

UNA VOCE-KORRESPONDENZ

Herausgeber: UNA VOCE Deutschland e.V.

36. Jahrgang / Heft 4

Juli / August 2006

Samstag, 14. Oktober 2006
UNA VOCE - Tagung in Köln
Herzliche Einladung!

Inhalt

Die Tradition, die Musica sacra und das Apostolat (Johannes Laas)	195
Die wahren Wurzeln der Liturgiereform – Zu einer wichtigen Neuerscheinung (Teil II) (Rudolf Kaschewsky)	203
Für eine Liturgie, die Priesterberufe weckt (Abbé Bernard Pellabeuf)	221
Feier des Glaubens – die Messe (Bryan Houghton)	226
Bemerkungen zur Auflösung der Trinitätslehre (Paul Hacker †)	232
Walter Kasper und die „Erlösung als Befreiung“ (Paul Hacker †)	237

DOKUMENTE, BRIEFE, INFORMATIONEN

Krise der Liturgie ist eine „neue Chance“	243
Englische Neuübersetzung des <i>Ordo Missae</i>	244
Konferenz zur Zelebrationsrichtung	245
Salzburger Rückzieher	246
Die Sieben Kapitalsünden der Traditionalisten	248
Maurice Duruflé: „Totales Massaker am gregorianischen Erbe“ . . .	251
Kurzmeldungen	253
UNA VOCE Tagung 14. Oktober 2006	255

Zu diesem Heft

Manchem Leser ist vielleicht noch die Auseinandersetzung um ein Interview in Erinnerung, das Anfang des Jahres im Internet verbreitet wurde: es ging um eine ziemlich unschöne Verunglimpfung derer, die es ernst meinen mit dem Festhalten an der überlieferten Liturgie – da war von „Stammtisch-“ oder „Vulgärtraditionalismus“ die Rede, und von „Grüppchen“, die „vernachlässigbar“ seien; vgl. unsere kritische Stellungnahme dazu in Heft 2/2006, S. 112–114. Dergleichen scheint zur Zeit en vogue zu sein: Sogar ein ansonsten als unbeirrter Verfechter der liturgischen Tradition hoch verehrter Bischof zieht – übrigens auch in Form eines Interviews! – über die Traditionalisten her, wirft ihnen Lieblosigkeit und Arroganz vor und listet vollmundig ihre „Kapitalsünden“ auf (siehe S. 248 ff.). Ist bei einem Hirten, der solche Anklagen in die Welt setzt, die Sache der Tradition noch gut aufgehoben?

Wir setzen die im letzten Heft begonnene ausführliche Besprechung des ungemein wichtigen Buches von Jonathan Robinson über das Überleben der liturgischen Tradition in der Moderne fort: Wie ungeheuerlich sind die Widerstände, die die „Welt“ und — von ihr lernend — auch innerkirchliche Strömungen der konsequent gelebten und zelebrierten Tradition entgegensetzen! Um dem gegenüber gewappnet zu sein, bedarf es einer wachen und gründlichen Analyse jener Kräfte, die von der Aufklärung bis zur „Postmoderne“ Transzendenz leugnen, eine geoffenbarte Religion für überlebt halten und in Demokratie, Freiheit von allem und Wohlleben den Sinn des Daseins sehen (siehe S. 203 ff.). Schade nur, daß dieses Buch, nachdem es auf über 300 Seiten die völlige und verderbliche Unzulänglichkeit der Liturgiereform aufgezeigt hat, sich am Ende doch nicht zu einer bedingungslosen Rückkehr zur „alten“ Messe durchringen kann . . .

Doch liegt das Buch, das ja im „Verlag des Papstes in den USA“ erschienen ist, offensichtlich auf einer Linie mit der Einstellung Benedikts XVI., der die traditionelle Liturgie hochschätzt, gleichwohl aber einmal „das Beharren auf dem Tridentinischen Missale“ als „irreal“ kritisiert hat (siehe S. 230).

Wir erinnern in diesem Heft an den großen Kirchenmusiker Maurice Duruflé († 1986) und sein deutliches Urteil über die Liturgiereform (S. 251 ff.). Die „Musica sacra“ könnte, wie der erste Aufsatz dieses Heftes überzeugend aufweist, zu einem Kraftquell echter Gesundheit in der Kirche werden.

R. K.

Die Tradition, die Musica sacra und das Apostolat

Von Johannes Laas

Wenn man sie oftmals erst in einem Jahr zu Ostern oder an Weihnachten oder gar nicht wiedersieht, so trifft man an den Feiertagen in der Kirche doch viele Leute, die man dort noch nie oder lange nicht gesehen hat. Was zieht die Menschen an diesen Festen in die Liturgie? Manch einer wird sich erinnern, daß diese Tage etwas mit Glaube, Kirche, Christentum zu tun haben. Viele suchen sicher nur etwas Feierlichkeit, etwas Besonderes im ansonsten eher tristen Dasein des Alltags. Man kann darüber die Nase rümpfen. Doch man sollte die Wirkung, die von der festlichen Gestaltung der Liturgie an den Hochfesten ausgeht, nicht unterschätzen.

Denn diese Tage stellen eine außerordentliche Chance zum Apostolat dar. Vielleicht wird der eine oder andere von den ehrwürdigen Zeremonien, dem Blumenschmuck, dem Kerzenglanz und dem Gesang doch ganz ergriffen, geht in sich und erlebt, daß es noch etwas anderes gibt als Arbeitshektik und Freizeitstreß. Die Predigt wirkt da meistens wenig. Denn machen wir uns nichts vor: Gott wirkt vor allem durch das Schöne. Es allein vermittelt einen Vorgeschmack von den ewigen Seligkeiten des Himmels. Die wenigsten Menschen werden durch das blanke Wort überzeugt. Wo es an Schönheit gebricht, ist die Wahrheit schwer zu vermitteln. Denn wenn die Sinne nicht berührt werden, wird auch das Herz nicht bewegt, und wo das Herz nicht bewegt wird, bleibt auch der Glaube kalt. Dieser geht schließlich nicht nur vom Verstand aus: „Des Klugen Herz erwirbt Erkenntnis, der Weisen Ohr strebt nach Erkenntnis“ (*Spr 18,15*).

Glaube kommt vom Hören

Eine der wichtigsten Wirkmächte des Apostolats ist die Kirchenmusik. Daß der Glaube vom Hören kommt, ist eine Tatsache, auf die schon der hl. Apostel Paulus verweist (*Röm 10,14*; vgl. *Apg 15,7*). Die deutsche Sprache drückt dies schön aus: Christ sein bedeutet, zu Christus zu ge-hören. Dabei ist die Katechese, die Verkündigung des Evangeliums und der Lehre der Kirche, natürlich unentbehrlich.

Zentrum allen kirchlichen Lebens, Kraftquell allen Apostolats ist jedoch die Liturgie. Das liturgische Wort in der überlieferten Liturgie aber erklingt vornehmlich in Musik, und diese übt eine ganz eigentümliche Wirkung aus. Davon wußte schon der hl. Augustinus zu berichten, wenn

er in seinen *Confessiones* von der inspirierten und inspirierenden Kraft der christlichen Gesänge erzählt, die seine Konversion begleiteten: „Ich fühle nämlich, daß unsere Herzen durch die heiligen Worte lebhafter zu Andachtsgluten entflammt werden, wenn man sie singt, als wenn man nicht singen würde, und daß alle Stimmungen unseres Gemütes je nach ihrer Eigenart ihre besonderen ihnen entsprechenden Weisen in Gesang und Stimme haben, durch welche sie, als bestände da irgendeine geheime Verwandtschaft, angeregt werden“¹.

Daran hat sich potentiell nichts geändert. Nirgends sind die Gemeinden so rege und – bei entsprechender Werbung – die Kirchen in den Städten so gut besucht wie dort, wo eine gepflegte *Musica sacra* erklingt. Ein beschauliches Choralamt, ein kräftiger Volksgesang, eine festliche Mozart-Messe in einer heruntergekommenen Baracke wird langfristig wohl immer noch mehr Menschen anziehen als ein freundlich gesprochener Gottesdienst in der noch so schönen Kathedrale. Die feierliche Liturgie kann wohl auf allerhand verzichten, nicht aber auf ihre Verklänglichung – nicht bloß aufgrund der Tatsache, daß die meisten ihrer Texte von vornherein zum gesanglichen Vortrag vorgesehen sind², sondern eben auch aufgrund ihrer seelsorglichen Wirkung auf das Gemüt. Das bloß gesprochene Wort im feierlichen liturgischen Zusammenhang bleibt defizitär.

Es gibt Gemeinden der katholischen Tradition, die, bis sie endlich in eine angemessene Kirche einziehen konnten, oft Jahre, ja Jahrzehnte unter äußerlich unwürdigen Umständen an der Liturgie aller Zeiten festgehalten haben. Durchhalten läßt sich so etwas letztlich nur, wenn bei allem Bewußtsein über die Richtigkeit und Wahrheit dieser Liturgie auch das Herz berührt wird. Getragen hat diese Gläubigen letztlich die Musik. Liturgische Kunstgegenstände, ein wertvolles Inventar, prächtige Gewänder lassen sich

¹ Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, vollständige Ausgabe, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme, 7. Aufl., München 1994, S. 283 f. (X. Buch). So sehr Augustinus auch mit der übermäßigen Wirkung der Musik rang, so mußte er zuletzt doch die „erfahrene Heilsamkeit“ und den „großen Wert auch dieses Brauches“ anerkennen.

² Dies wird selbst in dem ansonsten sehr lobenswerten Büchlein von P. Martin Ramm FSSP, *Zum Altare Gottes will ich treten. Die Messe in ihren Riten erklärt*, Thalwil 2005, leider etwas unterbelichtet. Der Autor scheint beim Aufbau der Messe nicht von der *Missa in cantu* als Hochform, sondern von der *Missa lecta* auszugehen. So verweist er bei den Gesangstexten des Propriums bloß darauf, daß diese „in alter Zeit“ gesungen wurden (S. 58) oder „ursprünglich“ Lieder bzw. Begleitgesänge waren (S. 67, 73, 141). Doch beginnt, beispielsweise, die feierliche Liturgie im alten Ritus auch heute noch mit dem Gesang des Introitus, der den Einzug des Klerus begleitet, und nicht mit dem Stufengebet. Der Introitus ist kein Lese-, sondern ein Gesangstext. Da der Einsatz für die überlieferte Liturgie zwingend auch den für den Gregorianischen Choral beinhalten muß, sollte für diese Tatsache wieder ein Bewußtsein entstehen. – Vgl. vom Verf., „Der hl. Pius X. und die Erneuerung der Kirchenmusik“, in: *UVK* 35 (2005), S. 150 f.

käuflich erwerben, und natürlich sollen und müssen sie um der Würde des Ortes, ihrer anschaulichen Theologie und ihrer erhebenden Wirkung willen auch angeschafft werden. Sie geben aber letztlich nur den Rahmen ab für den Vollzug jener feierlichen römischen Liturgie, die sich zum größten Teil, jedenfalls von Anlage und Selbstverständnis her, zu gut 80 Prozent in klingender Gestalt vollzieht.

Es gibt prächtige Kirchen ohne feierliche Liturgie, aber keine feierliche Liturgie ohne Musik. Um so mehr Sorgfalt muß auf die Musica sacra verwendet werden. So hat die Musik in der Tat, wie Pius XII. sagt, „eine engere und höhere Bindung“ zur Liturgie, „insofern sie an die Kulthandlung näher herantritt als die meisten anderen freien Künste“³. Dies gilt insbesondere im Vergleich zur bildenden Kunst. Gabriel Maria Steinschulte schreibt: „Bei näherer Betrachtung zeigen sich [...] diese beiden Sinneswahrnehmungen des Schauens und Hörens im Hinblick auf die Liturgie von höchst unterschiedlicher Bedeutung. Architektur, Malerei, Plastik und alle Details liturgischer Ausstattung bleiben bei aller nützlichen und liturgisch angemessenen oder gar notwendig-dienlichen Existenzberechtigung als letztlich leblose Gegenstände, die auf Dauer auch durch ‚Rost und Motten‘ verzehrt werden, weit hinter dem zurück, *was nur im Ereignis selbst überhaupt existiert, nämlich Wort und Klang*“⁴. Die Augen kann man beim Gebet schließen, die Ohren nicht.

Die Kirchenmusik, besonders das gesungene Wort, ist der erste und ureigenste Ausdruck der christlichen Liturgie. Die frühen Christen, aus den Synagogen vertrieben, hatten nichts anderes als sich und ihre Stimme. Sie sangen die überlieferten Weisen der jüdischen Liturgie, Hymnen, Psalmen und Antiphonen, auch volkstümliche Lieder (vgl. *Eph 5,19; Kol 3,16*). Sie sangen in ihren heimlichen Versammlungen, sie sangen in den Katakomben, und sie sangen buchstäblich noch, als sie den Löwen zum Fraß vorgeworfen wurden⁵. Sie sangen, denn alles konnte man ihnen nehmen, nicht aber ihre Stimme. Und sie sangen die Liturgie.

Besonders diese Gesänge wurden mit der Zeit immer mehr ausgeformt und bereichert. Jede Epoche trug etwas bei zum stetig anwachsenden

³ Pius XII., *Enzyklika über die Kirchenmusik „Musicae sacrae disciplina“* vom 25. Dezember 1955 (Kap. II), zit. nach: *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*, hrsg. von Hans Bernhard Meyer und Rudolf Pacik, Regensburg 1981, S. 64 f.

⁴ Gabriel Maria Steinschulte, „Die Liturgie: Erfahrung des Schönen“, in: *Musicae Sacrae Ministerium* 39/40 (2002/2003), S. 193 (Hervorhebung im Original).

⁵ In „Musicae sacrae disciplina“ (Kap. I), S. 59, erwähnt Pius XII. z. B. Zeugnisse von Plinius d. J. (um 61–113) und Tertullian (um 160 – um 225), die zeigen, daß „nicht einmal zur Zeit der Verfolgungen die Stimme der Kirche ganz zum Schweigen kam“.

Repertoire. Über die tief in der Mitte des Volkes verwurzelten Gesängen hinaus gab es immer auch besondere Formen, die ausgebildeten Spezialisten (den Kantoren) vorbehalten waren, die ihr Können in den Dienst der Kirche stellten und von dieser nach Kräften gefördert wurden. Die Gregorianik mit ihren liedhaften Wechselgesängen, meditativen Psalmen und kunstvollen Sologesängen, die frühe Mehrstimmigkeit und altklassische Vokalpolyphonie, die Musik barocker Prachtentfaltung und die triumphalistische des Rokoko, der historisierende Cäcilianismus und noch die frühe, an die Gregorianik wieder anknüpfende Moderne, all diese herrlichen Ausdrücke menschlicher Gläubigkeit in gewandelten Zeiten haben – und das auf der Grundlage eines im wesentlichen nicht veränderten Gerüsts an liturgischen Texten – doch vor allem eines zum Ziel gehabt: die Ehre Gottes zu erhöhen und die Seelen zu heiligen. Um die göttliche Liturgie würdig zu verschönern, dafür bot der Mensch alles auf, was ihm an menschlichen Fähigkeiten, an künstlerischen Kräften zur Verfügung stand, freilich in höchst unterschiedlicher Weise. Oftmals trafen die Höhepunkte der Kirchenmusikgeschichte übrigens mit Zeiten schwieriger gesellschaftlicher und kirchenpolitischer Umbrüche zusammen, die sie zu überwinden halfen⁶.

Bischofskonferenz trennt Kult und Kultur

Mit der Liturgiereform im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) hat sich das Verhältnis von Liturgie und *Musica sacra* maßgeblich gewandelt. Heute setzen sich dicke Bücher damit auseinander, ob und wie die Neue Messe überhaupt mit dem überlieferten Schatz der Kirchenmusik vereinbar sei, und stellen recht umständliche „musikalisch-hermeneutische“ Bemühungen an, um das offenbar Unvereinbare zusammenzubringen⁷. Ein aussichtsloses Unterfangen: Unter der Vorgabe der fälschlich als „tätig“ statt „lebendig“ (*actuosa*) verstandenen Teilnahme des Volkes an der Liturgie und eines „rollengerechten“ Vollzugs der liturgischen Feier hat die Deutsche Bischofskonferenz 2005 – übrigens im Widerspruch zu Geist und Buchstabe des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf das sie sich in diesem Zusammenhang zu unrecht beruft⁸ – unumwun-

⁶ Man denke nur an den Aufschwung der katholischen Kirchenmusik im Gefolge der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts, für den der Name Palestrina maßgeblich steht.

⁷ Vgl. etwa Jakob Koch, *Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch?*, Regensburg 2002.

