).

7 Vgl. Chrys., hom. 3,5 in Hebr. (PG 63, 34): *chárisma didaskalikón*.

8 Vgl. Chrys., hom. 2,4 in Tit. (PG 62, 675): »Nicht meine Worte rede ich, sondern die des Heiligen Geistes.« Zahlreiche weitere Belege bei Kaczynski, Wort Gottes, 119 Anm. 247.

9 Vgl. Kaczynski, Wort Gottes, 119 Anm. 248 und 249.

10 Vgl. Chrys., hom. 21,1 in Io. (PG 59, 127); hom. 6,1 in Mt. (PG 57, 61). Vgl. Kaczynski, Wort Gottes, 140f.

11 Vgl. Chrys., hom. 15,2 in 1 Tim. (PG 62, 582): »Es ist wichtig, wichtig zur Auferbauung der Kirche und trägt viel dazu bei, wenn die Vorsteher in der Lehre kompetent (*didaskalikouís*) sind«; hom. 4,1 in 2 Tim. (PG 62, 619); hom. 2,2 in Tit. (PG 62, 673f); hom. 3,4 in acta apost. (PG 60, 39f).

12 Vgl. Chrys., hom. 4,3 in Tit. (PG 62, 684f); hom. 32,2 in 1 Cor. (PG 61, 265). Zahlreiche weitere Belege bei Kaczynski, Wort Gottes, 176 Anm. 521.

13 Sozomenus, *historia ecclesiastica* 8,2,3-4 (FC 73/4, 955).

14 Vgl. Chrys., hom. 3,3 in 1 Cor. (PG 61, 26): »Wir übertragen nämlich den weniger gelehrten Priestern das Amt zu taufen, den gelehrteren aber das Predigtamt.«

Wird im vierten Buch hauptsächlich die Notwendigkeit der Verkündigung dargelegt, so behandelt das fünfte Buch die spezifischen Schwierigkeiten, die dieser priesterliche Dienst mit sich bringt.

Zwei Situationen der Verkündigung werden grundsätzlich unterschieden. Chrysostomus spricht zunächst von »Kämpfen für die Wahrheit« (*hypèr tēs alētheías agōnas*), sodann von »öffentlichen Ansprachen vor dem Volk« (*dialéxeis tās koinē pròs tòn laòn*) (sac. 5,1). Die Auseinandersetzung mit Irrlehren gehört zu den vorrangigen Aufgaben der Verkündigung. Ist dem Bischof bzw. Priester die Kirche anvertraut, für deren Unversehrtheit er Verantwortung trägt, so gibt es für den mystischen Leib Christi, falls er für Krankheiten anfällig geworden ist, nur das Heilmittel der »Unterweisung durch das Wort« (sac. 4,3). Die Verkündigung hat ebenso defensiven Charakter, indem sie die Gläubigen vor Angriffen von außen schützt, wie offensiven Charakter, insofern sie auch die Gegner der Kirche treffen soll (sac. 4,3).¹⁵ Um die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Irrlehren erfolgreich führen zu können¹⁶, bedarf es genauer Kenntnis des jeweiligen Gegners, die unterschiedliche Kampfweisen erforderlich macht, gleichzeitig aber darauf bedacht ist, durch Bekämpfung einer spezifischen Irrlehre nicht ins entgegengesetzte Extrem zu verfallen, sondern zwischen konträren Positionen den rechten Mittelweg der Orthodoxie einzuhalten (sac. 4,4).¹⁷

Zu den »Kämpfen für die Wahrheit« gehören jedoch auch innerkirchliche Kontroversen. Insbesondere ist es die Auseinandersetzung mit rationalistischen Tendenzen der Anhomöer, die Chrysostomus im Blick hat, wenn er den mangelnden Respekt vor dem Mysterium Gottes kritisiert, wie es für die Anhänger des radikalen Arianers Eunomius charakteristisch war, deren übersteigerter Rationalismus eine völlige Erkennbarkeit des göttlichen Wesens behauptete.¹⁸ Wiederum gibt es keine andere Hilfe als allein die Macht des Wortes, betont Chrysostomus (sac. 4,5), der sich später eingehend mit dem

15 Vgl. Chrys., hom. 2,2 in Tit. (PG 62, 673): »Damit er in stande sei, zu unterweisen in der gesunden Lehre, d.h. zum Schutz für seine Gemeinde und zur Vernichtung der Feinde, und die Gegner zu widerlegen« (Tit 1,9). Geschieht das nicht, so ist alles verloren. Wer es nicht versteht, mit den Feinden zu kämpfen und jeden Gedanken gefangen zu nehmen zum Gehorsam Christi (2 Kor 10,5) und die Trugschlüsse abzutun, wer nicht weiß, was zu einer richtigen Verkündigung des göttlichen Wortes gehört, der bleibe fern von dem Stuhle eines Kirchenlehrers.« (Übersetzung: BKV1 Chrys. IX, 430f).

16 Vgl. O. Pasquato, *Eretici e cattolici ad Antiochia in Giovanni Crisostomo: Augustinianum 25* (1985) 833-852.

17 Zur *via media* als Merkmal der Rechtgläubigkeit vgl. M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Br. 2010, 399-401.