⁸ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ über die heilige Liturgie* vom 23. November 1963, in: *Dokumente zur Kirchenmusik*, S. 139, wo es

den erklärt, es gebe in der erneuerten Liturgie letztlich keinen Ort mehr für das musikalische Erbe der Väter. Zur Begründung heißt es:

„Der zuhörenden Gemeinde ist eine ganzheitlich-aktive Teilnahme nicht möglich; gegebenenfalls ist die liturgische Rollenverteilung nicht mehr ausgewogen. Zudem ist der Großteil der Gemeinde der lateinischen Sprache unkundig. Wird die Liturgie von mehrstimmiger Kirchenmusik dominiert, besteht generell die Gefahr, daß professionelle Musiker, aber auch Amateure und Laiensembles den Gesang exklusiv an sich ziehen. Deswegen empfiehlt die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: ‚Wenn die Kirchenmusik innerhalb eines Gottesdienstes aufgeführt wird, soll sie sich an dessen Eigenart anpassen. Dies verpflichtet nicht selten dazu, den Gebrauch von Werken einzuschränken, die aus einer Zeit stammen, in der die tätige Teilnahme der Gläubigen noch nicht als eine Quelle wahrhaft christlichen Geistes angesehen wurde.‘ (Erklärung über „Konzerte in Kirchen“, Nr. 6; vgl. ähnlich bereits Nr. 53 der Instruktion über die Musik in der Heiligen Liturgie „Musicam sacram“ von 1967⁹). ‚Einschränkung‘ traditioneller mehrstimmiger Kirchenmusik innerhalb der Liturgie darf freilich nicht mit deren völliger Verbannung verwechselt werden. Hier ist von Fall zu Fall ein sorgfältiges Abwägen vonnöten. Fest steht: Da solche Werke nicht selten kulturelle Schätze von hohem Rang sind, dürfen sie nicht in Vergessenheit geraten. Sollten sie innerhalb der Liturgie keine passende Verortung mehr finden, bieten sich außerhalb des Gottesdienstes viele ansprechende Möglichkeiten“¹⁰.

ausdrücklich heißt: „Der Schatz der Kirchenmusik möge mit größter Sorge bewahrt und gepflegt werden. Die Sängerschöre sollen nachdrücklich gefördert werden, besonders an den Kathedraalkirchen. Dabei mögen aber die Bischöfe und die übrigen Seelsorger eifrig dafür Sorge tragen, daß in jeder liturgischen Feier mit Gesang die gesamte Gemeinde der Gläubigen die ihr zukommende tätige Teilnahme auch zu leisten vermag, im Sinne von Art. 28 und 30“ (Art. 114). Art. 28 verweist darauf, daß bei den liturgischen Feiern durchaus nicht immer allen alles gleichermaßen zukommt. Art. 30 spricht von den „Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen“ und nicht zuletzt dem „heiligen Schweigen“ (S. 132). Nirgendwo steht geschrieben, daß die „tätige“ Teilnahme der Gläubigen immer zugleich sämtliche äußere Formen umfassen muß.

⁹ In dem erwähnten Dokument heißt es: „Aus dem überlieferten Schatz der Kirchenmusik soll zunächst das hervorgeholt werden, was den Bedürfnissen der erneuerten Liturgie entspricht; sodann sollen Fachleute prüfen, ob anderes diesen Bedürfnissen angepaßt werden kann; das übrige schließlich, das mit dem Wesen und der angemessenen seelsorglichen Ausrichtung der liturgischen Feier nicht in Einklang gebracht werden kann, soll nach Tunlichkeit in Andachtsübungen, besonders auch in selbständige Wortgottesdienste übernommen werden“ (zit. nach *Dokumente zur Kirchenmusik*, S. 173 f.).

¹⁰ *Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Arbeitshilfen 194), 1. Juli 2005, S. 9 f.

Genau betrachtet bedeutet dies das schleichende Aus nicht nur für das vollständig gesungene Choralamt, sondern auch für die mehrstimmig vertonte Messe, wenn sie nicht verstümmelt und damit ihrer wesensgemäßen Form, nämlich als liturgisches Gesamtkunstwerk, entkleidet aufgeführt werden sollen. Mit diesen Worten der deutschen Bischöfe werden Kult und Kultur in der katholischen Kirche praktisch voneinander abgetrennt. Der Schatz der überlieferten *Musica sacra* wird letztlich als Anachronismus betrachtet und zum bloßen Kunstgenuß ohne liturgische Relevanz degradiert. Doch während, wie Pius X. sagt, „die Kirche allezeit den Fortschritt der Künste anerkannt und begünstigt hat“¹¹, sieht man sich gezwungen, diese um einer fragwürdigen Pastoral willen in der Liturgie „einzuschränken“ – und opfert damit nicht nur die höchsten Seelenkräfte des Menschen auf dem Altar eines modischen liturgischen Anthropozentrismus, sondern bringt sich zugleich um das wirksamste Mittel des Apostolats. Schon Annibale Bugnini, der Schöpfer der *Novus Ordo Missae*, mußte in seinem Buch über *Die Liturgiereform* bekennen, daß in der nachkonziliaren Verwirrung vor allem solche Kompositionen, „die nicht immer textlich und künstlerisch auf der Höhe waren, [...] eine große Verbreitung fanden, weil sie der tatsächlichen Erneuerung der nachkonziliaren Liturgie besser entsprachen“¹². Demnach paßt also auch Kirchenmusik von minderer Qualität immer noch gut zur Neuen Messe. Unter solchen Voraussetzungen ist es letztlich kein Wunder, daß bei den rigiden Sparmaßnahmen, die in einigen Diözesen nötig geworden sind, die Kirchenmusik als erste dem Rotstift zum Opfer fällt¹³.

Maßnahmen zur Förderung der überlieferten Kirchenmusik

Was ist in dieser Situation zu tun? Die von Pius X. in Erinnerung gerufene und noch vom Zweiten Vatikanischen Konzil nachdrücklich bekräftigte Erkenntnis, daß die *Musica sacra* einen „integrierenden“, das heißt notwendig zum Ganzen gehörenden Bestandteil der feierlichen Liturgie¹⁴ ausmacht, dem zugleich in besonderer Weise eine missionarische

¹¹ Pius X., *Motu proprio über die Erneuerung der Kirchenmusik „Tra le sollecitudini“* vom 23. November 1903 (Art. 5), in: *Dokumente zur Kirchenmusik*, S. 28.

¹² Annibale Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*, dt. Ausg., hrsg. von Peter Wagner unter Mitarbeit von François Raas, Freiburg usw. 1988, S. 43.

¹³ Man denke nur an die zahlreichen Kündigungen von Kirchenmusikerstellen im Erzbistum Berlin und an die geplante Schließung der traditionsreichen Kirchlichen Hochschule für Kirchenmusik St. Gregorius Aachen, die erst im Jahr 2000 mit großem Impetus zur Hochschule erhoben worden ist.

¹⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, „*Sacrosanctum Concilium*“ (Art. 112), S. 138.

Wirkung innewohnt, fordert besonders die der katholischen Tradition anhängenden Gläubigen auf den Plan. Es geht darum, den Anspruch aufrecht zu erhalten, das auch und gerade im Bereich der Kirchenmusik nur das Beste, das Kunstvollste, das Höchste dem Höchsten gebührt. Keine Zeit wie die unsere kannte einerseits so hervorragende Voraussetzungen, das kirchenmusikalische Repertoire in all seinem Glanz zu pflegen. Doch während Laienchöre und Scholen in den traditionellen Gemeinden zumeist ehrenamtlich arbeiten und zweifellos Beachtliches leisten, fehlt es an vielen Stellen nicht nur an angemessenen Orgelinstrumenten, sondern auch an gut ausgebildeten Schola- und Chorleitern, Musikern, Sängern und Organisten, die ihr beträchtliches Können in den Dienst der Tradition stellen. „Was Friseure können, können nur Friseure“, war vor einiger Zeit in vielen deutschen Coiffeurläden auf einem Schild zu lesen. Um wieviel mehr gilt das für ausgebildete Musiker! Doch gerade innerhalb der traditionellen Bewegungen scheint es bei Priestern und Gläubigen ein nicht ausreichendes Bewußtsein dafür zu geben, daß dies, sagen wir es offen, auch etwas kostet.

Dies liegt schon allein daran, daß die Kirchenmusiker davon, als ihrem Brotberuf, leben müssen und bislang zumeist nur in amtskirchlichen Diensten ihr Auskommen finden – nicht selten übrigens unter erheblichen Qualen. Wozu studiert etwa ein A-Kirchenmusiker gut sechs Jahre, wenn es am Ende in der traditionell-liturgischen Wirklichkeit nicht so sehr darauf ankommt, welcher fachfremde Klavierspieler ohne jegliche liturgisch-musikalische Bildung in der wahren Liturgie an der Orgel sitzt, wer welche Lieder aussucht und wann was auf welche Weise gesungen wird? Der Einwand, daß es mit den vorhandenen Kräften ja bislang doch auch irgendwie geht, hält dem Anspruch der Musica sacra als ursprünglichster Quell aller kirchlichen Kunst nicht stand und steht in keinem Verhältnis zu den Ausgaben, die etwa für sonstige künstlerische Dinge ausgegeben werden. Darüber hinaus sind die in der Regel schon von Natur aus eher konservativen Kirchenmusiker oft in besonderer Weise an der überlieferten Liturgie interessiert, können sie doch letztlich nur dort auch all das anwenden, wofür sie mühevoll ausgebildet wurden, wofür ihr Herz schlägt und was in der Regel andernorts heute nicht mehr gefragt ist. Die flächendeckende Einrichtung von kirchenmusikalischen Honorarstellen würde einerseits der traditionellen Bewegung einen breiten Zulauf beschern, andererseits aufgrund der Tatsache, daß Kirchenmusiker immer auch Multiplikatoren sind, das Apostolat für den katholischen Glauben immens auszudehnen helfen.

Freilich dürfte es dann – wie bereits jetzt schon – dringend notwendig

sein, Angebote zur regelmäßigen liturgisch-musikalischen Weiterbildung zu geben. Dabei müßte, wie immer, zunächst an der Spitze, bei den Priestern und der Priesterausbildung, angefangen werden. Eine fachgerechte Ausbildung des Klerus im Bereich der Musica sacra durch liturgisch gebildete Künstler und Wissenschaftler müßte eine Selbstverständlichkeit sein. Für den praktischen Bereich wären regelmäßige Angebote zur künstlerischen Weiterbildung der im kirchenmusikalischen Bereich tätigen Fachleute und auch Laien v. a. im Bereich Gregorianischer Choral¹⁵ und liturgisches Orgelspiel nötig sowie die regelmäßige Weiterbildung auf der Grundlage derjenigen kirchlichen Dokumente über die Kirchenmusik, die sich auf die überlieferte Liturgie beziehen¹⁶. Schon seit den Zeiten Pius' X. muß in jeder Diözese eine besondere Kommission von Fachleuten der Kirchenmusik bestehen¹⁷. Die Musica sacra kann bloß in den Händen von Liturgiewissenschaftlern nicht richtig aufgehoben sein. Daß es bis heute ausgerechnet in den traditionsorientierten Gemeinschaften offiziell keine Ansprechpartner für Fragen der Musica sacra gibt, stellt ein großes Defizit dar. Hier gibt es noch viel zu tun.

Der hl. Papst Pius X. wußte, warum er sein kirchliches Erneuerungswerk unter dem Wahlspruch „Instaurare omnia in Christo“ vor gut hundert Jahren mit der Musica sacra begann. Ihm war klar, daß eine wirkliche Wiederbelebung christlichen Geistes nur von dort ausgehen könne, wo das Herz der Kirche schlägt: von der Liturgie. Die Würde der heiligen Handlung aber drückt sich künstlerisch zuallererst in der Schönheit ihrer Klänge aus. So kann auch heute die dringend notwendige Reform der Kirche an Haupt und Gliedern nur bei der Kirchenmusik ansetzen. Wenn überhaupt, dann wird die Reform von den Klängen, die aus dem Chorraum, aus dem Kirchenschiff und von der Empore aus in die Herzen dringen, ihren Anfang nehmen.

¹⁵ Dabei bietet sich zuallererst die Methode von Solesmes an, weil sie wie keine andere die Möglichkeit beinhaltet, die pastoralen Absichten Pius' X., nämlich die Gläubigen durch die Beteiligung am gregorianischen Gesang als der der römischen Liturgie eigenen Musik lebendigeren Anteil an der Liturgie nehmen zu lassen, in die Praxis umzusetzen.

¹⁶ Maßgebliches, weil letztes Dokument zur Ausführung der Kirchenmusik im Rahmen der Zelebration der heiligen Messe nach den liturgischen Büchern von 1962 bildet die Veröffentlichung der Ritenkongregation, *Instruktion über die Kirchenmusik und die heilige Liturgie im Geiste der Enzyklischen Papst Pius' XII. „Musicae sacrae disciplina“ und „Mediator Dei“* vom 3. September 1958, die sozusagen den letzten Stand der Dinge vor der Liturgiereform widerspiegelt. Sie ist z. B. zu finden in: *AAS* 50 (1958) S. 630–663; in: *EL* 72 (1958), S. 388–419; oder in: *Dokumente zur Kirchenmusik*, S. 80–124, und sei allen, die sich als Kirchenmusiker im Rahmen der überlieferten heiligen Messe betätigen, dringend zur Lektüre empfohlen.

¹⁷ Pius X., „Tra le sollecitudini“ (Art. 24), S. 33.

Die wahren Wurzeln der Liturgiereform – Zu einer wichtigen Neuerscheinung (Teil II)

Von Rudolf Kaschewsky

Im ersten Teil des hier besprochenen Buches¹ ging es um die weltanschaulichen Grundlagen, die jenes „Konstrukt“ schufen, das wir gemeinhin die „Moderne“ nennen, und die offenkundigen sowie unterschwelligten Einflüsse, die sie auf die Kirche allgemein, vor allem aber auf die Liturgie ausübten.

„Der zweite Hauptteil [von insgesamt dreien] handelt von der Welt, in der wir heute leben. Ein Aspekt dieser Welt beinhaltet einen modischen Skeptizismus gegenüber den Wohltaten des Projektes der Moderne. Die intellektuellen Strömungen dieser verwirrten und verwirrenden postmodernen Welt behindern die Kirche in ihren Anstrengungen, sich frei zu machen von dem zweifelhaften Erbe des Modernismus und die Gesellschaft an die Wahrheit des Evangeliums heranzuführen“ (16).² Es geht um die sog. „Postmoderne“ – von manchen als „befreiende Loslösung“ von den „finsternen Seiten der Aufklärung“ begrüßt. In Wirklichkeit „benutzt der Modernismus die Postmoderne als eine zusätzliche Waffe in seinem Kampf gegen jegliche Art eines Bezuges zur Transzendenz“ (168). Die Postmoderne kann einmal als eine Art Weltanschauung gesehen werden (die „harte“ Postmoderne), zum anderen schlicht als eine Zurückweisung der Errungenschaften der Aufklärung und des Soziologismus (die „weiche“ Postmoderne)(174). Der Autor zitiert hier häufig die anglo-irische Schriftstellerin und Philosophin *Iris Murdoch* (1919–99), die der Postmoderne sehr kritisch gegenüberstand und sie als ein Konglomerat aus Anschauungen von Lévi-Strauss (Anthropologie) und Saussure (Sprachphilosophie) sowie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Schöpfung Jacques Derridas ansah.

Dieser „Postmodernismus“ wendet sich im wesentlichen gegen die Allgemeingültigkeit von Metaphysik, gegen ein „generelles Schema“ im Sinne eines *grand-discours* – aber gerade ein solches ist ja das Christentum! Nun gibt es Christen, die das gar nicht so übel finden: für sie sind die

¹ Jonathan Robinson: *The Mass and Modernity*. Walking to Heaven Backward. San Francisco 2005. ISBN 1586170694. 377 S. Broschiert. Mit farbigem Titelbild. US\$ 17.95; vgl. im letzten Heft SS. 131–141.

² Zahlen in runden Klammern bezeichnen die Seitenzahlen im Buch.

Evangelien gerade kein *grand-discours*, keine generell gültigen Grundwahrheiten, sondern nur Erzählungen wie andere auch – sozusagen *petit-discours*. Sie meinen, etwa der Satz „Ich glaube an Gott“ sei nicht etwa eine Aussage über etwas Wahres, Reales – sondern „Glaube ist [nur] das, was rettet“, und da ist kein Platz für Metaphysik (176 f.).³ „Der Glaube ist [demnach] die Aneignung der gemeinschaftsstiftenden allertiefsten poetischen Wahrheit“ (so Shanks). Es wird schnell klar, daß eine solche Sicht des Glaubens, der keine festen Wahrheiten enthält, eher im Bereich der Mythen angesiedelt ist – eine Reaktion auf die Angriffe der Aufklärung gegen das Christentum. Dem gegenüber stellt der Autor klar: es sind nicht die Sätze, die retten – es ist Jesus Christus selbst, der durch sein *Tun* rettet, erlöst (177). Es wird deutlich, daß in dem Bestreben, den Fallstricken der Aufklärung zu entgehen, Irrwege der anderen Richtung eingeschlagen werden, nämlich die „Mythologisierung“ des Glaubens.

Postmodernismus und Symbolik

Damit geht Hand in Hand eine Neubelebung von Symbolik und kultischem Handeln. *Aber*: „Die an sich gültige und wichtige Kritik an der Moderne, die (...) versucht, die Grundlagen der Liturgie auf eine Rechtfertigung (...) nichtbegrifflicher Erfahrungswege zu gründen (...), ist mit einem zu hohen Preis erkaufte“ (179). Denn es ist die Wahrheit, die uns frei macht (Joh 8,32) – und Wahrheit ist mehr als eine Erfahrung von Authentizität oder das Wahrnehmen ästhetischer Werte“ (ebenda)!

Der Autor macht dies deutlich an einem Wort Wittgensteins: „Und der Glaube ist Glaube an das, was mein Herz, meine Seele braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine Seele mit ihren Leidenschaften, gleichsam mit ihrem Fleisch und Blut muß erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist“ (180)⁴.

Eine interessante Reaktion auf die Postmoderne von theologischer Seite stellt die „Bewegung“ *Radical Orthodoxy* (und deren Publikationen) dar: sie „bedient sich der Analyse und der Kritik am Modernismus, welche der Postmodernismus in Gang gesetzt hat, ohne aber die *hard-line*-Interpretation Derridas zu übernehmen“ (181). „Postmodernismus schafft

³ Als Beispiel nennt der Autor hier die „theologische Poetik“ eines Andrew Shanks, doch finden sich solche Auffassungen, in denen Mythen, Märchen und Evangelien in einem Atemzug genannt werden, auch im deutschsprachigen Raum – man denke nur an Eugen Drewermann! (Anm. R. K.)

⁴ Zitiert nach Ray Monk, *Wittgenstein: das Handwerk des Genies*. Stuttgart 2000, S. 407.

– für die Autoren der *Radical Orthodoxy* – einen Raum, in dem die Theologie wieder eine Meditation über Gottes Offenbarung werden kann, eine Meditation, welche sich nicht auf die Brocken von Religiosität stützt [beschränkt], welche die moderne Welt Religion und Theologie [so gerade noch] zugesteht“ (181 f.). Aber: „Die Haltung ‚dies ist meine Meinung, und ich bleibe dabei, genau wie du bei deiner bleibst‘“ genügt nicht, denn dann wäre „kaum einzusehen, wieso das Christentum als eine Heilslehre und gleichzeitig als Lebensweg gepredigt werden kann“ (182).

Postmodernisten bewegen sich keineswegs in einem „post-metaphysischen“ Zeitalter, sondern sie erheben ihrerseits den Anspruch, Aussagen zu machen darüber, „wie die Dinge wirklich sind“ – präsentieren sich also doch als eine Art „Metaphysik“!

Man gebe sich keiner Täuschung hin: „Angesichts dieser mächtigen und durchdringenden Art von Metaphysik müssen wir uns eine ältere und gesündere Weltsicht ins Bewußtsein zurückrufen. Zwar mag der Postmodernismus ‚Freiheit‘ versprechen. In Wahrheit aber ebnet er nur den Weg zu erneuter Bestärkung der Prinzipien und Neigungen der Moderne, und eben dies liefert uns alle den Händen derer aus, die ohnehin schon die Kontrolle über die Gesellschaft innehaben“ (183)!

Das zweite Kapitel (des zweiten Hauptteiles) heißt „Die Kirche in der Gesellschaft“. Auch Soziologen haben die Kirche als Forschungsobjekt entdeckt, und sie haben eine Art „Gesetzmäßigkeit der Säkularisierung“ (185) festgestellt: In einer säkularen Gesellschaft, der „liberalen Demokratie“ also, bleibe kein Raum für eine auf Offenbarung gegründete Religion. Die Gründe, die dafür angegeben werden, sind zwiespältig: die einen sagen, daß das Universum sehr gut auch ohne Dazwischenschaltung einer Entität wie „Gott“ erklärbar ist, und die anderen betonen, wie nötig es sei, endlich die „Spannungen und den Mangel an innerer Harmonie“, „die äußeren Beschränkungen, welche die Religion [den Menschen] auferlegt, zu überwinden“ (186), d. h. fortschreitende Wissenschaftsgläubigkeit und Betonung individueller Unabhängigkeit gehen Hand in Hand und scheinen Religion überflüssig zu machen – und das schon seit Renaissance und Reformation!

Das Ende der societas perfecta

„Säkularisierung ist ein Faktum im heutigen Leben – wie aber lautet die richtige Antwort des Glaubenden auf diese säkularisierte Welt?“ – „Seit dem Vaticanum II hat die Kirche die Theorie, daß sie eine *societas perfecta*

sei, die zu den weltlichen Regierungen im Widerspruch steht und oft auch mit ihnen im Wettstreit liegt, praktisch auf allen Gebieten aufgegeben. Stattdessen hat sie sich mit Erfolg ‚entstaatlicht‘ (soweit dies nicht schon [von außen] bewirkt wurde) und versteht nun ihre ‚Mission‘ (was immer sie unter dieser Mission versteht) so, daß sie sie auf derselben Ebene oder auf denselben Gebieten zu erfüllen habe wie andere nichtstaatliche Gruppen“ (187), wovon man sich eine „Verankerung der Kirche in der bürgerlichen Gesellschaft“ und somit eine „gegenseitige Bereicherung“ verspricht.

Allerdings sollte man nicht voreilig „in die Hände klatschen“ angesichts des „*happy families*-Verhältnisses zwischen Staat und Kirche“: es wird dabei völlig übersehen, daß die Säkularisierung und Politisierung in den kirchlichen Raum hinüberschwappt und somit „für den Glauben daran, daß die Aufgabe der Kirche wesentlich sakramental und liturgisch ist, kaum mehr Raum bleibt“ – „es gehört Tapferkeit dazu, von den Lockungen der säkularen Welt nicht überschwemmt zu werden“ (188).⁵

Die „Hard-liner“ der Aufklärung wollten Gott und die Kirche abschaffen – basta! Die „weichere Version der Aufklärung ließ uns einen nebulösen Gott, der nichts tut“, der aber für gewisse „höhere Werte“ erhalten soll (...), als „eine Entität, die in der einen oder anderen Weise Fortschritt und soziale Reform fördern“ könne (189). Natürlich „ist der Säkularisierungsprozess bei den meisten Leuten keine durch Wissenschaft und Rationalismus zustande gekommene Abkehr von der Kirche (...), sondern schlicht Gleichgültigkeit“ (190).

Der Autor geht auch auf die Frage ein, ob dieser Trend in Richtung Säkularisierung eine unausweichliche Entwicklung war, die sozusagen mit naturgesetzlicher Gewißheit verlaufen ist, oder ob es sich um ein bloßes Hirngespinnst derer, die dies herbeiwünschen, handelt (191). Letzterer Meinung scheint der bekannte Religionssoziologe Peter L. Berger zu sein: „Die Auffassung, wir lebten in einer säkularisierten Welt, ist falsch. Die heutige Welt ist, von einigen Ausnahmen abgesehen (...), ebenso besessen religiös, wie sie es immer war, in manchen Punkte sogar mehr als je zuvor. Das bedeutet, daß eine ganze Bibliothek von Büchern,

⁵ Wer Anschauungsmaterial für dieses Urteil sucht, findet dieses in der Vielzahl völlig weltlicher Angebote kirchlicher Institutionen. Man sehe sich nur einmal „kirchliche“ Programmhefte an, die – durchaus in Konkurrenz zu Volkshochschulen und dgl. – von Nähkursen für Migrantinnen über Babyschwimmen bis hin zu Computerkursen für Senioren eine schier unübersehbare Palette vorstellen, und dies auf gemeindlicher, Dekanats- und Diözesan-Ebene. (Anm. R. K.)

geschrieben von Historikern und Soziologen, die grob gesagt der ‚Theorie der Säkularisierung‘ anhängen, im Irrtum ist“ (192).⁶

Was die Kirche zu allererst ist...

Allzu oft und allzu schnell wird bei dieser soziologischen Betrachtungsweise das Wesentliche außer Acht gelassen, nämlich: „Der Katholizismus hat es zu allererst und wesentlich mit Leiden Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi zu tun. Und eben dieses Geheimnis unserer Erlösung muß die Kirche der modernen Welt präsentieren und vor ihr verwirklichen. Wenn wir das vergessen, dann laufen wir Gefahr, unsere weltlich-zeitlichen Projekte, mögen sie tatsächlich noch so wertvoll sein, mit dem Glaubensgeheimnis zu identifizieren. Es sind keineswegs nur Leute linker Prägung, die dies vergessen oder ablehnen; es ist vielmehr jeder, der anfängt, Antrieb und Grundlage seiner Aktivität fälschlicherweise mit der Definition des Christentums gleichzusetzen“ (195) – eine wahrhaft beherzigenswerte Feststellung, mit der man unsere kirchlichen „Akteure“ nicht oft genug konfrontieren kann!

Wer ist denn eigentlich „die“ Gesellschaft, die der Kirche so feindlich gegenübersteht? Es sind weniger die lauthals agierenden Meinungsmacher der Medien, sondern eher Leute der Universitäten und des Rechtssystems, wie der Autor mit einem Zitat aus L. Berger (*Desecularisation...*, S. 10) darlegt: „Es gibt eine internationale Subkultur von Leuten mit westlicher Hochschulbildung, besonders in den Geistes- und Sozialwissenschaften, die tatsächlich säkularisiert ist. Diese Subkultur ist der eigentliche ‚Träger‘ progressiver und aufklärerischer Meinungen und Werte. Ihre Mitglieder mögen zwar verhältnismäßig dünn gesät sein, sie sind aber sehr einflußreich, da sie die Institutionen, die die ‚offiziellen‘ Definitionen von Wirklichkeit, besonders auf dem Schul- und Erziehungssektor, vermitteln sowie die Massenmedien und die höheren Ränge des Rechtssystems in der Hand haben. Sie sind sich bemerkenswert ähnlich in der ganzen heutigen Welt, wie sie es schon lange sind (wenngleich es auch Abweichler aus dieser Subkultur, besonders in den islamischen Ländern, gibt)“ (196).

Man kann dies an den Entscheidungen der Berufungsgerichte der USA und Kanadas (etwa ab 1999) ablesen, etwa wenn diese verbindlich feststellen, die Definition der Ehe als Vereinigung von Mann und Frau verletze den verfassungsmäßigen Grundsatz der Gleichheit, und somit

⁶ Zitiert aus *The Desecularisation of the World* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans), 1999, S. 2.

forderten, die Ehe als „Vereinigung zweier Personen“ zu definieren! Welche Auswirkungen solche öffentliche Entscheidungen auch auf das private Sexualverhalten ausüben, kann man sich leicht vorstellen. So konnte der Oberste Richter der Provinz Quebec selbstbewußt feststellen: „Wir sind ein Instrument der ‚Führung und Leitung‘ (*an instrument of governance*) geworden, im weitesten Sinne des Wortes; wir werden in gewisser Weise die neuen Priester der bürgerlichen Gesellschaft, da wir Entscheidungen fällen über gleichgeschlechtliche Ehen (...), über Euthanasie und Abtreibung“ (197). Und der Autor belegt dies durch eine Statistik, die aufführt, welche Persönlichkeiten vom Obersten Gerichtshof Kanadas seit 1985 (als verlässliche Garanten zur Rechtfertigung seiner Entscheidungen) zitiert wurden; Ergebnis: keiner wurde so oft zitiert wie John Stuart Mill (weit vor Aristoteles, Hegel, Kant usw.)! Mill war bekanntlich einer der Hauptvertreter individueller Freiheit im strikten aufklärerischen Sinne (197 f., Tabellen Seiten 201 f.).

Es ist unschwer zu erkennen, wie sowohl von den Philosophen als auch den obersten Richtern ausgehend eine Subkultur am Werke ist, die der Kirche feindlich gesonnen ist. Der Autor schließt das Kapitel mit dem erstaunlichen Satz: „Wenn Liturgie Quelle und Gipfel des Lebens der Kirche ist, so ist sie auch einer der wichtigsten Wege, auf denen die Kirche die Kraft bekommt, ihren Auftrag zu erfüllen und auf die säkulare Welt Einfluß auszuüben“ (200)!

Die Gegenoffensive: Wahrheit und Reinheit

Das dritte Kapitel (dieses zweiten Hauptteiles) trägt den Titel „Gegen die Strömung schwimmen“ (203–227): „Eine Menge Ballast, der bestenfalls überflüssig, teilweise aber auch deutlich schädlich ist, wurde von der Kirche an Bord genommen“ (204). Wenn man sich von der Welt von heute ein Bild machen will, tut man gut daran, von jenen zu lernen, die keine oder nur geringe Berührung mit der Institution Kirche haben: „Wahrheit ist ein Wert, der nicht davon abhängt, wer sie lehrt oder von wem sie kommt“ (ebenda). Der Autor knüpft an ein Wort Newmans über den hl. Philipp Neri an, der ebenfalls in einer Zeit lebte, die der Kirche nicht günstig gesonnen war und der gesagt hat, man müsse „der Welt begegnen nicht mit Argumenten, nicht mit Wissenschaft, nicht mit Protesten und Warnungen, weder durch Sich-Zurückziehen noch durch den Prediger, sondern durch die große Gegenoffensive, die in Reinheit und Wahrheit besteht“ (204)!

Auch hier zieht der Autor wieder die Schriften von Iris Murdoch heran⁷, die er wegen ihrer unnachahmlichen Sicht der Situation der Zeit „Prophetin“ nennt. Sie konstatierte in der Moderne, wo die Wissenschaft alles Sein nur noch als Elektronengewirr erklären will, „metaphysische Probleme, die auch das Bewußtsein der Bevölkerung erreichen und das Gefühl eines Verlustes verursachen, so daß eine uneinheitliche und pluralistische Weltansicht entsteht, aus der ‚etwas Tiefes‘ geschwunden ist“, d. h. es ist der Sinn für ein Sein, das verläßlich und wirklich ist, geschwunden.

„So heißt es, nur die Allernaivsten könnten sich vorstellen, daß etwa die Aussagen des Credo irgendetwas zu tun haben mit etwas, das es tatsächlich gibt“ – so wird ein Klima beständiger Kritik geschaffen, in dem Ungewißheit und Unsicherheit tonangebend sind (208 f.). Letztlich fragt man sich: „Finden wir einen Sinn vor – oder schaffen wir ihn uns?“ Wenn letzteres stimmt, so ist auch das Christentum „ein menschliches Konstrukt“.

Also muß es „etwas Tieferes“ geben – Plato nannte es „das Gute und das Schöne“ (212 f.): es ist das, „was die Liebe ersehnt und – nach Plato (*Symposion* 211 C) – im allerhöchsten Wissen findet“ (217). Wichtig daran für die vorliegende Betrachtung ist, daß es transzendente und objektiv existente Werte gibt, daß also die moderne „Infragestellung“ von allem und jedem überwunden werden muß (219).

Ein weiterer „Kronzeuge“, der die „moderne Szene“ einer gründlichen Kritik unterzogen hat und dabei „die realen Gefahren für die Menschheit in der gegenwärtigen Situation“ aufgewiesen hat, ist Charles Taylor⁸. Dieser lehnt sowohl einen „systematischen Kulturpessimismus“ als auch einen „pauschalen Kulturoptimismus“ ab: „Nur wenn ich in einer Welt lebe, in der die Geschichte, die Forderungen der Natur, die Bedürfnisse meiner Mitmenschen, die Pflichten des Staatsbürgers, der Ruf Gottes oder sonst etwas von ähnlichem Rang eine ausschlaggebende Rolle spielt, kann ich die eigene Identität in einer Weise definieren, die nicht trivial ist“⁹ (220 f.). Taylors Werke bestechen durch den „subtilen und akkuraten“ Nachweis, daß „in der modernen Welt Raum ist für Gott und vielleicht sogar für die Kirche“ – aber der Autor weist hier mit Recht darauf hin,

⁷ Nur einige ihrer Romane sind auch ins Deutsche übersetzt, während es gerade ihre philosophischen und literaturwissenschaftlichen Werke verdient hätten, auf Deutsch greifbar zu sein. (Anm. R. K.)

⁸ Kanadischer Philosoph und Politologe, geb. 1931. Einige seiner Werke sind auch ins Deutsche übersetzt, darunter das vom Autor hier herangezogene Werk *Das Unbehagen an der Moderne*, 4. Aufl. Frankfurt 2002. (Anm. R. K.)

⁹ op. cit., S. 51.

daß damit noch nicht das Eigentliche des Christentums zu seinem Recht kommt; wo Taylor auf das Christliche zu sprechen kommt, sind seine Aussagen, selbst wenn er von „Erlösung und Inkarnation“ spricht, die für ihn nur die Überwindung der Selbstsucht und die Verschmelzung zur Einheit zu bedeuten scheinen, vage: „Es scheint, daß er jede Beziehung dessen, was er ‚Inkarnation‘ nennt, zur Zweiten Person der Dreifaltigkeit, die Fleisch angenommen hat durch das Wirken des Heiligen Geistes im Schoß der Jungfrau Maria“, hinweggefegt hat“ (222).

Gerade hier wird das Unnachahmliche des vorliegenden Buches spürbar: Auch angesichts noch so bestechender Argumentationen, die die Bedeutung von Religion, Christentum und Kirche zu belegen scheinen (oder auch wirklich belegen), stellt der Autor unerbittlich die Frage, ob solche Argumentationen die ganz konkreten unverrückbaren Inhalte unseres Glaubens nicht nur stützen, sondern als absolut wahr erweisen – und erteilt ihnen, wenn dies nicht der Fall ist, eine klare Absage – mögen sie ansonsten noch so verlockend sein! Immerhin: Das Gute an Taylors Ausführungen ist, daß „er den Katholiken gezeigt hat, daß sie nicht wie Hasen vor einer Kobra starr vor Schreck sein müssen, wenn sie nur die Worte ‚Moderne‘ oder ‚Säkularisierung‘ hören“ (223).