18 Vgl. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 431f; ders., *Die Anfänge der Negativen Theologie bei den Kirchenvätern: W. Schüßler (Hg.), Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, Darmstadt 2008, 29-42, 34-36.

heterodoxen Rationalismus auseinandersetzte und die Unbegreiflichkeit Gottes verteidigte.¹⁹

Wenn Chrysostomus das Wort (*lógos*) als Heilmittel bzw. Waffe des Priesters betrachtet, so liegt seiner Beschreibung der Macht des Wortes die zweifache Bedeutung dieses Begriffs zugrunde, der zunächst die menschliche Rede, dann aber auch das Wort Gottes bedeuten kann, das die eigentliche Grundlage aller kirchlichen Verkündigung zu sein hat: »Daher gibt es großen Eifer zu entwickeln, daß Christi Wort reichlich in uns wohne« (sac. 4,3).²⁰ Der Verkündiger soll keine eigenen Gedanken vortragen, sondern die Lehren, die ihm Gott in der Heiligen Schrift gegeben hat.²¹ Chrysostomus betrachtete den Prediger als Briefboten des himmlischen Königs.²² Das Amt des Verkündigers ist seinem Wesen nach ein Heroldsdienst. »Aufgabe eines Boten ist es ja, daß er meldet, was ihm gesagt wurde. Darum wird auch der Priester ›Engel‹ (d.h. Bote) genannt, weil er nicht sein Eigenes verkündet, sondern das, was er von dem hat, der ihn sendet.«²³ In der Verkündigung (*kérygma*) wird der Priester zum Herold (*kéryx*), der nur redet, was er gehört hat, ohne zum Gehörten etwas hinzuzufügen oder davon fortzulassen.²⁴ Eine Ablehnung des gesandten Verkündigers bedeutet letztlich eine Ablehnung Gottes, der ihn als seinen Boten gesandt hat.²⁵

19 Vgl. J. Daniélou, *L'incompréhensibilité de Dieu d'après Jean Chrysostome: Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) 176-194; ders., *Introduction: Jean Chrysostome, Sur l'incompréhensibilité de Dieu I* (SC 28bis, 9-29); E. Amand de Mendieta, *L'incompréhensibilité de l'essence divine d'après Jean Chrysostome: P.C. Christou* (Hg.), *Symposion. Studies on St. John Chrysostom, Thessaloniki 1973*, 23-40; G. Wunderle, *Zur religionsgeschichtlichen Würdigung der fünf Predigten des heiligen Johannes Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott: F.-J. v. Rintelen* (Hg.), *Philosophia perennis. Festgabe J. Geysers*, Bd. I, Regensburg 1930, 69-82.

20 Vgl. R. Kaczynski, *Einleitung: Johannes Chrysostomus, Catecheses baptismales – Taufkatechesen*, Bd. I (FC 6/1), Freiburg i. Br. 1992, 23: »Von zahlreichen Anspielungen auf Schriftworte abgesehen, verwendet Chrysostomus in seinen Werken insgesamt ungefähr 180000 wörtliche Zitate der Heiligen Schrift, nämlich etwa 7000 aus dem Alten und etwa 11000 aus dem Neuen Testament.« Ebd., 28: »Von thematischen Predigten zu besonderen Anlässen abgesehen, in denen Chrysostomus das Wort Gottes auch immer wieder als Beleg für seine Ansichten heranzieht, geht er in seinen Homilien fast immer vom Wort der Schrift aus.«

21 Vgl. Chrys., hom. 11,3 in Gen. (PG 53, 94); hom. 7,4 in 1 Cor. (PG 61, 59f).

22 Vgl. Chrys., hom. 44,1 in Gen. (PG 54, 406); hom. 22,2 in 1 Cor. (PG 61, 183).

23 Chrys., hom. 3,1 in Rom. (PG 60, 402); vgl. hom. 2,2 in 2 Tim. (PG 62, 610). Vgl. Kaczynski, *Wort Gottes*, 112-114; Ritter, *Charisma*, 115f.

24 Vgl. Chrys., hom. 1,2 in Tit. (PG 62, 666).

25 Vgl. Chrys., hom. 2,2 in 2 Tim. (PG 62, 610).

b) *Theologische Kompetenz und rhetorische Qualifikation*

Angesichts der zentralen Stellung des Verkündigungswortes erhebt sich die Frage, welche Bedeutung den intellektuellen, insbesondere rhetorischen Qualifikationen des kirchlichen Verkündigers zukommt. Im Hintergrund der entsprechenden Ausführungen stand eine aktuelle Kontroverse innerhalb der damaligen Kirche des Ostens. In den Kreisen der sogenannten Messalianer (»Betende«), einer aus Syrien stammenden, streng asketischen Gemeinschaft, die die kirchliche Ordnung und sakramentale Heilsvermittlung in Frage stellte, wurde die Predigt vor dem Volk abgewertet, um stattdessen die individuelle Seelenführung in den Vordergrund zu stellen.²⁶ Die starke Betonung der Verkündigungsaufgabe des Priesters bei Chrysostomus kann durchaus als Reaktion auf jene Infragestellung betrachtet werden. – Unabhängig von der aktuellen Kontroverse wurde jedoch die Frage, inwieweit es eines gebildeten Klerus bedurfte, innerhalb der frühen Kirche immer wieder auch anhand der Gestalt des Apostels Paulus diskutiert.²⁷ Ausführlich widmet sich Chrysostomus dem Einwand, Paulus selbst habe sich nicht um Redefähigkeit bemüht, sich vielmehr als rhetorisch unbewandert (*idiōtēs*) bezeichnet (2 Kor 11,6) (vgl. sac. 4,6).²⁸ Mußte einerseits eingeräumt werden, daß Paulus nicht über eine rhetorische Bildung im Sinne der zweiten Sophistik verfügte²⁹, die extreme Anforderungen an die Sprachreinheit stellte, und nicht in den weltlichen Wissenschaften bewandert war (sac. 4,6), so konnte andererseits – neben der vom Apostel selbst (2 Kor 11,6) beanspruchten »Erkenntnis« (*gnōsis*) – dessen beeindruckende Redegewalt, die sich auch in seinen Briefen manifestierte (vgl. sac. 4,7)³⁰, hervorgehoben werden. Das Ansehen des Apostels gründete weniger in seiner Wundertätigkeit als in

26 Vgl. A. Guillaumont, Messaliens: DS^p 10 (1980) 1074-1083; R. Staats, Messalianer: TRE 22 (1992) 607-613; ders., Chrysostomus über die Rhetorik des Apostels Paulus. Makarianische Kontexte zu »*De sacerdotio* IV,5-6«: *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 225-240, 230.