Taylor betont auch wiederholt, daß vieles von dem, was wir als Bereicherungen der modernen Kultur (im positiven Sinne) empfinden und schätzen, im Christentum seinen Ursprung hat. Aber deshalb zu meinen, daß „christliche Werte von den heutigen politischen Institutionen bewahrt und gefördert werden“, so als ob diese es besser könnten als die Kirche, ist abwegig. Die Kirche als der Mystische Leib Christi, der das Heil wirkt durch die Sakramente und die Liturgie, kann ihre ureigentliche Aufgabe nicht an irgendwelche Institutionen abgeben – täte sie das, so wäre das nicht Zusammenarbeit, sondern Kapitulation (227).

Liturgie: Das Hochfest des Lammes

In ein ganz anderes „Fahrwasser“ geraten wir im dritten und letzten Hauptteil des Buches: „Das Hochfest des Lammes“ (229–344), der mit Versen des *Te Deum* eingeleitet wird. Hier geht es nicht mehr um philosophische Strömungen u. dgl., sondern sozusagen ins Herz der Liturgie; der erste Satz lautet: „Die Kirche in ihrem tiefsten, wahrsten Grund ist die lebendige Gegenwart Christi, der bei uns und in uns durch seine Sakramente wirkt“ (231). Über die Aussagen des *Katechismus der Katholischen Kirche* und auch der Liturgiekonstitution des Konzils betont

der Autor nachdrücklich, daß die Liturgie uns zu den „Dingen, die droben sind“ (Kol 3,1), zu führen hat (232), auf daß der Mensch „über sich selbst und seine Gemeinde hinausgeht – hin zu Gott, der ist, der war und der kommen wird“ (234).

Um das Evangelium „zumutbar“ zu machen, sind verschiedene Wege eingeschlagen worden, von denen einige „der christlichen Botschaft abträglich sind, was übrigens nicht überrascht“. Das Resultat war, daß „die Liturgie arg beschädigt wurde, das heißt aber noch nicht, daß sie völlig zerstört wurde“. „Die verschiedenen Einflüsse, die dazu beigetragen haben, die Liturgie zu verzerren (*distort*), tragen in sich aber auch Ansätze für eine Erneuerung des sakramentalen Lebens“ (235).

Das erste Kapitel (dieses dritten Hauptteiles) ist überschrieben „Das Paschamysterium“ (239–265), ein Begriff (*paschal mystery*), der, so gut und richtig er sein kann, zu schlimmen Fehlinterpretationen führen kann, vor allem dazu, „daß der wesensgemäße Zusammenhang der Auferstehung mit Leiden und Tod und auch der Himmelfahrt des Herrn verdunkelt“ wurde; freilich ist die Kritik, die vonseiten der „Gesellschaft“ des hl. Pius X. daran geübt wurde¹⁰, insofern über das Ziel hinausgeschossen, als „das Paschamysterium in der Tat von zentraler Bedeutung für Geist und Erfahrung des Christlichen“ ist“ (242)! Allerdings muß es in seinen drei Aspekten gesehen werden: *Christus ist gestorben; Christus ist auferstanden; Christus wird wiederkommen.*

Der Autor kommt hier – in Anlehnung an Louis Bouyer – auf die urchristliche Aussage zu sprechen, die dem Wort von der Auferstehung hinzufügt: „Komm, Herr Jesus! Komm und zögere nicht!“ (245)¹¹, um dann zu betonen: „Unglücklicherweise wurde nach dem Konzil das, was für Bouyer noch selbstverständlich war [nämlich daß der Auferstehung das Leiden und Sterben des Herrn, das die Sünden der Welt hinwegnahm, vorausging], stillschweigend getilgt (*was quietly dropped*)“. „Solch eine Liturgie, ohne die ganz enge Verbindung mit dem Leiden und Sterben Christi ist verkrüppelt und unredlich sowohl der Lehre des II. Vaticanums als auch der Tradition der Kirche gegenüber“ (246), was in verhängnisvoller Weise auch zum Schwinden des Verständnisses des Opfercharakters der Messe geführt hat (247)!

¹⁰ *Das Problem der Liturgiereform.* Eine theologische und liturgische Studie. Vereinigung St. Pius X. Stuttgart 2001.

¹¹ *Le mystère pascal. Pascale Sacramentum.* Paris 1947, zitiert nach der engl. Übers. (Chicago 1950), S. XV.

Das blutige Opfer von Golgatha

Mit zu Herzen gehender Deutlichkeit beschreibt der Autor, z. T. auch mit Worten aus der *Summa Theologiae* des hl. Thomas (III, 46.5) das furchtbare Leiden des Herrn (248–255) und betont, daß wir allein diesem und nichts anderem die Erlösung verdanken.

Und dieses Opfer Christi wird in der Messe unblutig immer wieder neu vergegenwärtigt – nicht, indem der Herr nochmal gekreuzigt wird, wohl aber wird sein Opfer wieder gegenwärtig und immer wieder dargebracht. Keineswegs ist die Messe nur dazu da, den Gläubigen die Heilige Kommunion zu ermöglichen. Zitate aus Thomas Morus sowie den Sentenzen des Petrus Lombardus beschreiben anschaulich diese innige Beziehung zwischen Christi Opfer und den vielen Messopfern (255 f.).

Und schließlich geht es darum, daß wir uns mit dem Opfer Christi vereinigen, wie es mit einem kurzen, aber aussagekräftigen Zitat des hl. Augustinus ausgesagt wird: „Wir sehen nun, wie Gott, selbst wo er sagt, er wolle keine Opfer, dennoch zeigt, daß er sie wünscht. Er wünscht nicht die Opfer dargebrachter Tiere, aber er wünscht das Opfer eines zerknirschten Herzens“ (257); das gleiche sagt Paulus im Römerbrief (Röm 12,1–2), eine Stelle, die der hl. Petrus Chrysologus mit bewegenden Worten interpretiert. „Das Opfer, das Christus am Kreuz darbrachte und in der Messe vergegenwärtigt, befreit uns keineswegs davon, uns selbst als Opfer darzubringen, sondern befähigt uns erst dazu, uns zu opfern“ (259, anknüpfend an Louis Bouyer).

Und dann hat das „Paschamysterium“ natürlich die Auferstehung selbst zum Gegenstand: „Angesichts von Spott und Gleichgültigkeit beteuert die Kirche gegenüber einer ungläubigen Welt, daß Jesus Christus mit seinem menschlichen Leib auferstanden ist“ (260); hier zitiert der Autor, fast versteckt in einer Fußnote (Fn. 49), daß selbst ein Denker wie Wittgenstein, „dessen Philosophie dem traditionellen Katholizismus wenig Stütze bietet“, gesteht: „Was neigt auch mich zum Glauben an die Auferstehung? Ich spiele gleichsam mit dem Gedanken. – Ist er nicht auferstanden, so ist er im Grab verwest, wie jeder Mensch. *Er ist tot und verwest*. Dann ist er ein Lehrer wie jeder andere und kann nicht mehr helfen; und wir sind wieder verweist und allein. Und können uns mit der Weisheit und Spekulation begnügen. Wir sind gleichsam in einer Hölle, wo wir nur träumen können, und vom Himmel, durch eine Decke gleichsam, abgeschlossen.“¹² Jedenfalls ist die Auferstehung des Herrn die

¹² *Vermischte Bemerkungen*. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Frankfurt 1978, S. 68 f.

Basis – und nur durch sie können wir alles Widrige durchstehen. Und die Liturgie der Kirche gewährt diese Basis, indem sie „der Vorstellung die Erfahrung einer Wirklichkeit, nämlich der Glaubenswahrheiten, verleiht, in einer machtvollen und überzeugenden Weise“ (261 f.).

„Das dritte Moment des Paschamysteriums ist die Himmelfahrt Christi“, die mit der Tugend der Hoffnung verbunden ist, insofern, als wir seine Wiederkunft erwarten (263). Es ist schade, daß die Himmelfahrt vielfach nur als eine Art Beendigung des Lebens Jesu auf Erden, „als Abschluß einer erfolgreichen Mission“, gesehen wird. In Wirklichkeit geschieht hier die „himmlische Liturgie (...) im Hause des Vaters“, das vorweggenommene Hochzeitsmahl.

Die Dimension des Herrn, der im Triumph wiederkommt

„Wenn wir die Auferstehung im Blick haben, sollten wir das nicht tun in einer Weise, die den wesensgemäßen Zusammenhang zwischen Tod und Leiden und dem Triumph Christi über Sünde und Tod übersieht. Und wir sollen uns nicht beschränken auf Tod und Auferstehung als historische Ereignisse (die sie natürlich sind!), so daß die Dimension des stets gegenwärtigen Wirkens des triumphierenden Christus zurücktritt, eines Wirkens, das er weiterführt durch seinen Leib, die Kirche“ (265).

Das zweite Kapitel ist überschrieben: „Sehnlichst habe ich danach verlangt...“ (266–286). Der Satz (Luk 22,15) zeigt, daß es nicht um eine sachliche Ankündigung dessen, was folgen würde, geht, vielmehr darum, „daß sein ganzes Sein, Geist, Herz und Leib, in einer überwältigenden Sehnsucht danach vereint war, sich selbst und alles, was er war, hinzuschicken, nicht nur jenen im Obergemach, sondern allen, die ihm in den weiteren Zeitaltern folgen würden“ (267). Und die natürliche Reaktion des Menschen auf diese Sehnsucht des Herrn ist es, nun unsererseits diese Sehnsucht, diese Hoffnung auf das, „was uns bis jetzt nur halb geoffenbart wurde“, zu hegen: „Der Gegenstand unserer Sehnsucht, das was wir ersehnen, ist Gott selbst“ (268).

Irgendwie hängt diese (schon im Urchristentum deutlich spürbare) Ausrichtung auf das, was kommen soll, auch mit der „Aufregung und dem Befreiungsdrang zusammen, welcher die ersten ungestümen Tage nach Abschluß des II. Vaticanums erfüllte“, Erwartungen, die freilich zu hoch gesteckt und abwegig (*sidetracked*) waren (269).

Dem stellt der Autor besonders Pseudo-Dionysius entgegen: Gott, den wir ersehnen, ist „der unerforschliche Eine, jeglichem rationalen Zugriff

enthoben; keine Worte können dieses unausdrückbare Gute erfassen, dieses Eine, diese Quelle aller Einheit, dieses über allem Sein Seiende“ (271, aus der Schrift *Über die Namen Gottes*), welches jedoch „von Jesus Christus als die Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist geoffenbart wurde“. So wird der Unterschied zum ersten Teil des Buches, der nur von den rationalen Beweisen und Gegenbeweisen bzgl. des Seins Gottes handelte, deutlich, ja, scharf herausgearbeitet: „[Hier] beginnen wir unsere Überlegungen mit unserem Glauben an die Heiligste Dreifaltigkeit –, ohne das dazuzunehmen, was wir über Gott sozusagen in einem hastigen Spätgedanken glauben, der ein brauchbares Scharnier für unser Wiederkäuen über die moderne Welt und den Standort des Glaubens – welchen Glaubens auch immer – in der moderne Welt darstellt“ (271 f.)!

Damit ist die mystische Sphäre erreicht, zu der Pseudo-Dionysius hinführt. Hier liegen zwei Aspekte vor: „Erstens, Gott schenkt Dasein, Offenbarung und Sprache, und zweitens zieht er das, was er geschaffen hat, zurück, wieder an sich“ (273) – diese beidseitige Bewegung (*exitus et reditus*) macht eigentlich die Struktur der *Summa Theologiae* des hl. Thomas aus, der hier auch an Plato anknüpft (274, in Anlehnung an M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Heidelberg u. Köln 1960). Die mystische Liebe wird in der Liturgie verwirklicht, in der wir auf Gottes Offenbarung antworten und die Sehnsucht, die Jesus Christus nach uns Menschen hat, ihm von uns aus entgegenbringen (276).

Spätestens hier wird die Berechtigung des „Rufes nach einer Liturgie, die spiritueller ist und über sich selbst hinausweist“ (277) spürbar.

Spiritualität, die sinnhaft erfahrbar wird

Hier liegt freilich die Gefahr eines Mißverständnisses: „spirituell“ wird dann verstanden als „Herunterspielen, ja Ablehnung der Bedeutung des Sichtbaren, Spürbaren“, und es herrscht, bewußt oder unbewußt, die Auffassung vor, der Gottesdienst sei (nur) eine Übergangslösung das Sichtbare nur ein Mittel, das uns näher zu Gott führt, – um danach, wenn es seinen Zweck erfüllt hat, zu verschwinden¹³. Das aber ist ein grobes und gefährliches Mißverständnis, welches „das Wesen christlicher Mystik verkennt“ (278)! „Jegliches gesunde spirituelle Leben muß auf klaren

¹³ Vielleicht liegt in dieser Mentalität auch der Schlüssel dafür, daß man weithin recht unbekümmert glaubt, an der Liturgie herumbasteln zu dürfen, da sie ja ohnehin nur „Mittel zum Zweck“ ist, für dessen „Gestaltung“ eher pädagogische als mystische Gesichtspunkte ausschlaggebend sind! (Anm. R. K.)

Fakten basieren, und ein Faktum ist, daß menschliche Wesen nun mal einen Körper haben und daß der Körper ernährt und entwickelt werden muß in den Wegen Gottes“ (279).

Ein weiteres Mißverständnis, das gerade heute grassiert, ist der Gedanke, die gewordene Liturgie sei etwas „Klassisches“, auf Plato, Aristoteles und Thomas von Aquin Aufbauendes, „und nun, da wir von solch einer fremden und [für uns] bedeutungslosen Sicht des Menschen abgebracht worden sind oder uns selbst davon abgebracht haben, sei es klar, so heißt es, daß man mit einem neuen Ansatz an die Liturgie herangehen müsse“ (280). Demgegenüber stellt der Autor die Wesentlichkeit des Körperlichen für den ganzen Menschen heraus und begründet dies sogar mit den Wüstenvätern, denen ja Leibfeindlichkeit nachgesagt wird. Gerade sie haben alles daran gesetzt, den Leib mit in die innige Verbindung mit Gott hineinzunehmen.

Von daher ist auch die Frage, ob nicht „das tiefe, nicht formgebundene Gebet“ der „wortlosen Verbindung (*communion*) mit Gott“ mehr entspreche, zu beantworten (283 ff.). Wenn man die geheimnisvolle zweifache Bewegung ernst nimmt, dann geschieht dies in vollendeter Form in der „liturgischen Erfahrung hier und jetzt“, denn es gibt kein christliches Gebet außerhalb des Mystischen Leibes Jesu Christi und selbst das „wortlose“ Beten vollzieht sich innerhalb dieses Mystischen Leibes (283). Hier schließt sich der Kreis: das „Unausdrückbare ist angewiesen auf das, was artikuliert werden kann“ (285). Machen wir uns nichts vor: Unser Gebet wird keineswegs vollkommener und „geistlicher“, tiefer und kontemplativer, wenn wir uns als reiner Geist fühlen, der „in einer Maschine namens Körper“ sitzt (286).

Die heilige Gemeinschaft

Das dritte Kapitel handelt „Von der Göttlichkeit in Gemeinschaft zur Heiligen Gemeinschaft“ (287–296). Wohl kein Ausdruck ist nach dem Konzil mehr strapaziert und auch fehlgedeutet worden wie das Wort „Gemeinschaft“. Zu allererst betont der Autor, daß Gemeinschaft zum Wesen der Kirche gehört und ein völliger Rückzug von der Welt und ihren Nöten „fundamental unkatholisch“ wäre – schon wegen des zweiten Hauptgebotes, das die Liebe zum Nächsten fordert (289). Aber die christliche Gemeinschaft ist mehr als eine natürliche oder weltliche Gemeinschaft, sie erfordert immer einen transzendenten Bezug. Nur so entsteht „eine Konformität, die (...) nicht auf Zufall oder natürlichen Gegebenheiten

basiert, sondern auf übernatürlicher Zielsetzung und Selbstbeherrschung“ (290 f., nach einem Zitat von John Henry Newman). „Pfarrei“ oder „Diözese“ besagen da nicht viel, denn diese „haben nicht notwendig etwas zu tun mit einer Zelle des Mystischen Leibes Christi“ (292: *tacking to such words as ‚parish‘ or even ‚diocesis‘ does nothing to clarify* (. . .) *I cannot see that it has anything necessarily to do with a cell in the Mystical Body of Jesus Christ*).

Um zu zeigen was hier mit „Gemeinschaft“ gemeint ist, führt der Autor das Beispiel der Kartäuser-Martyrer an, die unter Heinrich VIII. lieber einen Tod unter grausamsten Schmerzen in Kauf nahmen, als den König als Oberhirten der Kirche anzuerkennen: dies war eine Gemeinschaft, zusammengeschweißt durch die Liebe zu Gott, zur Kirche und untereinander (292–295)! Dies ist die „Gemeinschaft“, die hier gemeint ist . . .

Die Überschrift des vierten Kapitels („Wie Mr. Ryder in die Stadt kommt“) ist recht salopp formuliert; zu Beginn wird von einem Malermeister erzählt, der die schönen Häuser eines Ortes unmittelbar vor deren Abriß gemalt hat – Sinnbild dessen, was von der „alten“ Liturgie übriggeblieben ist. Wenn nun aus den Steinen der abgerissenen Häuser, die für viele das Vaterhaus waren, eine Art Gemeindezentrum errichtet wird, so ist es ein reiner Zweckbau und kann den Menschen das Vaterhaus, in dem die Kinder in Liebe erzogen wurden und ihr Leben Gestalt annahm, nicht ersetzen (297 f.). Nun, der „Alte Ritus“ (*Old Rite*) war solch ein Vaterhaus, das vielleicht einen neuen Anstrich brauchte oder gar den einen oder anderen Ausbau.

Die Liturgiereform wollte eine Umgestaltung, in der der Gemeinschaftsaspekt, eben das „Gemeindezentrum“, im Vordergrund stand. Aber so viel steht fest: Die Konzilsväter wollten keineswegs, „daß das ganze Haus abgerissen und ein neues errichtet würde“ (300). Zwar war es mit einigem in der alten Liturgie nicht zum besten bestellt, so daß kleine behutsame Änderungen wohl angemessen gewesen wären. Es ist müßig, zu fragen, ob der *Novus Ordo* die Dimension des Transzendenten mindern oder abschaffen *wollte* – „Fakt ist, daß eben dies geschehen ist“ (301 f.).

Man hat mit Recht gesagt, daß die Liturgiekonstitution weitgehend konservativ abgefaßt ist, aber „sie trug die Samen ihrer eigenen Zerstörung bereits in sich“: z. B. durch jenen übertriebenen Gemeinschaftscharakter, wodurch die Kirche nur zu einer weiteren „sozialen Gruppierung“ degradiert wurde. Und es folgen Kardinal Ratzingers sehr kritische

Bemerkungen über „die Gemeinde, die sich als Subjekt der Liturgie gebärdet und als Autorität, die sie manipulieren kann“¹⁴.

Gibt es eine Rückkehr der „alten Messe“?

Der Autor wendet sich sodann der Frage einer Rückkehr der „alten“ Messe zu. Angesichts des Wildwuchses mit „bizarren Zelebrationen der Messe und anderer Sakramente“ ist der Ruf nach der alten Messe nur allzu verständlich. Nichtsdestoweniger hält er eine vollständige Rückkehr zum Ritus von 1962 weder für möglich noch wünschenswert – schon allein deshalb, weil hier ein Datum (1962) zementiert wurde und somit jegliches organische Wachstum abgeschnitten würde; so hätte etwa der Kalender weitergeführt werden müssen.¹⁵

Der alte Ritus stehe für die allermeisten Katholiken heute nicht mehr im Zentrum, sie müßten also mühsam wieder an ihn herangeführt werden, was aussichtslos sei. Und wer sage, auf die Zustimmung der Leute komme es nicht an, die Priester müßten einfach den Mut haben, den Gläubigen wieder den „echten katholischen Gottesdienst“ anzubieten, verkenne die Realitäten des Lebens in den Pfarreien (305).

So plädiert der Autor trotz der massiven und sich durch das ganze Buch hinziehenden vielfältigen Klagen über die Liturgiereform *nicht* für die Rückkehr der alten Messe, wohl aber dafür, daß die Zelebration des Novus Ordo in enger Anlehnung an die traditionelle Liturgie geschehe (309). Das bedeutet: die Transzendenz Gottes, der übernatürliche Charakter von Gemeinde, die Realität von Sünde, Gottes Barmherzigkeit und das Opfer Christi müssen wieder in den Vordergrund treten; „die unglückselige Wahrheit“ aber ist, daß die Reformen eine Liturgie produziert haben, in der gerade alle diese Punkte fehlen (310)!

Tatsache ist auch, daß der neue Ritus die Herzen der Menschen nicht in der Weise gewonnen hat wie seinerzeit der alte. „Ich denke, der einzige Weg, um aus diesem Sumpf herauszukommen, ist, den Novus Ordo hin zu dem zu führen, was der alte Ritus de facto war: Verehrung des transzendenten Gottes durch Teilhabe am Opfer seines Sohnes. Die Rolle der alten Messe wird es sein, einen Standard des Gottesdienstes,

¹⁴ Zitate aus Ratzingers Vortrag „Théologie de la liturgie“ in *Autour de la question liturgique*. Actes des journées liturgiques de Fontgombault. 2001, 13–29.

¹⁵ Fast wie ein Kuriosum führt der Autor hier (305, Fn.8) an, es sei „allen Ernstes“ vorgeschlagen worden, die Messe des hl. Pater Pio an Ferialtagen als Votivmesse zu halten. Vielleicht hat ihm jemand den Entwurf eines Meßformulars zugesandt, den wir einem früheren Heft beigelegt hatten? (Anm. R. K.)

des Mysteriums und der Katechese zu bieten, zu denen der *Novus Ordo* hingelenkt werden muß“ (313).

Ausdrückliches Ziel des fünften Kapitels „Wisset, was ihr tut“ (314–344) ist es, „einige Konsequenzen aus der Aussage, die Feier des *Novus Ordo* müsse so entwickelt werden, daß er *Characteristica* des alten Ritus einschließt“, aufzuzeigen, da letzterer eher zu einer kontemplativen Begegnung mit dem „namenlosen Gott, der viele Namen hat“ (Pseudo-Dionysius), hinführt. Kontemplation ist mehr als bloßes Meditieren „über“. Der Autor zitiert hier Edith Stein: „[Die Seele] braucht nicht mehr zu betrachten, um Gott kennen und lieben zu lernen. Der Weg liegt weit hinter ihr. Sie ruht am Ziel. Sobald sie sich ins Gebet begibt, ist sie bei Gott und verweilt in liebender Hingabe in seiner Gegenwart. Ihr Schweigen ist ihm lieber als viele Worte. Das ist es, was man heute ‚erworbene Beschauung‘ nennt. Es ist die Frucht eigener Tätigkeit [des Menschen]“¹⁶. Wie kann diese kontemplative Haltung erreicht werden? „Durch die Struktur der Riten selbst, durch die Stellung des Priesters zum Altar beim Eucharistischen Hochgebet, durch die Auswahl der Schriftlesungen, durch den Gebrauch einer formalen archaischen Sprache (Latein) sowie durch die festgelegten (*controlled*) Bewegungen und Gesten derer, die einen liturgischen Dienst verrichten“ (316).

Die recht verstandene actiosa participatio

Damit gewinnt auch die viel erwähnte *actiosa participatio* eine andere, tiefere Bedeutung: sie kann (und soll) auch in „schweigender gesammelter Anbetung“ (H. U. v. Balthasar) geschehen, oder, wie Aidan Nichols es ausdrückt: „Tätige Teilnahme bedeutet vor allem eine der Kontemplation verpflichtete Teilnahme, nicht ein Hin- und Herspringen, und (...) soll auch das Schweigen mit einbeziehen“¹⁷ (320).

Näherhin erstreckt sich wahre Liturgie in einer „Hierarchie“, die geprägt ist durch drei *Characteristica* (in Anlehnung an Pseudo-Dionysius): τὰς τρεῖς „(heilige“) Ordnung, ἐπιστήμη „Verstehen“ und ἐνέργεια „Wirksamkeit“.

Die „heilige Ordnung“ erfordert, daß alles Persönliche und Lokale eliminiert werden muß (321); da ist kein Platz für „kreative Liturgie,

¹⁶ Edith Stein: *Kreuzeswissenschaft*. Studie über Johannes vom Kreuz, neu bearbeitet v. U. Dobhan. Freiburg [u. a.] 2003 (Edith Stein Gesamtausgabe, 18), S. 96 f.

¹⁷ In dem Buch *A Pope and a Council*. Farborough 2002, S. 10. [Zu diesem Buch siehe auch *UVK* Heft 4/2005, S. 256.]

die ein Zeichen für den Rückzug von jeglicher objektiven Instanz ist und das Aufkommen von Subjektivismus fördert, welcher die Möglichkeit jedweder Christlichen Gemeinschaft zerstört“ (321 f.).

Sodann „muß der Zelebrant in der Messe dem liturgischen Osten zugewandt sein beim Eucharistischen Hochgebet, d. h. beim Kanon der Messe. Das bedeutet, daß er nicht dem Volk zugewandt sein soll“ (325 f.). Weder hat das Konzil die „Messe zum Volk hin“ verordnet, noch lassen sich theologische oder historische Argumente dafür finden.

Das „Verstehen“ bedeutet, wieder nach Pseudo-Dionysius, ein „Erleuchtet-Sein durch die Wahrheiten des Evangeliums“, so daß „die Dinge in neuem Licht gesehen werden“ (328). Es bezieht sich (auch) auf die Predigt, die eben nicht die Meinung des Predigers, sondern den Sinn der Schriftlesung erschließen soll (329). „So muß der Klerus die Liturgie aus sich heraus wirken lassen, ohne immer wieder seine eigene Person und seine Meinung ins Spiel zu bringen“ (330). „Eine Liturgie, die so sehr das Gemeindliche und Experimenthafte [in den Vordergrund stellt], daß sie die Gestalt einer bloß relativen zwischenmenschlichen Form annimmt, wird nur dann korrigiert, wenn sowohl Priester als auch Gläubige anfangen sich vorzustellen, daß sie es mit dem ‚Geheimnis des Glaubens‘ zu tun haben“ (331).

Zur Verkündigung gehört auch die Schriftlesung. Der Autor sieht den (neuen) Drei-Jahres-Zyklus nicht für zweckmäßig an. Natürlich bietet er ein Mehr an Texten. Aber: „Ich denke, die größere Vielfalt ist keine Bereicherung für die Leute, sondern verwirrt sie eher, und insofern ist er kontraproduktiv, denn sie neigen dazu, die ‚Liturgie des Wortes‘ einfach abzuschalten“ (332). Der Autor geht sodann auch auf die Probleme der Schriftauswahl sowie der Übersetzungen ein, und er findet sehr kritische Worte bzgl. des „Internationalen Komitees für Englisch in der Liturgie“ (ICEL), welches vielfach „den Texten gegenüber untreu wurde im Interesse einer Ideologie, welche oft von den Traditionen des Katholizismus abweicht“ (334 f.).

Und was das Latein angeht, welches übrigens „das Konzil niemals abzuschaffen im Sinn hatte“ (335), so spricht sich der Autor dafür aus, daß „der Gebrauch der lateinischen Sprache als universale und hierarchische Sprache in den Pfarreien wenigstens in einer oder zwei Messen in regelmäßigem Abstand als ‚Flaggschiff‘ dienen würde, indem sie auf Gott hindeutet, und dies würde auch helfen, die Messen in der Volkssprache in diesem Geiste zu formen“ (336).

Gott als der wahrhaft Handelnde

Das dritte Characteristicum, die „Wirksamkeit“, macht bewußt, daß hier Gott, als der wahrhaft Handelnde, keine statische Entität eines theologischen Prinzips ist, sondern wahrhaft wirksam ist (337). Für Aristoteles ist ἐνέργεια nicht auf physikalische Bewegungen beschränkt, sondern umfaßt auch (und gerade) „Sehen, Wissen, Glück“. Hier gewinnt das Bewußtsein von der Symbolik in der Liturgie ihre Bestätigung und Ausweitung. Freilich gilt es, die Abneigung, die manche gegen rituelles Tun, Ritual und Symbol haben, indem sie von sinnlos gewordener Pantomime sprechen, zu überwinden (339). Aber, indem die Kongruenz von Gottes Wirken und dem liturgischen Tun der Kirche bedacht wird, gilt es, zu begreifen, daß ἐνέργεια bei Pseudo-Dionysius dem *esse* bei Thomas von Aquin verwandt ist: Das Sein Gottes ist seine Wirksamkeit (340).

Das Schlußwort des Autors: „Wenn es um Liturgie geht, so gehen wir tatsächlich ‚rückwärts‘ zum Himmel [indem wir nämlich immer wieder durch Rückschläge zurückgeworfen werden und uns erneut aufmachen müssen], ohne Wegzeichen, ohne irgendwelche Sicherheiten mit Ausnahme der Verheißungen Christ und seiner Gegenwart mit uns in den Sakramenten seiner Liebe. Wenn wir diese Wahrheit in realer Weise lernen, dann wird uns auch der Mut gegeben, durchzuhalten, nicht nur gegen die Bosheit, sondern ebenso auch gegen den Unsinn“ (344)!

Dem Buch sind eine 16seitige Bibliographie, die aufgrund ihrer Reichhaltigkeit wirklich diese Bezeichnung verdient (!), und ein 15seitiger Namens- und Sachindex beigegeben.

Es bedarf keiner Frage, daß das Werk in seiner imponierenden Verbindung von Sachlichkeit, angemessener Sprache (von bestechend klarer Logik bis hin zu verhalten emotionaler Lyrik) und umfassender Kompaktheit einen Meilenstein in der „Liturgiefrage“ darstellt – auch wenn wir seiner (wenngleich behutsamen) Absage an die Wiederkehr der „alten“ Messe nicht zu folgen vermögen.

*

Der Autor hat an der Universität Edinburgh promoviert (Ph.D.) und ein Lizentiat in Theologie an der Gregoriana Universität in Rom erworben. Er hat das Oratorium St. Philip Neri in Kanada gegründet. Das Oratorium betreut zwei Pfarreien; es werden jeden Sonntag sowohl ein Hochamt im traditionellen Ritus (MR 1962) als auch ein Lateinisches Hochamt im Neuen Ritus als auch ein englisches Hochamt zelebriert.

Für eine Liturgie, die Priesterberufe weckt

Von Abbé Bernard Pellabeuf

Das Thema „Hochgebet“ scheint in Veröffentlichungen, die sich ausschließlich oder wenigstens häufiger mit liturgischen Fragen befassen, eine Art „Hochkonjunktur“ zu haben. So befaßte sich ein Pfarrer Hembrock in der Zeitschrift „Gottesdienst“ (16. März 2006, S. 44/45) mit „Versuchen, den Bereich von Hochgebet, Brotbrechung und Kommunion, dem Sinn entsprechend zu gestalten“. Dabei bezieht er sich einleitend auf eine Initiative der gleichen Zeitschrift, die im Verlauf des Jahres der Eucharistie eine „sachgemäße Gestaltung“ der vorgenannten Bereiche angemahnt hatte. Der Pfarrer selber ist der Meinung, daß sich bei praktischen Problemen Lösungen und Kompromisse finden lassen, erlebt aber „die Förderung eines vertieften gläubigen Bewusstseins von der Bedeutung der verschiedenen Teile der Messe“, vor allem, was das „Hochgebet“ betrifft, als „erheblich schwieriger“.

Um das „eucharistische Gebet“, wie die Franzosen „prex eucharistica“ wortgetreuer übersetzen, den Kanon also, geht es auch in einem Beitrag, den die Zeitschrift „L’homme nouveau“ in ihrer Ausgabe vom 15. April 2006 als Leitartikel veröffentlichte. Der 1978 in Besançon zum Priester geweihte Verfasser Bernard Pellabeuf wirkte sechs Jahre als Missionar in Zaire und fünfzehn Jahre als Militärseelsorger.

Daß seinen Ausführungen der Novus Ordo Missae zugrunde liegt, könnte den ein oder anderen Leser befremden. Doch er darf sich beruhigen. Das, was der Abbé zu dem Thema zu sagen hat, gilt auch für die „alte Messe“ und liefert sogar – ob beabsichtigt oder nicht – treffliche Argumente für sie.

Der Leser darf unbesorgt sein: es geht nicht um ein neues Hochgebet, das sich zu der großen Zahl der autorisierten – mehr als ein Dutzend im Meßbuch 2000 – hinzugesellen würde. Vielmehr steht hier die Frage zur Debatte, auf welche Weise das Hochgebet in unseren Pfarreien verstanden und gebetet wird. Ein rechtes Verständnis der Liturgie ist eine *conditio sine qua non*, um der Krise der Priesterberufe ein Ende zu setzen. In seiner Rolle beim Vortrag des Hochgebetes offenbart sich das tiefste Wesen des Priesterseins und das, was ihn von den anderen Gläubigen unterscheidet.

Argumente, die nicht überzeugen

Erkundigt euch in eurer Umgebung, indem ihr folgende Frage stellt: „An wen wendet sich der Priester, wenn er in der Messe die Wandlungsworte spricht: ‚Nehmet hin und esset?‘“ Einige bereits durchgeführte Befragungen ergaben, daß mehr als 90 Prozent der französischen Katholiken davon überzeugt sind, der Priester wende sich an sie [die Gottesdienstteilnehmer] selber.

Priester behaupten sogar, die Messe verweise auf das Abendmahl am Gründonnerstag, bei dem Christus sich an seine Apostel wandte. In der Messe handle der Priester im Namen Christi, *in persona Christi*: daher spreche er zu den Gläubigen, die er vor sich hat.

Im übrigen sei die Messe ein Mahl. Daher sei es normal, daß der Priester die Gläubigen auffordert, das Brot des Himmels zu empfangen und zu essen.

Das Vorausgehende möge einem besseren Verständnis für die Dringlichkeit dienen, die zur Zeit des II. Vatikanum bestand, dafür zu sorgen, daß der Priester die gemeinsame Sprache der Menschen benutzt, an die er sich wendet. Es sei ebenfalls höchste Zeit gewesen, daß sich der Priester, wenn er zum Volk sprach, auch diesem zukehrte.

Schließlich kann man erleben, wie Priester und sogar der eine oder andere Bischof das nachahmen, was Jesus tat. Wenn sie die Wandlungsworte sprechen, richten sie ihre Blicke auf die Leute, um deutlich zu machen, daß sie sich an sie wenden. Im übrigen finde sich diese Mimik ausdrücklich im ersten Hochgebet (dem Kanon der alten Messe): der Priester erhebt die Augen in dem Augenblick, wo er sagt, daß Christus das getan hat.

Diese Argumente stoßen auf einen entscheidenden Einwand: Das ganze Hochgebet richtet sich an Gott, den Vater. Es genügt, die Texte zu lesen, um sich davon zu überzeugen.