27 Vgl. J. Tloka, Griechische Christen – Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomus (Studien und Texte zu Antike und Christentum 30), Tübingen 2005, 237-242; M.M. Mitchell, The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the art of Pauline Interpretation (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 40), Tübingen 2000, 282-291; Staats, Chrysostomus über die Rhetorik, 230-235; C. Grappe, Paul et la rhétorique: regard sur l'histoire et les enjeux d'un débat: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 89 (2009) 511-530.

28 Vgl. 2 Kor 11,6: »Wenn ich aber auch im Reden ungebildet bin, so bin ich es doch nicht in der Erkenntnis.«

29 Vgl. Chrys., hom. 1,2 in Hebr. (PG 63, 15f); hom. 3,4 in 1 Cor. (PG 61, 27); de laudibus sancti Pauli apostoli hom. 4,10f; 5,1 (SC 300, 202-208.232).

30 Vgl. Mitchell, Heavenly Trumpet, 244 Anm. 204; 280f.

seiner machtvollen Verkündigung des Gotteswortes, zu der er auch seine Schüler ausdrücklich beauftragte (vgl. sac. 4,6-8).³¹

Gilt es zwischen theologischer Kompetenz und rhetorischer Qualifikation zu wählen, so plädiert Chrysostomus für die Unverzichtbarkeit der ersteren: »Vielmehr darf die Redeweise arm sein und die Zusammenstellung der Wörter einfach und kunstlos, nur soll niemand in der Erkenntnis und dem genauen Verständnis der Glaubenslehren ungebildet sein« (sac. 4,6).³² Chrysostomus unterstreicht, welche verhängnisvolle Konsequenzen es für die Gläubigen haben muß, wenn der Priester infolge mangelnder intellektuell-rhetorischer Bildung nicht imstande ist, die wahre Lehre kraftvoll zu verteidigen und Angriffe bzw. Infragestellungen wirksam zurückzuweisen. Das Versagen wird in solchen Fällen nicht der persönlichen Unzulänglichkeit des Verkündigers, sondern der Schwäche der betreffenden Glaubenslehre angelastet. Durch das Unvermögen des Amtsträgers droht die Glaubenswahrheit selbst diskreditiert zu werden (vgl. sac. 4,9).

Obwohl Chrysostomus zunächst mit primär biblischer Argumentation darlegte, welche unerläßliche Bedeutung das Verkündigungswort für die Mission, Apologie und allgemeine Unterweisung in der Kirche besitzt, widmet er sich vor allem im fünften Buch des Dialoges der Frage, inwiefern die Rhetorik auch im Sinne des paganen Bildungsideals eine legitime Funktion innerhalb der christlichen Predigt einnehmen kann.³³ Chrysostomus sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, daß der Prediger seiner Zeit vor einem städtischen und rhetorisch anspruchsvollen Publikum das Evangelium zu verkünden hat. Diese Hörerschaft muß in der ihr vertrauten Kommunikationsform angesprochen werden, soll die christliche Botschaft überhaupt Gehör finden. Allerdings gilt es, die sich aus dieser spezifischen Kommunikationssituation ergebenden Gefahren zu erkennen und in der Verkündigungspraxis zu vermeiden. Chrysostomus spricht davon, daß viele Gläubige die Predigten mit ähnlicher Erwartungshaltung hören, wie sie es von der Unterhaltungskultur des profanen Lebens gewohnt sind. Sie wollen nicht Schüler von Lehrern sein, sondern bevorzugen die Rolle von »Zuschauern, die bei den Wettkämpfen der Heiden das Publikum bilden« (sac. 5,1).³⁴ Die Predigt wird zu einem Schauspiel, das

31 Vgl. Lochbrunner, *Priestertum*, 169-172 (Paulus als Modell des Verkündigers); B.H. Vandenberghe, *Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu*, Paris 1961, 47-60; Sousa, *Sacerdocio*, 211-222.

32 Vgl. Chrys., *hom. 2,2 in Tit.* (PG 62, 673): »Damit er imstande sei, zu unterweisen und die Gegner zu widerlegen« (Tit 1,9). Also er braucht keinen rhetorischen Prunk, sondern nur gesunden Verstand, Kenntnis der heiligen Schrift und Gewalt über die Herzen. Siehst du nicht, wie der heilige Paulus den ganzen Erdkreis umgeändert und mehr Gewalt gehabt hat als Plato und alle anderen Philosophen?« (Übersetzung: BKV1 Chrys. IX, 430). *Hom. 15,2 in 1 Tim.* (PG 62, 582).

33 Vgl. Tloka, *Griechische Christen*, 241-244.

34 Vgl. S.-P. Bergjan, »Das hier ist kein Theater, und ihr sitzt nicht da, um Schauspieler zu betrachten und zu klatschen«. *Theaterpolemik und Theatermetaphern bei Johannes Chrysostomus*: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8 (2004) 567-592, 585f.

der Unterhaltung dient und primär nach der rhetorischen Qualität der Rede beurteilt wird. Der Prediger gleicht dem Sophisten bei einem öffentlichen Vortrag.³⁵ Ebenso wie bei den Heiden genießt auch bei den Gläubigen die Beredsamkeit höchstes Ansehen, denn eine »ungeheure Leidenschaft für die Redekunst (*lógon érōs*) hat heutzutage die Herzen der Christen befallen« (sac. 5,8).³⁶ Angesichts einer solchen Situation muß der Verkündiger sich durch rhetorische Kompetenz ausweisen, um überhaupt mit Erfolg christliche Inhalte vermitteln zu können (vgl. sac. 5,2). Ausdrücklich wird betont, daß die Redefähigkeit nicht nur eine natürliche Anlage und Begabung ist, sondern erlernt werden kann, was ebenso Fleiß wie andauernde Übung verlangt (vgl. sac. 5,5).