Eine klare Erwähnung

Erinnern wir daran, daß alle Hochgebete mit dem *Per Ipsum* enden, worin es heißt: „Dir, Gott allmächtiger Vater...“. Das erste Hochgebet beginnt mit der Erwähnung des Vaters, an den man sich wendet: *Te igitur, clementissime Pater...* („Dich, gütiger Vater, bitten wir...“), und bei der Wandlung selber präzisiert er: „zu Dir, Gott seinem allmächtigen Vater“. (Es folgen nun die entsprechenden Aussagen in den drei neuen Hochgebeten, auf deren Erwähnung wir hier verzichten können.) Also ist

es klar, daß sich der Priester während des ganzen Hochgebetes an Gott den Vater richtet, insbesondere, wenn er die Wandlungsworte spricht.

Erneute Gegenwärtigsetzung des Opfers

Tatsächlich geht es bei der Konsekration nicht darum, zu Gott zu sagen, er möge nehmen und essen, sondern ihm vorzutragen, was sein Sohn getan hat, bevor dieser sein großes hohepriesterliches Gebet begann (Joh 17, vor allem Vers 21: „Laß auch sie in uns eins sein“). Das Hochgebet ist eine Übernahme des hohepriesterlichen Gebetes, das Jesus an seinen Vater richtet, bevor er ausgeliefert wird. Es geht um die Verbindung zwischen Himmel und Erde. Der *in persona Christi* handelnde Priester stellt Gott Vater die Intentionen vor, die Jesus mit seinem Opfer verband.

Zwar stimmt es, daß die Messe auf den Gründonnerstag verweist. Aber im Augenblick der Konsekration gilt dieser Hinweis eher einem Mittel, in der Zielsetzung der Messe jedoch dem Karfreitag. In der Tat nimmt Jesus während des Letzten Abendmahles sein Leiden vorweg, damit sein Opfer gänzlich in den von ihm eingesetzten Ritus eingehe. Das Ziel ist wichtiger als das Mittel. Und die Wandlung verweist auf den Gründonnerstag lediglich, um auf Christi Opfer hinzuweisen.

Erinnern wir der Vollständigkeit halber daran, daß der Opferungsvorgang im Alten Testament nicht bei der Darbringung der Opfergabe stehen blieb. Gewisse Riten waren dazu bestimmt, darzutun, daß diese Gott dargebracht wurde, der seinerseits seine Gnade über jene ausgoß, von denen sie dargebracht wurde. Diese Riten finden sich auch im Opfer Christi in Gestalt der Auferstehung und des Pfingstfestes. Diese Elemente gehören zum Opfer Christi und fehlen daher in der Messe nicht. Am Gründonnerstag nimmt Jesus auch die Sonntage der Auferstehung und des Pfingstfestes vorweg. Daher ist die Messe auf diese Weise das Gedächtnis (*memoriale*) Christi.

Der Begriff Gedächtnis darf keinerlei Verminderung des vergegenwärtigten Opfers mit sich bringen. Vielmehr wird er von den Theologen gebraucht, um klar zu machen, wie dieses Opfer total gegenwärtig und wirksam gesetzt zu werden vermag, ohne irgendeine Minderung, und zwar gleich wo und gleich wann. Kurz gesagt, der Akt der Konsekration stellt nicht vor allem die Erinnerung an das Mahl dar, vielmehr ist er der Augenblick der erneuten Gegenwärtigsetzung des Opfers.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Liturgie, nicht alles auf einmal sagen zu können. Mahl und Opfer sind die beiden grundlegenden

Aspekte der Messe, wobei die Priorität dem Opfer als Zielsetzung zukommt. Doch darf man auch berücksichtigen, daß die Worte des Priesters „Nehmet hin und esset“ bei der Wandlung die Vorwegnahme dessen sind, was der Priester bei der Kommunion tut, indem er die Gläubigen zu deren Empfang einlädt. Diese können daran denken vom Augenblick der Konsekration an, auch wenn sich die Aufmerksamkeit in eben diesem Augenblick auf das Opfer richtet. Ist doch die Messe das heilige Gastmahl, bei dem der gestorbene und auferstandene Christus empfangen wird.

Der Platz des Lateins

Der Einwand der Liturgiesprache ist haltlos. Die Bischöfe wollten auf dem II. Vatikanum den Gebrauch des Lateins in der Meßliturgie nicht abschaffen. Im Gegenteil, trotz der Autorisierung der Landessprachen wollten sie, daß die Gläubigen die ihnen zukommenden Teile der Messe lateinisch zu singen imstande wären. Zu diesen Gesängen gehört natürlich die Akklamation nach der Wandlung, was beweist, daß diese unbedenklich lateinisch gesprochen werden kann. Man muß sich damit abfinden: der Heilige Geist hat das Konzil gelenkt, und es gehört nicht zu den Gewohnheiten Gottes, das Gegenteil von dem zu sagen, was man denken muß, selbst nicht in den Texten mit pastoraler Zielrichtung.

Es ist daher nützlich, auf das hinzuweisen, was die katholischen Kopten getan haben, die in ihrer arabischen Liturgie das Zentrum des Hochgebetes in der koptischen Sprache beibehalten haben. Für die Kirche ist es von Bedeutung, daß manche beim Hochgebet die lateinische Sprache verwenden, um an die absolute Transzendenz dessen zu erinnern, was zwischen dem Vater und dem Sohn vorgeht. Fügen wir noch hinzu: das hier behandelte Beispiel beweist, daß der Gebrauch der Landessprache das Verständnis der Messe nicht verbessert hat, ganz im Gegenteil! Im übrigen ist es nicht wichtig, das, was gesprochen wird, zu verstehen, sondern zu wissen, worum es dabei geht.

Auch dem Argument der dem Volk zugewandten Zelebrationsweise kommt keine größere Beweiskraft zu. Kardinal Ratzinger merkte an, daß das II. Vatikanum davon nicht einmal spricht, und zeigt in seinem Buch *Der Geist der Liturgie*, daß die Liturgisten aufgrund eines historischen Irrtums diesen Brauch nach dem Konzil eingeführt haben. Doch bedarf es keiner speziellen Erlaubnis, allein Gott gegenüber zu zelebrieren. Die Gemeinden, in denen der Priester nicht den Gläubigen zugewandt

zelebriert, erweisen der ganzen Kirche den Dienst, daran zu erinnern, daß der Priester vor allem zu Gott spricht.

Was die Nachahmung der Gebärden Christi beim Letzten Abendmahl betrifft, so ist das schlicht und einfach verboten, woran die Instruktion *Redemptoris Sacramentum* ausdrücklich erinnert. Die Gebärde des Priesters, der zur Erinnerung daran die Augen erhebt, erklärt sich daraus, daß der Priester die Augen zu Dem erhebt, zu dem er spricht.

Man braucht sich nicht zu wundern, wenn die Priesterberufe so selten sind in einem Land, wo die wenigen Praktizierenden in einer solchen Unwissenheit in bezug auf das Wesentliche des priesterlichen Dienstes gehalten werden. Vor allem, wenn diese Ignoranz sogar von Prälaten geteilt wird. Daher darf man, ohne das Risiko des Selbstbetruges einzugehen, eine Wiederbelebung der Priesterberufe erhoffen – überall dort, wo man an den (wirklichen) Sinn der Messe erinnert (und *a fortiori*, möchte man hinzufügen, an jenen privilegierten Orten, wo die alte Liturgie gepflegt wird!, Anm.: A. S.). Möge dieser Artikel dazu beitragen!

(Vorbemerkung und Übersetzung: A. S.)

Feier des Glaubens – die Messe

Von Bryan Houghton

Beim Betreten meines Hauses kann man auf der Mauer gegenüber der Eingangstür einen kleinen Rahmen entdecken. Darin befindet sich ein kurzes Autograph, unter dem das Foto eines älteren Kirchenmannes angebracht ist. Außerdem ein ebenfalls eigenhändig geschriebener Umschlag. Seine zweifelsohne von ihrem Absender angefeuchtete Briefmarke trägt den Poststempel vom 26. März 1884. Das Ganze ist natürlich zurecht gemacht wie die Reliquien eines Heiligen. Der Brief ist unterzeichnet mit: „John H. card. Newman“.

Doch links von dieser kostbaren Erinnerung ist die Mauer leer. Wem könnte man Newman zur Seite stellen? Mary del Val hätte ein Anrecht auf den Platz, doch besitze ich kein Autograph von ihm. Derzeit geht mir nun ein anderer Name im Kopf herum: Joseph Ratzinger!

Keine Frage, daß er das Zeug zu einem großen Mann hat. Selbst seine Fehler sind Qualitäten: ein wenig ängstlich, zurückhaltend, bescheiden, tolerant. Sein *Entretien sur la foi*¹ ist das tiefeschürfendste Buch über die Krise der Kirche. Mit der Liebe, die allein Objektivität verleiht, weist er darin gleichzeitig Progressisten und Traditionalisten zurecht. Anlaß genug, sich verhaßt zu machen!

Eine neuere Ausgabe der [franz.] Zeitschrift *Una Voce*² druckte längere Auszüge aus seinem Vortrag vom 17. November 1985 vor dem Kongreß zur Sakralmusik ab. Sie ist ein reines Meisterwerk. Der Verlag Téqui veröffentlichte jüngst ein Buch von ihm über die Messe: *La Célébration de la foi*³. Über dieses Buch möchte ich zu euch sprechen bzw. einen Überblick geben.

Das Fest des Glaubens

Das Buch umfaßt verschiedene zwischen 1977 und 1981 entstandene Studien, die im Hinblick auf ihre Herausgabe in deutscher Sprache über-

¹ Cal Ratzinger-Vittorio Messori, *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1985. Deutsche Ausgabe: *Zur Lage des Glaubens – Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München u. a. ¹1985, Neuaufl. 2006.

² *Una voce*, Nr. 126, Januar-Februar 1986.

³ Cardinal Ratzinger, *La Célébration de la foi*, Téqui, Paris, 1985 – Wir zitieren hier nach der deutschen Ausgabe *Das Fest des Glaubens*, Johannes Verlag ²1981.

arbeitet worden waren. Warum sie in Frankreich fünf bis neun Jahre später veröffentlichen? Ich vermute, der Grund dafür ist sehr einfach. Man hat dem Buch vorgeworfen, ein „Saure Gurken Zeit-Thema“ oder ein „Versuchsballon“ vor der Synode zu sein. Es war daher wichtig, zu zeigen, daß die Ansichten des Kardinals nach zehn Jahren noch immer die gleichen waren und ihre Wurzeln in der Fundamentaltheologie hatten. *Das Fest des Glaubens* ist daher kein leicht lesbares Buch. Es kann durchaus vorkommen, daß ungeschulte Leser die Tragweite der Aussagen des Kardinals nicht begreifen.

Die erste Studie ist zweifelsohne auch die bedeutsamste. Sie behandelt die theologische Grundlegung von Gebet und Liturgie (S. 11). Natürlich ist sie auch die schwierigste, verweist sie doch auf die Gottesvorstellung. Obwohl von ganz entscheidender Bedeutung, wird dieser Punkt im allgemeinen vernachlässigt. Wir nehmen Gott als bekannt an. Wie oft habe ich während der fünfzig Jahre, seit denen ich katholisch bin, Predigten über Gott gehört? Ich erinnere mich an eine wunderbare Serie von sechs Folgen aus dem Mund eines französischen Dominikaners. An ein weiteres halbes Dutzend gelegentlich von Priesterexerzitien, aber an lediglich zwei (eine hervorragende und eine scheußliche) gehalten in einer Pfarrei. Und wie oft habe ich selber während meiner sechsundvierzig Priesterjahre darüber gesprochen? Eher häufiger als ich Predigten zu diesem Thema gehört habe, allerdings von sehr ungleichem Interesse.

Dieses Problem hatte mich schon einmal stark beschäftigt. Vor etwa sieben Jahren traf ich mich mit einem befreundeten Bischof. An einem bitterkalten Wintertag machten wir einen Spaziergang durch den gefrorenen Schnee, der unter unseren Füßen knirschte. Der Bischof unterbrach eine tiefgründige Konversation über dieses und jenes:

– Sagen Sie mir Bryan, Sie, die Sie Konvertit sind, was halten Sie wirklich von der derzeitigen Orientierung des Ökumenismus?

Ich zögerte. Schweigend legten wir gute hundert Meter zurück. Schließlich antwortete ich ihm:

– Monsignore, ich fürchte, man setzt am falschen Ende an. Papsttum, Realpräsenz, Priestertum bilden eine glänzende Verpackung. Sind wir sicher, daß es darunter auch einen Kuchen gibt? Der Ökumenismus müßte mit Gott anfangen, seiner inneren Kommunikation im Schoß der Dreifaltigkeit. Seiner äußeren Kommunikation in Schöpfung und Inkarnation. Deren Weiterführung in der Kirche und den Sakramenten und so fort.

Sehen Sie, Monsignore, es gibt Gott sei Dank viele fromme Nichtkatholiken, die an die Heiligste Dreifaltigkeit glauben. Doch es gibt ihrer noch weit mehr, die Pantheisten-Evolutionisten, Christen-Buddhisten,

Christen-Moslems oder Christen-Marxisten sind. Oder auch andere, die an der „Religion“ festhalten, aber in keiner Weise an Gott glauben. Hier liegt das eigentliche Problem. Im Vergleich dazu ist der Rest einfach.

– Hm! meinte der Bischof, bevor er hinzufügte: Glauben Sie nicht, daß man das gleiche Durcheinander auch bei den Katholiken findet?

– Es ist nicht meine Sache, diese Frage zu beantworten, sondern die des Lehramtes.

Zur gleichen Zeit also beschäftigten sich der Kardinal und meine Wenigkeit mit dem gleichen Problem.

Trotz seiner Tiefe kann man Joseph Ratzinger an zahlreichen Stellen leicht folgen. Seine sympathische Analyse der östlichen Religionen ließe sich folgendermaßen resümieren: Nach ihrer Auffassung entrinnt man dem Chaos der persönlichen Wesen nur in der Leere, im Nichts, für uns dagegen in der Apotheose des „persönlichen Wesens“: Gott. Es gilt sich zu entscheiden: Leere oder Fülle?

Da finden sich auch einige treffende Bemerkungen bezüglich des „Glaubens ohne Religion“ Bonhoeffers, der auf die „Religion ohne Glauben“ zusteuert, wie ich in meinem Gespräch mit dem Bischof darlegte.

Wie Gott sich mitteilt

Doch die erhellendste Bemerkung des Kardinals ist vielleicht diejenige, die besagt, daß sich ein nicht-trinitarisches Gottesbild notwendig in dem aristotelischen, gänzlichen Auseinanderfallen von Endlichen und Unendlichen auflöst. Dann steht man einem nicht kommunizierfähigen Gott gegenüber. Hier handelt es sich eher um einen Monolithismus als um einen Monotheismus! Wenn Gott selber sich nicht in sich selber mitteilen kann – die Dreifaltigkeit –, dann vermag er sich auch nicht dem mitzuteilen, was er in Schöpfung oder Inkarnation nicht er selber ist. Die Dreifaltigkeit ist keine ausschließlich christliche Entdeckung des Monotheismus. Vielmehr ist sie die notwendige Offenbarung, die Gott *durch seine Natur als solche* mitteilt. Diese Offenbarung ist zum erstenmal formuliert worden bei der Verkündigung – und das ist kein Zufall:

„Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten dich überschatten. Darum wird auch das, was aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden“ (Lukas, 1,35).

Zweifelsohne hat Kardinal Ratzinger Recht. Unsere bescheidenen Gebete, unsere mageren Andachtsformen, gründen auf der Tatsache, daß Gott sich mitteilt und daß wir mit ihm kommunizieren können.

Nach diesem schwierigen, aber fundamentalen ersten Kapitel, läßt sich das Buch leichter lesen, bleibt aber trotzdem von hervorragender Qualität. Es zeigt z. B., daß Jesus zwar das Meßopfer im Verlauf des Letzten Abendmahles eingesetzt hat, daß jedoch die Begriffe „Mahl“ und „Opfer“ bereits in den Zeiten der Apostel völlig voneinander verschieden waren. Vor dem Aufkommen des Protestantismus hat die christliche Literatur von der Eucharistie niemals als von einem „Mahl“ gesprochen. Mehr noch, es ist theologisch falsch anzunehmen, die Tatsache, die Kommunion zu empfangen, füge der Messe irgendetwas hinzu, oder umgekehrt, zu meinen, man wohne der Messe schlecht bei, falls man nicht zur hl. Kommunion geht. Das müßte von der Kanzel aus gelehrt werden.

Sehr vieles hat der Kardinal zu sagen zur aktiven Teilnahme, der berühmten *participatio actuosa* der Konstitution über die Liturgie (S. 61 f.). Es geht nicht darum, etwas zu tun oder eine Rolle wahrzunehmen. Es geht um *innerliche* Akte oder Zustände: Buße, Lobpreis und Anbetung. Es gibt ein Sakrament für die Buße, was manche zu vergessen scheinen. Die Menschen lieben es, ihrem Lobpreis Ausdruck zu verleihen. Doch hat das zu geschehen durch den spezifischen Einsatz der *sakralen Musik* und nicht durch „rock and roll“. Was die Anbetung betrifft, so läßt sie sich nur vollziehen im Schweigen – und für gewöhnlich auf den Knien. Soviel zum Thema „Teilnahme“.