Wenngleich Chrysostomus die Urteilsfähigkeit der Gemeinde bezüglich der Qualität einer Predigt eher gering einschätzte (vgl. sac. 5,6), darf der Prediger nicht nur die wenigen Verständigen zum Maßstab nehmen, sondern muß gerade auch für die Ungebildeten überzeugend predigen (vgl. sac. 5,4). Hierbei gilt es, unermüdlich das eigene rhetorische Niveau zu verbessern, gleichzeitig inhaltlich unverwechselbar zu bleiben (vgl. sac. 5,1.5f.8).

Das auch in den eigenen Predigten von Chrysostomus praktizierte Prinzip der *synkatábasis*, der Anpassung an die Fassungskraft der Gläubigen³⁷, kommt ebenso in seiner Wertung der Rhetorik zum Tragen, wenn deren Anwendung als Kommunikationsmittel gebilligt wird, um durch Anpassung an den Erwartungshorizont der Hörer das eigentliche Ziel, die Rettung ihrer Seelen, wirkungsvoll erreichen zu können.

Allerdings betont Chrysostomus den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem christlichen Prediger und dem heidnischen Rhetor, insofern das Motiv des Redens jeweils ein anderes ist. Geht es letzterem um Ehre und Ansehen bei den Menschen, so darf der kirchliche Verkündiger nur das Heil der Menschen suchen. Daher gilt die Forderung, sich ebensosehr vom Lob der Zuhörer unabhängig zu machen (vgl. sac. 3,9; 5,2.6-8)³⁸, wie von deren Kritiksucht unbeeindruckt zu bleiben (vgl. sac. 5,4-5). Stattdessen wird dem Prediger gesunde Selbstkritik empfohlen (vgl. sac. 5,7).

c) Ziel der Verkündigung

Als Norm und Ziel der Verkündigung formuliert Chrysostomus programmatisch: »Auch derjenige, der den Kampf der Lehrverkündigung auf sich genommen hat, soll sich um die begeisterten Zurufe der ›Außenstehenden‹ nicht kümmern, desgleichen sich durch solche Leute nicht entmutigen lassen; vielmehr verfasse er seine Predigten

35 Vgl. H.H. Hubbel, Chrysostom and Rhetoric: Classical Philology 19 (1924) 261-276, 262f.

36 Vgl. die anschaulichen Schilderungen bei Ch.Baur, Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit I, München 1929, 188-212.

37 Vgl. Kaczynski, Wort Gottes, 179-196.

38 Vgl. Kaczynski, Wort Gottes, 204f.

so, daß er damit Gott gefallen kann. Denn dieser allein soll ihm Norm und Ziel für ihre beste Ausarbeitung sein – nicht Applaus und Komplimente. Wenn ihm auch von seiten der Menschen Anerkennung zuteil wird, so weise er das Lob nicht zurück; wird ihm aber solches von den Zuhörern nicht gespendet, so suche er es nicht und sei nicht betrübt. Denn ein hinlänglicher Trost für seine Mühen, ja der allerbeste wird es sein, wenn ihm sein Gewissen bescheinigen kann, er habe die Reden für seine Lehrverkündigung nur ausgearbeitet und gestaltet, um Gott zu gefallen« (sac. 5,7).³⁹

Auch scheinbarer Mißerfolg darf den Prediger nicht entmutigen. »Denn wir sind nicht verpflichtet, die Leute zu *bekehren*, sondern nur, sie zur Bekehrung zu *ermahnen*.«⁴⁰ Chrysostomus faßt die Aufgabe des Priesters zusammen, wenn er schreibt: »Alle diese unterschiedlichen Verhaltensweisen haben jedoch nur ein Ziel im Blick: die Ehre Gottes und die Auferbauung der Kirche« (sac. 6,4; vgl. 3,11).⁴¹ Dieser Auferbauung der Kirche (vgl. Eph 2,21f), die sich letztlich nur durch die Auferbauung der einzelnen Seelen (sac. 4,2) verwirklichen ließ, diente insbesondere die praktische Ausrichtung der Verkündigung des Chrysostomus, der in seinen Homilien stets die christliche Lebensführung im Blick hatte.⁴²

Wenn Johannes Chrysostomus am 8. Juli 1908 durch Papst Pius X. zum Vorbild und offiziellen Patron der christlichen Prediger für die ganze Kirche erklärt wurde, so geschah dies in Würdigung seiner unermüdlichen Verkündigung, in der sich exemplarisch einzigartige Beredsamkeit, unübertroffene Sprachgewalt und ein heiligmäßiges Leben verbanden.⁴³

39 Vgl. Chrys., hom. 30,3 in Io. (PG 59, 176).

40 Chrys., concio 1,1-3 de Lazaro (PG 48, 963-966). Vgl. Baur, Chrysostomus I, 170, 172, 210.

41 Sousa, Sacerdocio, 189f, betont die Bedeutung einer fehlenden Konjunktion *kai* (»und«) zwischen »Ehre« / »Auferbauung«: »... las dos realidades, a primera vista distintas, se funden mutamente en la vida del sacerdote, quien dará tanta más gloria a Dios cuanto más 'edifique' la Iglesia y viceversa.« Vgl. Chrys., hom. 13,1 in Gen. (PG 53,105); hom. 2,4 in Tit. (PG 62, 675). Vgl. Kaczynski, Wort Gottes, 204f.

42 Vgl. Kaczynski, Einleitung: Johannes Chrysostomus, Catecheses baptismales – Taufkatechesen (FC 6/1), 29: »Es ist für ihn gerade charakteristisch, im jeweils zweiten Teil seiner Homilien eine Stellungnahme zu irgendeiner Frage des christlichen Lebens abzugeben. Doch wie er Exegese nicht um ihrer selbst willen betreibt, so predigt er christliche Moral auch nicht ohne die exegetische Grundlage. Seine auf das christliche Leben bezogene mit großem pädagogischem Geschick vorgetragene Paränese überzeugt eben dadurch, daß sie niemals unabhängig vom Wort Gottes erfolgt, sondern sich wie selbstverständlich aus den Worten der Heiligen Schrift ergibt, die im Gottesdienst vorgelesen und im ersten Teil der jeweiligen Homilie kommentiert wurden. Wie einerseits alle Verkündigung des Wortes Gottes das sittliche Leben der Gemeinde beeinflussen soll, so muß andererseits alle Belehrung und Ermahnung von Gottes Wort ausgehen und es situationsgerecht aktualisieren.« Vgl. ders., Wort Gottes, 154.

43 Vgl. ASS 41 (1908) 594f: ... exemplar utpote qui christianorum oratorum facile princeps, ob aureum eloquentiae flumen, invictum dicendi robor, vitaeque sanctitatem summis laudibus ubique celebretur.

DOKUMENTE, BRIEFE, INFORMATIONEN

Neues Altritus-Schwesternkloster in Deutschland

Die altrituellen »Anbetungsschwestern des Königlichen Herzens Jesu« werden im kommenden Jahr im Kloster Maria Engelport im Flaumbachtal einziehen und das Kloster übernehmen. Das gab das Bistum Trier bekannt. Die Schwesterngemeinschaft übernimmt das Kloster mit Zustimmung des Trierer Bischofs Dr. Stephan Ackermann.

Die Niederlassung der Schwestern ist dadurch möglich geworden, weil nach 110 Jahren die Oblaten das Kloster Maria Engelport verlassen und ihre zweitälteste Niederlassung in Deutschland aufgeben. Die Oblaten werden sich am 8. Dezember, dem Patronatsfest ihrer Gemeinschaft, offiziell vom Kloster Maria Engelport und den Menschen der Umgebung verabschieden.

Wie das »Institut Christus König und Hohepriester« mitteilt, sind die »Anbetungsschwestern« eine sehr junge Gemeinschaft. Gegründet im Jahre 2001, seien sie 2008 von Papst Benedikt XVI zu einer Vereinigung päpstlichen Rechtes erhoben. Ihr Mutterhaus befindet sich in Gricigliano bei Florenz. Schon jetzt wirkten sie in mehreren Ländern. Die meisten Schwestern seien weit unter dreißig, die junge Gemeinschaft wachse.

Kommissarischer Verwalter beim Institut vom Guten Hirten

Die Kommission Ecclesia Dei hat dem altrituellen Institut vom guten Hirten einen kommissarischen Verwalter eingesetzt. Es handelt sich um den früheren Abt von Fontgombault, Dom Antoine Forgeot. Er wird das Amt sechs Monate ausführen. In dieser Zeit soll er Neu-

wahlen des Generaloberen durchführen. Bei den Wahlen des Generaloberen im letzten Jahr kam es zu Unregelmäßigkeiten und heftigem Streit.

Neuer Superior des deutschen Pius- Distriktes

Der aus der französisch sprechenden Schweiz stammende Pater Firmin Udressy, gegenwärtig Prior in München, wird der neue Superior des deutschen Distriktes der Priesterbruderschaft Sankt Pius X. Er folgt Pater Franz Schmidberger nach, der zum Regens des Herz-Jesu-Seminars in Zaitzkofen ernannt wird.

Österreichische Bischöfe bestehen auf »für alle«

Bei der Wandlung in der Messe muss in der deutschen Sprache weiterhin »für alle« gebetet werden. Das dekretiert die Österreichische Bischofskonferenz in ihrem Amtsblatt. Sie betont, dass diese Interpretation von »pro multis« die momentan einzig zulässige wäre. Benedikt XVI. hatte im Jahr 2006 gefordert, die korrekte Übersetzung »für viele« zu verwenden. Doch die Bischöfe des deutschen Sprachraumes wehren sich seither dagegen mit der Angabe, dass das kirchliche Approbationsverfahren für das neue Missale nicht abgeschlossen und daher das Missale aus dem Jahr 1975 »allein gültig« wäre. Das 1975-Missale geht von einer Zelebration der Messe ad orientem aus.

Benediktinerkloster wird mit Altritus-Mönchen wiederbelebt

Die Benediktinerabtei Saint Paul in Wisques wird von den altrituellen Mönchen von Fontgombault übernommen. Das gaben Abt Jean Pateau von Fontgombault und Bischof Jean-Paul Jaeger von Arras bekannt. Im Januar besuchten Benediktiner die Abtei, um eine Übernahme zu überprüfen. Ende 2013 werden die Mönche die Abtei neu besiedeln, einen Konvent mit 18 Mönchen bilden und mit der Alten Messe wiederbeginnen. Die Abtei wurde im 19. Jahrhundert mit Mönchen aus Fontgombault gegründet.