Noch etwas anderes: Priester und Gläubige müssen sich bei der Messe einem Kreuz gegenüber sehen. Dieses Kruzifix muß an der nach Osten hin orientierten Wand angebracht sein, der Botschaft des *Benedictus* entsprechend, die an Gottes herzliches Erbarmen erinnert, aus dem das Licht zur Erleuchtung hervorging (vgl. Lukas 1,78). Da ist ferner eine Passage von dichterischer Schönheit über die Fronleichnamsprozessionen. Das Ganze wird getragen von einer erstaunlichen Gelehrtheit.

Das „Beharren auf dem Missale des Tridentinums“

Allerdings sehe ich mich auch zu einer kritischen Anmerkung veranlaßt. Die Seiten von 71 bis 85 werden uns präsentiert als ein Gespräch zwischen dem Verfasser und der Redaktion der Zeitschrift *Communio* (deren Inspirator Kardinal Ratzinger war). Die interne Analyse scheint darauf hinzudeuten, daß es sich um eine literarische Fiktion handelt und daß der Autor und der „Repräsentant“ der Reaktion einunddieselbe Person sind.

Gegenstand des Gesprächs: *Liturgie – wandelbar oder unwandelbar?* Unter einer solchen Überschrift erwartet man eine gelehrte Diskussion

über das, was geändert und was nicht geändert werden kann. Dieser wesentliche Punkt wird aber nirgendwo berührt. Ratzingers Gesprächspartner hält zunächst das übliche Plädoyer zugunsten des Wandels. Die Erwiderung darauf fällt dem Kardinal nicht schwer. Doch wirkt er wie gehemmt, als der Vertreter von *Communio* nach einem Seitenwechsel in packender Weise die Argumente der Traditionlisten vorbringt. Joseph Ratzinger macht zahlreiche bewundernswerte Ausführungen. Doch eine davon scheint mir ungenau und unangemessen zu sein: (Von diesen Tatsachen her) „muß man das Beharren auf dem ‚Tridentinischen Missale‘ als unreal kritisieren, aber doch auch Kritik an der Form üben, in der das erneuerte Missale präsentiert worden ist“ (S. 77 – im französischen Text heißt es statt „muß“ beidemal „kann“!).

Das impliziert, daß die Traditionalisten die tridentinische Messe allesamt für unveränderlich halten. Doch die Dinge liegen etwas anders. Wenn die Traditionalisten die Bezeichnung „tridentinische Messe“ benutzen, wissen sie sehr wohl, daß der hl. Pius V. den uralten römischen Ritus nicht angetastet hat. Er hat einige Rubriken modifiziert und seine allgemeine Verwendung vorgeschrieben. Dabei autorisierte er aber den Gebrauch der Riten, die älter als zweihundertfünfzig Jahre waren. Die Reform durch Urban VIII. veränderte neuerlich bestimmte Rubriken, rührte jedoch nicht an den Text. Die von Leo XIII. angefügten Gebete für die Bekehrung Rußlands mußten *nach* der Messe verrichtet werden. Die Progressisten liebten sie nicht, drängen dagegen geradezu verbissen auf die Fürbitten *während* der Messe. In einem Zeitraum von mehr als siebenhundert Jahren war die erste wirkliche Textänderung die Anfang der 50iger Jahre erfolgte Reform der Karwoche durch Pius XII. Die Traditionalisten begrüßten sie, während die Progressisten sie für unangemessen hielten. Im Jahre 1962 fügte das Missale von Johannes XXIII. die Namensnennung des hl. Josef in den Kanon ein und änderte die Rubriken. Bis dahin waren *alle* Änderungen von *allen* Katholiken des römischen Ritus angenommen worden.

Brenzlich begannen die Dinge zu werden mit dem Dekret *Inter oecumenici* vom September 1964 an, als die Messe mit Ausnahme der Präfation und des Kanon in der Landessprache gelesen wurde. Auch das akzeptierten die Traditionalisten noch. Der wirkliche Widerstand setzte nach *Tres abhinc annos* (Mai 1967) ein, als die gesamte Messe einschließlich des Kanons und der Konsekration laut in der Volkssprache abgehalten werden mußte. Von diesem Augenblick an setzte das Umdrehen der Altäre ein und die Bilderstürmer machten sich effektiv ans Werk. Seinen Gipfelpunkt jedoch erreichte der Widerstand im April 1969 nach der Veröffentlichung der *Institutio generalis* und des *Novus Ordo*.

Was war geschehen? Die Problemlage hatte sich verändert. Zunächst einmal existierte der *Novus Ordo* gar nicht, gab es doch sogleich mehrere Hundert *novi ordines*, die zwar die Form der Wandlung beibehielten, die selber aber verfälscht worden war. Bei einem Meßbesuch hatte der Laie keinerlei Vorstellung mehr von dem, was ihn erwartete. In seiner eigenen Pfarrei reihten sich Veränderungen von Woche zu Woche aneinander – und was sollte er erst im Hinblick auf die anderen Pfarreien sagen?

„Mahl, in dem das Opfer einbegriffen ist“?

Der Kardinal meint, es stände uns frei, die Formulierungen des neuen Meßbuchs zu kritisieren. Doch die Schwierigkeit liegt darin, daß die Kritik gerade das Fehlen der Ausformulierung des neuen einem ständigen Wandel unterworfenen Meßbuchs betrifft. Im Jahre 1985, also zu Zeiten Johannes Pauls II. und Kardinal Ratzingers als Präfekt des früheren Heiligen Offiziums, wurde die Kommunion unter beiderlei Gestalt autorisiert. Darüber hinaus erklärt – wenigstens in England – eine Kleinschrift diese Änderung mit der Behauptung, die Messe sei an erster Stelle ein Mahl, in dem ein Opfer mit einbegriffen sei. Eine Aussage, die der Kardinal ablehnt. Was wird man noch alles erleben? Werden die *Loukoums* und die *Sorbets* (vermutlich arabische Getränke) zur *licet species*, um unsere muslimischen Brüder nicht zu beleidigen?

Nein, wir haben nicht die Auswahl zwischen einer unveränderlichen und einer neuen Liturgie! DIE WAHLMÖGLICHKEIT BESTEHT VIELMEHR ZWISCHEN EINER ALS SOLCHER ERKENNBAREN FORM DER ALTEN MESSE UND DEM FEHLEN VON LITURGIE ÜBERHAUPT. Einer Liturgie, die ersetzt wird durch eine Art Selbstbedienung, die sich vom Opfer zum gemeinschaftlichen Mahl hin entwickelt, um unweigerlich im Charismatikertum zu enden. Das ist die wirkliche Alternative.

Kardinal Ratzinger läßt keinerlei Zweifel an seiner eigenen Entscheidung. Indessen wäre sein Buch noch weit besser, wenn es von einem Weniger an Bescheidenheit und von sehr viel Mehr Bestimmtheit geprägt wäre.

Nichtsdestotrotz hoffe ich, der Kardinal werde mir sein Foto mit Widmung übersenden: ganz gewiß werde ich es neben dem von Newman anbringen.

Viviers, 1986 – Bouère, 1986.

(Aus Bryan Houghtons Buch *Prêtre rejeté*; zu diesem siehe im letzten Heft S. 161 ff. Übers. v. Andreas Schönberger.)

Bemerkungen zur Auflösung der Trinitätslehre

Von Paul Hacker (1913–1979)

1. *Unterminierung in Nischentaktik*

Rechtlich gesehen ist eine der Hauptursachen der gegenwärtigen Misere der Kirche das Aufhören der Bestrafung von Häretikern (und damit einer seit der Zeit des NT bestehenden, unaufgebbaren Praxis). Beinahe noch schlimmer ist es, daß der größte, der führende der nachkonziliaren Zerstörer der kirchlichen Lehre von der Hierarchie nicht einmal verwarnt worden war, und daß private Kritik an seinen Lehren bisher nur spärlich aufgetreten ist: ich meine natürlich *Karl Rahner*.

Daß dieser Mann sich trotz allem in der Kirche halten konnte, liegt an seiner eigenartigen Methode der Darstellung. Er greift nicht frontal an, wie es *M. Luther* (der nächst ihm größte Zerstörer der Kirche) getan hatte; er hat verschiedene Verfahren, um destruktiv neue Ansichten mit betonter Orthodoxie so zusammenzustellen, daß er sich gegen Kritik jederzeit gleichsam in eine Nische zurückziehen kann. Man kann diese Methode „Unterminierung in Nischentaktik“ nennen. Es ist natürlich nicht leicht, was in seinem Gebäude zur Nutzung bestimmter Raum und was Schutzniche ist, auseinanderzuidividieren. Eine Methode, wie sie bei früheren Häretikern angewandt werden konnte und bei der dogmatisch irrige Sätze exzerpiert werden konnten, versagt hier. Man muß Verfahren wie Stilkritik, Untersuchung der (theo)logischen Vereinbarkeit betont rechtgläubiger Aussagen mit den neuen Ideen und dgl. erst einmal *ausarbeiten* und dann *anwenden*.

Dies mußte vorweg gesagt werden. Ich gebrauche teilweise eine Sprache, die nicht dieselben Ausdrücke wie R. verwendet, die aber ihre Richtigkeit aus der Anwendung der oben skizzierten Methode herleitet.

2. *Banaler Ontologismus*

Die radikale Verschiedenheit der Privatphilosophie Rahners von der ka-

¹ Der Verf. betont, daß es sich bei diesem Text um Notizen handelt, keine Ausarbeitung. – Wir setzen mit diesem Text die Vorabdrucke der Aufsätze Paul Hackers (1913–1979) fort; geplant ist eine Herausgabe der wichtigsten Arbeiten in Buchform.

tholischen Kirchenlehre beginnt beim Gottesbegriff. Rahners „selbstverständliches Geheimnis“ oder „geheimnisvoll Selbstverständliches“ *ist kein Gott*. Es ist etwas ganz Banales. Ein Mensch, der etwas erkennt, spürt, ohne es sich reflex zum Bewußtsein zu bringen, daß er grundsätzlich eigentlich immer noch mehr erkennen könnte. Nun, dies „Immernochmehrerkennenkönnen“ ist der Raum eines unendlichen Seins, in das das erkennende Subjekt die erkannten Gegenstände hineinstellt, und dieser Raum muß *vor* der bestimmten Gegenstandserkenntnis da sein. (Er ist sozusagen der nach außen projizierte Kantsche Apparat der Verstandeskategorien.) Das unendliche Sein, das das Subjekt immer vor sich hat, ist gleich dem absoluten Sein: es ist Gott! (Gott ist also, diese *Folgerung* könnte man ohne weiteres aus Rahners Aufstellungen ziehen, eine sich ins Unendliche erstreckende Extension des menschlichen Erkenntnisvermögens: darum kann Gotteslehre nach Rahner nur anthropozentrisch behandelt werden!)

Daß dies der banalste Ontologismus ist, der je vorgekommen ist, dürfte klar sein (und darum *verteidigt* sich Rahner auch gegen den Vorwurf des Ontologismus: auch das gehört zu seiner Nischentaktik, daß er sich gegen Vorwürfe, die man seinen Häresien machen kann, schon im voraus verteidigt – natürlich mit windigen Argumenten). Er enthält die Gleichsetzung von *esse commune* und *esse absolutum*: ein Kardinalfehler, den schon der große Jos. Kleutgen SJ. gebührend gerügt hat.

3. „Ökonomische“ gegen „immanente“ Trinität

Eine weitere Folgerung aus dem Rahnerschen Privatgottesbegriff ist, daß es keine Trinität geben kann. Aber das kann jemand, der in der Kirche bleiben will und sogar auf den Titel eines *Dr. theol.* Anspruch erhebt, natürlich niemals offen sagen. Hier kommt ein neuer Trick von Rahners Methode zur Anwendung: Er behauptet, daß man über diesen oder jenen Traktat der Theologie eigentlich noch nie Bescheid gewußt hat; alles hat nur auf Karl Rahner gewartet, der es nun endlich erklärt (vgl. z. B. seine *Schriften zur Theologie* IV 103 ff.). Und in Verbindung damit gleich ein weiterer Trick: Rahner kann einen bisher der katholischen Theologie unbekanntem, ja, einen bisher als der Häresie zugehörig verworfenen Begriff, ohne die Miene zu verziehen, so gebrauchen, als handle es sich um ein geläufiges Denkmittel der katholischen Theologie. In der Trinitätslehre gehört dazu die begriffliche Unterscheidung zwischen „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität: diese taucht schon 1954 – in Band I seiner

Schriften zur Theologie in dem „Abriß der Dogmatik“ S. 37 auf, dann in üppiger Fülle 1960 in Bd. IV: S. 95,97,115 u. a.

4. Eindringling „Ökonomische Trinität“

Nun muß man wissen, wie sich die katholische Theologie bisher zu dem Ausdruck „ökonomische“ Trinität verhalten hatte. In der 1. Auflage des *LThK* (1931) liest man s. v. „Dreifaltigkeit“ Sp. 442: „Der moderne Protestantismus sieht in der Dreifaltigkeit eine arge Verlegenheit. Fast allgemein (...) hat man die immanente Trinität zu Gunsten einer Offenbarungstrinität von rein ökonomischen Charakter geopfert“ (Verf.: A. Stöhr, Prof. der Dogmatik, dann Bischof von Mainz). Ausführlicher in Bd. 15 Tl. 2 des *Dictionnaire de théol. cath.* (1950).

Hier wird die Idee der „ökonomischen“ Trinität auf Schleiermacher zurückgeführt und als Ansicht des prot. Modernismus referiert: „La Trinité d' essence doit donc être sacrifiée à la Trinité de la revelation, c'est à dire à la Trinité économique“ (Sp. 1790). Die Ähnlichkeit des Satzes mit dem des *LThK* könnte darauf hinweisen, daß das *LThK* hier vom Verfasser des Artikels im *Dictionnaire* „benutzt“ wurde; doch gibt das *Dictionnaire* reichliche Literatur, auch deutsche, zum Dreifaltigkeitsbegriff.

Schaut man in Dogmatiken, so ist bis zur 5. Auflage von M. Schmaus' *Kath. Dogmatik* (1953) nichts von „ökonomischer“ Trinität zu finden. Erst in dem Buch *Der Glaube der Kirche*, das der 72jährige Schmaus 1969, sich der Zeit anpassend, herausbrachte, sind Ausdrücke wie „ökonomische Trinitätsvorstellung“ (S. 558), „Funktionale und metaphysische Trinität“ anzutreffen. In Bd. 2 von *Mysterium Salutis* (1967) dann, dem betont neukatholischen, antischolastischen Monumentalwerk, ist die Unterscheidung von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität schon wie ein feststehendes Begriffspaar behandelt, und zwar nicht nur bei *K. Rahner*, sondern auch bei *Scheffczyk*. Besonders pikant ist die Behandlung des Eindringlings „ökonomische“ Trinität in der zweiten Auflage des *LThK*. Die Darstellung unter dem Stichwort „Dreifaltigkeit“ (Bd. 3, 1959) ist noch ganz katholisch, ohne „ökonomische Trinität“, selbst in dem von *K. Rahner* verfaßten Stück. Aber als nach fast beendetem Konzil 1965 der 10. Bd. herauskam, wurde noch ein Artikel „Trinitätslehre“ eingefügt, der wenigstens ganz knapp auf den „bibl.-heilsgeschichtlichen Ansatz“ in der „heutigen Theologie“ sowie auf die „stärkere Betrachtung Gottes als ‚Gott für uns‘“ hinweist (Sp. 362); ferner findet sich ein knapper Blick auf die „ev. Theologie“.

5. Protestantischer Mißbegriff

Daß der widersinnige Begriff „ökonomische“ Trinität protestantischen Ursprungs ist, habe ich schon in früheren Veröffentlichungen (*Der Fels, UVK*) hervorgehoben. Nach dem Studium von Harnacks Dogmengeschichte war ich zu der Überzeugung gekommen, er stamme aus der Dogmengeschichte der Protestanten, und zwar aus deren mangelnder Lateinkenntnis zugleich, die ein Stück bei Tertullian mißinterpretierte – Scheffczyk kommt in *Mysterium Salutis* 2,169 f. dicht an die richtige Erkenntnis.

Es ist aber wahrscheinlich, daß die – Luther geradlinig fortsetzende, aus einer egozentrischen Bibelauslegung hervorgehende – Systematik, besonders Schleiermacher, hier vorhergeht. Die Dogmengeschichte wollte dann diese „evangelische“ Auffassung in der Alten Kirche wiederfinden – und zugleich der Katholischen Kirche eins auswischen (denn *alle* protestantische Exegese und Dogmengeschichte ist aggressiv-apologetisch-antikatholisch).

Rahner wußte, was er tat, als er den protestantischen Mißbegriff übernahm. (Die übrigen kath. Theologen übernahmen hier wie anderswo gutmeinend etwas als „Wissenschaft“, ohne zu merken, wie man sie damit hinterging). Er stellte sogleich seinen unzählige Male wiederholten Satz auf: „Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt.“ Daß dieser Satz nicht nur die Trinitätslehre, indem er sie seinem Anspruch nach zum ersten Mal richtig lehrt, faktisch aufhebt, ja den Gottesbegriff selber in letzter Konsequenz auswischt, läßt sich logisch stringent zeigen und braucht daher nicht in diese Notiz aufgenommen zu werden.