Traditionelle Messe in der Kathedrale Notre-Dame in Paris

Die Heilige Messe im traditionellen Ritus, welche die Pariser Pfarrei Saint-Eugène/Sainte-Cécile zum Abschluss ihrer Wallfahrt am 17. April in der Kathedrale Notre-Dame feiern wollte, wurde wegen der Massendemonstration für Familie und Kinderrechte verschoben. Die Wallfahrt wurde auf Mittwoch, 29. Mai, verlegt. Die Prozession im Rahmen des Jahres für den Glauben (und deshalb verbunden mit einem vollkommenen Ablass nach den üblichen Bedingungen der Diözese Paris) begann um 19.00 Uhr in der Kirche St. Eugène und endete um 20.15 Uhr mit der Zelebration einer Messe im überlieferten Ritus in der Kathedrale.

Verona: Schamanismus, heidnische Riten, antikirchliche Treffen – aber keine überlieferte Messe

Seit 2011 wartet eine Gruppe altritueller Studenten in Verona auf die Erlaubnis, gemäß dem Motu Proprio »Summorum Pontificum« wenigstens einmal im Monat in der Universitätskirche San Paolo eine Alte Messe zu feiern.

Das berichtet »Messa in Latino« Die Universitätsseelsorge bleibt stur gegen die Altrituellen. Pater Konrad zu Löwenstein FSSP zelebrierte als Ersatz manchmal in der Kirche Santa Toscana in Verona die Alte Messe.

Gleichzeitig können nach Angaben von »Messa in Latino« an der Universität von Verona schamanische Riten und Zaubereien stattfinden. Diese Woche fand ein Kult der afro-amerikanischen Heidenreligion Santeria statt.

Am letzten Donnerstag organisierte eine Gruppe von Antifa-Aktivistinnen im Hörsaal der Universität ein antiklerikales Treffen unter dem Thema: »Die einzige Kirche, die erleuchtet, ist eine brennende.«

Kein neuer Liturgiekrieg

Am 28. Mai 2013 brachte die Zeitung »Il Foglio« einen Artikel von Matteo Matzuzzi. Darin heißt es:

»Franziskus und Latein – Die alte Messe wird nicht angerührt.« Der Jesuitenpapst überrascht einmal mehr alle. Die Bischöfe von Apulien baten um die Rücknahme von Ratzingers Motu Proprio. Bergoglio sagte Nein: »Beide, neue und alte Dinge sind wertvoll.«

Doch »rorate-caeli.blogspot.com« weist darauf hin, dass dem Papst Worte in den Mund gelegt werden. Der Artikel von Matzuzzi basiert komplett auf einem Beitrag des Vatikanisten Sandro Magister. Demnach sagte der Papst bei einem Ad-Limina-Besuch der Bischöfe von Apulien, dass die Tradition bewahrt bleiben müsse und in Kirche neben Neuerung überleben dürfe.

Rorate-Caeli weist darauf hin, dass der Journalist Matzuzzi aus der Formulierung, dass die Tradition neben der Neuerung überleben solle, die Aussage machte, dass »Summorum Pontificum« nicht angerührt werde.

Doch der Papst hat zur Interpretation seiner Aussage ein eigenes Beispiel gegeben. Er sei von mehreren Seiten aufgefordert worden, den traditionell geprägten Zeremonienmeister Guido Marini zu ersetzen. Er habe ihn behalten, um sich dessen traditionelle Formung

nutzbar zu machen und ihm seine »emanzipierte« Zelebrationsweise zu vermitteln.

Rorate-Caeli geht davon aus, dass Summorum Pontificum nicht angerührt werden wird – nicht wegen Franziskus, sondern wegen der rechtlichen Form, die Benedikt XVI. dem Motu Proprio gab. »Was frühere Generationen heilig hielten, bleibt auch für uns groß und heilig und kann nicht gänzlich verboten oder für schädlich erklärt werden« (Brief an die Bischöfe vom 7. Juli 2007) Mit anderen Worten, die Alte Messe war nie verboten und kann legitimerweise nicht verboten werden.

In Apulien – wo sich die Bischöfe über die Alte Messe beschwerten – gibt es nur vier Messorte, wo wenigstens einmal jeden Sonntag die Alte Messe gemäß Summorum Pontificum zelebriert wird.

Buchbesprechung

Wilhelm von Saint-Thierry,
Kommentar zum Römerbrief.

Erstmalige deutsche Übersetzung mit Kommentar von Klaus *Berger* und Christiane *Nord*

Patrimonium Verlag 2012.

Wilhelm von Saint-Thierry, ein Zisterziensermönch und Freund des hl. Bernhard von Clairvaux, schrieb diesen Kommentar im Jahr 1137 als ein indirektes Gegenstück zu Abaelards Römerbriefkommentar. Es ist eine geistliche Auslegung, die in der gelehrten Tradition gegründet ist. Die Auslegung ist schlicht gehalten und gut lesbar. Sie geht am Text des Paulus entlang und versucht, den Gedankengang des Apostels in seinem Zusammenhang zu erfassen. Als Hauptthema des Briefs macht Wilhelm Gottes Gnade aus. Die Übersetzer schreiben im Vorwort: »Hätte Martin Luther den Römer-Kommentar Wilhelms gekannt, er hätte für sein ganz ursprüngliches Kernanliegen einen glänzenden und treuen Mitstreiter finden können« (S. 7). Auf dem Hintergrund der exegetischen Tradition war Luthers Betonung des *sola fide* und *sola gratia* in der Tat kein Durchbruch, sondern ein alter Hut. Schon im Prolog von Wilhelms Kommentar lesen wir: »Ohne die Gnade sind wir nicht in der Lage, etwas Gutes zu wollen oder gar zu tun. ... [Wir wurden], ohne dass wir es auch nur im Geringsten verdient hätten, von seiner Gnade erschaffen, *damit wir gute Werke tun sollten* [vgl. Eph 2,10]« (S. 24). Darauf sollte man sich unter Christen doch einigen können.

Das Buch bietet eine knappe, informative Einleitung und den übersetzten Text des Kommentars. Die Übersetzung ist frei und gut verständlich, gedacht für ein »Laien-Publikum« (S. 20). Nicht selten ist in Klammern oder als Fußnote der lateinische Text ein-

gefügt. Der biblische Begriff »Fleisch« wird meistens mit »kreatürliche Schwäche« wiedergegeben. Bei solchen Grundbegriffen wären m.E. einige Erläuterungen hilfreich gewesen. Jedenfalls aber macht diese Übersetzungsweise den Kommentar auch für theologisch wenig Gebildete gut lesbar. Und das ist ein großes Verdienst, denn es handelt sich um eine in jeder Hinsicht lohnende Lektüre. Oft findet man überraschende Gedanken oder schöne Formulierungen, die man in modernen Kommentaren kaum antrifft, z. B. zu der Wendung »mein Gott« (S. 33 zu Röm 1,8), über den Krieg gegen sich selbst (S. 144 zu Röm 8,2f) oder die Ausführungen über Hochmut und Dummheit (S. 39-48 zu Röm 1,18-24). »Denn Dummheit und Hochmut sind unzertrennliche Schwestern [*sorores individuae*] – allerdings ist Dummheit leichter erträglich, wenn sie ohne Hochmut daher kommt. Hochmut aber gibt es niemals ohne Dummheit« (S. 50 zu Röm 1,32). Wie wahr.

Der für Luther so wesentliche Satz Röm 1, 17 lautet hier: »Durch meine Verkündigung wird offenbar, dass Gott gerecht ist [d.h. dass er den Menschen akzeptieren will], damit der Mensch, der glaubt, zu immer mehr Glauben kommt, wie es in der Schrift heisst: Der Gerechte lebt als Gerechter, weil er glaubt [Hak 2,4].« Die Wendung »von Glauben zu Glauben« ist hier sehr schön und sachlich richtig übersetzt mit »... damit der Mensch, der glaubt, zu immer mehr Glauben kommt«. Wilhelm erläutert dazu: Dieser gerecht machende Glaube, der aus Gnade kommt, »entwickelt sich weiter: Aus dem Glauben derer, die den Messias ankündigen, wird der Glaube derjenigen, die ihm gehorchen, aus dem Glauben des Alten Testaments der Glaube des Neuen Testaments, aus dem Glauben, in dem man Gott dient [in qua ministratur Deo], der Glaube, durch den man an Gott Anteil hat [qua fruatur Deo], aus dem Glauben an die Vor-Abbildung [es fide ... imaginis] der Glaube an die reale Gegenwart der Wahrheit [praesentissimae ... veritatis] selbst, aus dem Glauben an Worte, an die wir uns hier halten, der Glaube an die Sache [fidem rei],

die wir in alle Ewigkeit besitzen werden« (S. 39). Vor allem in protestantischen Kommentaren liest man oft, die Wendung »von Glauben zu Glauben« habe nichts mit einer Vertiefung des Glaubens oder einem Fortschritt im Glauben zu tun, Paulus wolle hier nur das Wort Glaube besonders betonen. Demgegenüber bietet Wilhelm hier eine kleine Aufzählung von Möglichkeiten, wie der Glaube wachsen kann. Das entspricht nicht nur der katholischen Tradition, sondern auch dem philologischen Befund.

Eindrucksvoll sind die Darlegungen zur Macht der Sünde im Kommenar zum 7. Kapitel des Römerbriefs. Hier geht es um die dornige Frage, wie es zu dem inneren Zwiespalt dessen kommt, der im Extremfall das Böse tut, obwohl er genau weiß, daß es böse ist. Spricht Paulus hier von der Situation des unerlösten Menschen oder hält er das auch bei Christen für möglich? Augustinus vertrat bekanntlich zunächst die erstere Auffassung, änderte seine Meinung jedoch im Laufe der Auseinandersetzung mit den Pelagianern und sah von da an auch die Christen in diesem Zwiespalt und dem ständigen inneren Kampf gegen Verführung und Sünde. Heute halten die meisten Exegeten die frühere Meinung des Augustinus für die exegetisch richtige, haben dann allerdings das Problem, daß ihre (bzw. die angeblich paulinische) Theorie nicht mit der Realität übereinstimmt. Denn wer dürfte sich dann noch Christ nennen? Wilhelm schließt sich mit Recht der reiferen Ansicht des Augustinus an. Auch im Christen will »das Kind Adams nur tun, was Spaß macht« (S. 137 zu Röm 7,15). »Die Schuld der erbsündlichen Begierde wird zwar in der Taufe vergeben, doch die Gefährdung bleibt bis zum Beginn des zukünftigen Lebens bestehen. Erst dort wartet ewiger Frieden auf diejenigen, die erfolgreich gekämpft haben« (S. 139 zu Röm 7,19f). Angelus Silesius wird schon recht haben: »Wer nicht gekämpft, trägt auch die Kron des ewigen Lebens nicht davon.«

MARIUS REISER

Anschriften einiger Autoren und Übersetzer

H.H.

Pfr. Dr. Eugen *Daigeler*

Herrngasse 12

97222 Rimpfpar

H. H.

Prof. Dr. Michael *Fiedrowicz*

Weberbach 17/18

54290 Trier

Uwe Christian *Lay*

Pfundrachöderstraße 16

94474 Vilshofen

PD Dr. Klaus *Obenauer*

Estermannstr. 120

53117 Bonn Graurheindorf

Prof. Dr. Marius *Reiser*

Taunusstr. 30

55262 Heidesheim

H. H.

Prof. Dr. Johannes *Stöhr*

Humboldtstr. 44

50676 Köln

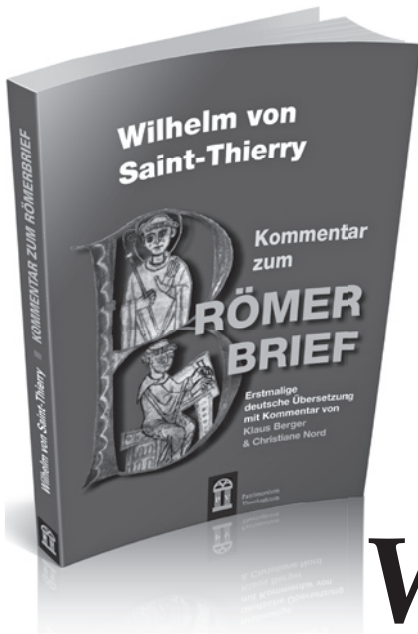
H. H.

P. Dr. Michael *Weigl*

Priorat Christ-König

Kaiser-Karl-Ring 32a

D-53111 Bon



Wilhelm von Saint-Thierry

Kommentar zum RÖMERBRIEF

Erstmalige deutsche Übersetzung
mit Kommentar von
Klaus Berger & Christiane Nord

1. Auflage 2012

Format: 17 x 24 cm,

246 Seiten

ISBN-10: 3-86417-007-9

ISBN-13: 978-3-86417-007-2

Preis: 27,00 Euro

Wilhelm von Saint-Thierry ist Zisterziensermönch des 11./12. Jahrhunderts. Er ist Freund des Hl. Bernhard von Clairvaux und gehört zu den Gründervätern seines Ordens. Im Unterschied zum hl. Bernhard lebt er streng kontemplativ im Kloster, ist also keine »Chimäre« zwischen Kloster und Welt, aber ein wichtiger Ideengeber für den hl. Bernhard. Hätte Martin Luther den Römer-Kommentar Wilhelms gekannt, er hätte für sein ganz ursprüngliches Kernanliegen einen glänzenden und treuen Mitstreiter finden können. Zum Reformationsjubiläum 2017 kann man an dieser schlichten Tatsache nicht vorbeigehen. – Wilhelm steht für Gemeinsamkeiten im Glauben. Der Weg zu und mit Abt Wilhelm ist ein Weg in die Tiefe christlicher Spiritualität. Sein Römer-Kommentar ist das umfangreichste und theologisch wichtigste Zeugnis der von Augustinus († 430) ausgehenden Paulus-Exegese des Mittelalters. – Wilhelms Methode ist nicht philologisch im Sinne der Exegese, wie sie seit der Renaissance und weiter in der Moderne üblich ist. Seine Exegese ist durchgehend meditativ. Das bedeutet auch eine große Verwandtschaft zum Gebet. Sein Kommentar ist auch in der Methode ein Gegenstück zum Kommentar des Abaelardus. Er ist ein Meilenstein auf dem Weg von Paulus über Augustinus, dann über Bernhard von Clairvaux bis hin zu Luther. Luther schätzt Bernhard über die Maßen wegen der Gnadentheologie seiner Predigten.

Die mögliche Bedeutung dieses Kommentars für die Theologie der Gegenwart liegt darin, daß die sorgsame, bedächtige meditative Auslegung Wilhelms der Exegese des Neuen Testaments insgesamt helfen könnte, theologisch sprachfähiger zu werden, also nicht nur über Gottesvorstellungen zu reden, sondern von Gott zu erzählen und Spuren davon erkennen zu lassen, daß einer mit Gott zu reden versucht hat.



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

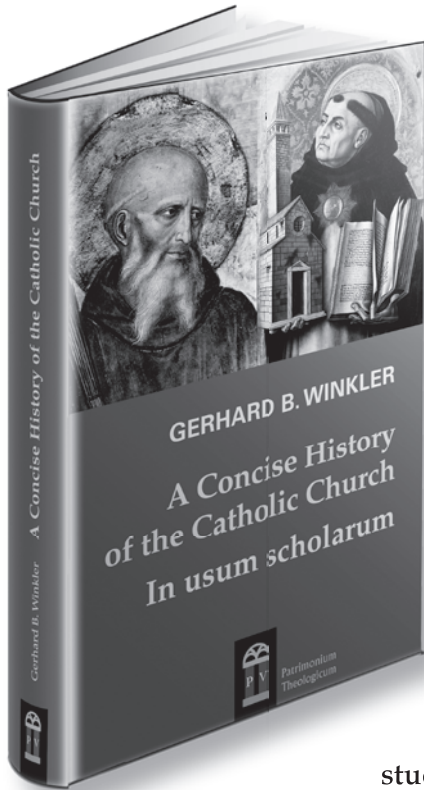
www.patrimonium-verlag.de

oder im Buchhandel

Gerhard B. Winkler O. Cist.

A CONCISE HISTORY OF THE CATHOLIC CHURCH IN USUM SCHOLARUM

NEU!



1. Auflage. 2. Quartal 2013,
Format: 13 x 21 cm; 346 Seiten mit Register

After his retirement from the University of Salzburg in 2000 Professor Winkler was delighted to volunteer for a few years as a senior lector in the American ITI (International Theological Institute). At that time it was still based at the former Carthusian Charterhouse at Gaming which Cardinal Schönborn of Vienna was pleased to transfer to Trumau near the Cistercian Abbey of Heiligenkreuz in Lower Austria in 2009.

It was a novel experience to teach students in English who came from varying backgrounds all over the world, mainly from American colleges. As indispensable facts were a prerequisite to meet the needs of a well motivated audience Professor Winkler decided to write up a book suited for scholarly use. »In usum scholarum« is the result of his endeavours, now available in one paper-back volume. We hope it will please his English readers world-wide.



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