6. Gegensatz zwischen griechischer und lateinischer Trinitätslehre?

Eine zweite gelehrte Ansicht, die *Rahner* für seine Zwecke gut gebrauchen konnte, ist irrig, aber auf katholischem Boden gewachsen. Es kommt ja in allen Wissenschaften vor, daß irrige Meinungen jahrzehntelang als wissenschaftlich gesicherte Tatsachen gelten. Ich meine die Ansicht des Jesuiten *Théodore de Regnon* (1831–1893), dargelegt in seinem Werk *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris 1892), daß die Griechen in der Trinitätslehre vom Vater ausgingen, die Lateiner dagegen von dem Einen Göttlichen Wesen. Aber die in Frageform ausgedrückte Kritik des *Dict. de théol. cath.* (Bd. 13 Tl. 2 Sp. 2124) ist nur zu berechtigt: „N'a-t-il pas poussé un peu loin le sentiment de l'opposition entre la pensée grecque et la pensée latine, dans la question trinitaire?“ Ich

habe Regnon gelesen: er macht *eine* Beobachtung und verallgemeinert sie sogleich. Er war kein Geistesgeschichtler, sondern ein Systematiker. Er merkte nicht, daß bei den Griechen die angeblich lateinische Trinitätslehre ebenso oft vorkommt wie die griechische bei den Lateinern. V. a. ist die lateinische Liturgie, wenn's nach Regnon ginge, ganz griechisch und die griechische ganz lateinisch! Wie viele Gebete zur Einen Dreifaltigkeit gibt es gerade im Osten!

Aber Regnons angeblicher Fund ging in alle Dogmatiken ein. Das wäre an sich eine ungefährliche gelehrte Trübung gewesen – wenn nicht K. Rahner dies zum Hebel gemacht hätte, um die kirchliche Trinitätslehre wie mit einem Brecheisen zu lockern und, wenn möglich, aus den Angeln zu heben! Denn, wenn es einen solchen Unterschied in der einen Kirche gab und die Griechen dabei dem Ursprung (dem „heilsökonomischen“, natürlich) viel näher standen, dann war ja unsere ganze Theologie seit Augustinus (dem speziellen Objekt von Rahners ätzender Kritik) falsch; alles hatte wieder mal auf K. Rahner gewartet, der nun – endlich! – eine Trinitätslehre vorlegte – die sich in sich selbst aufhob!

Die – einstweilen etwas zurückhaltenden – Folgen finden wir in unserer neuen römischen Liturgie. Erstens gibt es kein Dreifaltigkeits*fest* mehr, sondern, wenigstens im Deutschen, nur einen „Dreifaltigkeitssonntag“ (in der lat. Bezeichnung noch *Sollemnitatis*). Dann die Dinge, die ich in einem Aufsatz „Trinitätsglaube und Liturgie“² behandelt habe.

² UVK 7 (1977), S. 106–117.

Walter Kasper und die „Erlösung als Befreiung“

Von Paul Hacker (1913–1979)

Die folgenden kritischen Bemerkungen zu dogmatischen Aussagen des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Walter Kardinal Kasper, liegen schon über dreißig Jahre zurück. Die Aussagen des damaligen Dogmatikprofessors sind aber, soweit wir sehen, nie zurückgenommen oder korrigiert worden. Insofern sind Professor Hackers Bemerkungen von bleibender Aktualität. (Zwischenüberschriften: Red. UVK.)

Professor Walter Kasper hatte im Auftrag des Episkopats ein vertrauliches Gutachten zu dem ärgerniserregendem Buch *Erlösung als Befreiung* von Hans Kessler (Düsseldorf 1972) verfaßt. Daß das Gutachten im wesentlichen positiv ausfiel, verwundert den nicht, der Kaspers *Einführung in den Glauben* (2. Auflage Mainz 1972) kennt¹. Im folgenden soll aus diesem Buch gezeigt werden, daß Kasper in wichtigen Punkten den katholischen Glauben, wie ihn die Kirche verkündet, ablehnt und verfälscht. Es handelt sich dabei keineswegs um eine ausführliche Analyse; ein paar Auszüge mögen genügen.

S. 54: „So ist er (Jesus) in seiner Person die Daseinsweise der Herrschaft der Liebe Gottes, Er ist dies alles so radikal, daß er in seinem freien menschlichen Gehorsam ganz Leerform für Gottes Dasein und Handeln in der Geschichte ist. In diesem Sinne ist er der Sohn Gottes. In seinem ganz und gar menschlichen Gehorsam ist Jesus die Daseinsweise Gottes“.

Das ist *nicht* der katholische Glaube, wie er in den ersten sechs ökumenischen Konzilien definiert worden ist. Kaspers Aufstellung widerspricht auch der Erklärung der römischen Glaubenskongregation vom Februar 1972, nach welcher die Aussage, Gott wirke *in* Jesus, *nicht* dem katholischen Dogma gerecht wird. Kasper folgt hier dem berühmten Karl Rahner nach: Er lehrt einen umgekehrten Monotheismus. D. h. nach seiner Meinung ist Jesus als Person nur Mensch, nimmt aber den Willen Gottes so vollkommen in seinen eigenen Willen auf, daß sein eigener Wille in dem Gehorsamsakt mit Gott Willen zusammenfällt. (Hiernach gibt es

¹ Letzte Auflage Mainz 1983. In viele Sprachen übersetzt.

also nur einen menschlichen, nach dem alten Monotheletismus jedoch nur einen göttlichen Willen in Christus.)

Hier (wie bei Rahner!) ist eine menschliche Natur Christi zwar durchaus bejaht (daß Christus eine menschliche Natur hat, ist nämlich vorausgesetzt, wenn Kasper sagt, Christus übe „freien menschlichen Gehorsam“), die göttliche Natur aber ebenso wie die in beiden Naturen subsistierende Gottperson fällt aus. Christus ist nur „Leerform und Instrument für Gottes Dasein und Handeln“. Was Kasper hier von Christus sagt, gilt nach katholischer Lehre auch von Maria. Das Besondere der göttlichen Person ist stillschweigend geleugnet. Kaspers „funktionale“ Christologie („Jesu Heilsbedeutung“) erreicht nicht das Geheimnis des katholischen Dogmas.

Wahrheit als Geschehen

Für sein Verständnis von *Wahrheit* stützt sich Kasper, wie eine Fußnote zeigt, ausschließlich auf Nichtkatholiken (S. 61). Die gesunde Tradition katholischer Philosophie – „Wahrheit ist *adaequatio rei et intellectus*“ (Übereinstimmung der Sache mit dem Verstand), vgl. Thomas Aq., S.Th. I 16, 1; 21,2) verwirft er als unbiblich. Kasper behauptet dann: „Die Wahrheit ist vielmehr ein Geschehen, in dessen Vollzug sich die ursprüngliche Voraussetzung erst bewährt“. Also waren die Hagiographen der Bibel Existenzialisten? Man sieht hier wieder einmal (wie man es seit dem Arianismus und insbesondere seit Luther in vielen Fällen beobachten kann): Der polemische Rückgriff auf die Bibel ist ein Vorwand, um eine modische Privatmeinung zur Geltung zu bringen. Grell deutlich wird dies in Kaspers Behauptung: „Wahrheit kann man nicht festhalten“ – da stört ihn nämlich die Bibel gar nicht: Was ist wohl der „Gehorsam gegen die Wahrheit“ (1 Petr. 1,22) anderes als Festhalten an der Wahrheit? Kasper bereitet hier faktisch den Weg für ein erneutes liberalistisches dogmenfreies Christentum, aber unter dem täuschenden Schein, das sei katholisch.

Es ist unbestritten, daß der Begriff Wahrheit in der Bibel vom hebräischen *’emæt* her besondere Akzente hat, die über die scholastische Definition hinausreichen; aber ebenso klar ist, daß diese Definition richtig ist und auch für die biblischen Aussagen gilt, und daß, wer meint, er könne die Bibel gegen die Wahrheitsdefinition des hl. Thomas ausspielen, nicht bei der biblischen Wahrheit anlangt, sondern bei Modemeinungen, die auf das Prädikat „Wahrheit“ selber nicht einmal mehr Anspruch erheben. Aber

man hat es geduldet, daß eine solche Banalität und Verwirrung in die heilige Theologie eindrang.

Manchmal gibt sich Kasper revolutionär, manchmal orthodox. Scheinbar rechtgläubig, bezieht er sich auf die Definition des Glaubens durch das Erste Vatikanum (S. 64 f.; D. 1789), verschweigt aber dabei, ja leugnet sogar, was das Konzil ausdrücklich sagt: daß der Glaubensakt ehrerbietiger Gehorsam ist (D. 1709; *intellectus et voluntatis obsequium*; D. 1791; *libera oboedientia*). Kasper verfälscht den Sinn der Konzilskonstitution, die genau der Heiligen Schrift entspricht, indem er in höhnischer Sprache die Begriffe Glaube und Gehorsam, die seit dem Neuen Testament eng zusammengehören, in Gegensatz zueinander stellt und zu diesem Zweck den Gehorsamsbegriff karikiert. Selbst *Bultmann*, der seinem System zu liebe lieber etwas anderes gesagt hätte, sieht sich durch den Textbefund gezwungen, die enge Nähe von Glaube zu Gehorsam und Bekenntnis (πίστις, ὑπακοή, ὁμολογία) festzustellen, vgl. *Theol. Wörterbuch zum NT* VI 206, 1. 219, 19. Kasper dagegen spöttelt (S. 64): „Es wird nicht einfach gesagt; Gott hat es so und so geoffenbart und damit basta. Ein solcher Glaubenspositivismus und Gehorsamsstandpunkt entspricht nicht der kirchlichen Lehre“.

Glaube bedeutet kein Fürwahrhalten

In offenem Widerspruch zur beständigen Verkündigung des ordentlichen und außerordentlichen Lehramts (vgl. D. 1789, 1790, 1792, 1812, 1813) behauptet Kasper S. 65: „Der Glaube bedeutet nicht ein Fürwahrhalten von wunderbaren Tatsachen und von autoritativ vorgelegten Glaubenssätzen“. Er fügt hinzu: „Er (der Glaube) steht und fällt vielmehr damit, daß einer bereit ist, sich auf Gott als dem Grund und Ziel seiner Existenz einzulassen“. Wie ist es möglich, daß ein Professor der katholischen Theologie nicht sieht, daß alles „Sich-einlassen auf Gott als Grund und Ziel seiner Existenz“ nichts als Gefasel ist, wenn man nicht weiß, *worauf* man sich dabei einläßt, und daß man dies, weil Gott über den Bereich unserer direkten Erfahrung hinausreicht, nur wissen kann durch „Fürwahrhalten von wunderbaren Tatsachen und autoritativ vorgelegten Glaubenssätzen“! Wenn Kasper Gott nur als „Grund und Ziel“ der menschlichen „Existenz“ gelten läßt, so hat er das von protestantischen Existenzialisten und durch diese von Martin Luther gelernt (vgl. Paul Hacker, *Das Ich im Glauben Martin Luthers*, Graz: Styria 1966)². Wer an Gott nicht glaubt wegen der

² Neuauflage Bonn 2002.

„wunderbaren Tatsachen“, die uns sowohl durch die Schöpfungswerke als auch durch unser moralisches Bewußtsein als auch durch die Offenbarung der Hl. Schrift überwältigen, d. h. wer an Gott nicht glaubt, weil Er Gott ist, dem wird Gott in Ewigkeit auch nicht Ziel seiner Existenz werden können.

Der lutherische Einfluß bei Kasper reicht weit: S. 101 wird Evangelium mit „Heilszusage“ gleichgesetzt, was, schlicht gesagt, eine der lutherischen Religion entstammende Fehllexegese ist (vgl. mein oben genanntes Buch). In der Bibel, wie auch in der katholischen Kirche, hat das Wort Evangelium einen viel weiteren Sinn als bei Luther und Kasper, vgl. etwa Röm 2, 16; Apk 14, 6, ferner die kirchliche Rede vom Evangelium als *lex nova*. Aber bei Kasper wird das Evangelium dann, der Modernität zuliebe, sogar noch zum „Angebot eines menschlicheren Menschseins“ banalisiert (S. 101).

Emanzipation und Erlösung: kein Gegensatz

Kaum eine Seite von Kaspers Buch ist wirklich katholisch. Es lohnt sich nicht, all seine Verzerrungen zu kritisieren. Wir müssen nur noch die Seiten 111–116 („Gnade als Freiheit zur Liebe“) analysieren. Wir erfahren hier (S. 112), „daß zwischen der neuzeitlichen Idee der Emanzipation und der christlichen Botschaft von der Erlösung im Fundament kein grundsätzlicher Gegensatz zu bestehen braucht“. Nun ist Erlösung im christlichen Verständnis in erster Linie Befreiung von der Sünde. Kasper weiß das irgendwie noch. Aber er hat seine Neuinterpretation von Sünde. Nach ihm ist sie nämlich u. a. „das Verfallensein an das Bestehende und scheinbar Sichere, die Unfähigkeit, frei zu sein . . . für das unabsehbar Neue der Zukunft“ (S. 113). M. a. W., im Klartext geredet, es ist Sünde, sich nicht an der Selbstzerstörung der Kirche zu beteiligen (ähnliche Gedanken kann man bei Karl Rahner finden; in seinen *Schriften zur Theologie* VII 94 ff. spricht er von einer „Sünde reaktionären Festhaltens an überholten christlichen Gestaltungen im öffentlichen Leben“). Es ist also klar; bei einer solchen Ausleerung und propagandistischen Verzerrung des Sündenbegriffs hat die christliche Erlösungslehre keinen Sinn mehr. Die biblischen Lehren von Christi Opfer, Sühne, Verdienst und Genugtuung sind für Kasper „bloße Interpretamente der eigentlich gemeinten Wirklichkeiten“ (S. 115) – welcher Wirklichkeit eigentlich?

Worauf es ankommt, versucht Kasper in einer Scheininterpretation des hl. Thomas v. Aq. zu zeigen (auch in dieser Methode war Karl Rahner sein größerer Vorgänger: dieser hat sie in *Geist und Welt* angewandt), Kasper

verweist auf Thomas, S. Th. III 34, 3. Aber diese Stelle kommt bei Kasper in einen ganz anderen Zusammenhang zu stehen als bei Thomas; denn Kaspers „funktionale Christologie“ impliziert doch eine Leugnung der Aufnahme der menschlichen Natur Christi in die Einheit der göttlichen Subsistenz oder Hypostase oder Person.

Nach Thomas (S. Th. III 33,3) ist Jesus Christus im Augenblick seiner Empfängnis von dem Logos, der zweiten Person der heiligsten Dreifaltigkeit, in die Personeneinheit aufgenommen worden (Thomas: *assumptus est*; Augustinus: *susceptus est*). Daher besitzt Christus vom ersten Augenblick seines Menschseins an die heiligmachende Gnade: das folgt aus der Personeneinheit, der hypostatischen Union (III 34,1). Aus dieser Union folgt ferner die Vollkommenheit des geistigen Seins Christi vom ersten Augenblick an, also auch das Vorhandensein des freien Willens (34,2). Das erfordert die weitere Konsequenz, daß Christus von Anfang an Verdienste erwerben konnte, also seine Heiligung durch eine Bewegung seines freien Willens erlangt hat (34,3).

Thomas von Aquin als Kronzeuge?

Kasper meint nun, er gebe den Sinn des letztgenannten Artikels (34,3) wieder in dem Satz: „Jesus Christus hat . . . die ihn ergreifende Liebe Gottes in Freiheit ergriffen“ (S. 115). Dieser Satz erweckt aber eine ganz andere Vorstellung als der Gedankengang des hl. Thomas, auch wenn man die Streitfrage, ob heiligmachende Gnade und Liebe (*caritas*) identisch seien oder nicht, unentschieden läßt. Denn von den Voraussetzungen des Satzes bei Thomas ist bei Kasper nicht die Rede. Kasper verweist ferner auf S. Th. III 48,2 und bemerkt dazu: „Das erlösende Opfer Christi besteht“ nach der genannten Thomasstelle „in der freiwilligen Hingabe seines Lebens im Gehorsam gegen den Vater und im Dienst für die Menschen“ (S. 115). Aber erstens spricht Thomas an der angezogenen Stelle nicht von Opfer, sondern von Genugtuung. Zweitens *erklärt* er, *warum* Christi Leiden als Genugtuung ein Akt der Liebe war. Drittens spricht der heilige Kirchenlehrer zwar von einem Gut, das den Menschen durch Christi Genugtuung zukommt, aber dies als „Dienst für die Menschen“ zu bezeichnen, ist angesichts des Sinnes, den diese Wortverbindung heute hat, einfach irreführend; denn es handelt sich bei Thomas um die Sündentilgung durch Christi Genugtuung. Kasper sagt dann, mit Christi freiwilliger Hingabe seines Lebens sei „eine neue Daseinsmöglichkeit in die Welt gekommen“ . . . „ein Angebot und . . . eine Provokation zur

Liebe“; dafür bezieht er sich auf S. Th. III 49, 1. Aber damit ist der Inhalt dieser Thomasstelle verstümmelt, verzerrt und umfunktioniert. Denn der Heilige beantwortet dort die Frage, inwiefern wir durch Christi Leiden *von der Sünde* befreit sind. Er gibt drei Antworten: 1.) Die Betrachtung des Leidens Christi entzündet unsere Liebe zu ihm, die Liebe aber tilgt die Sünden, nach Lk 7, 47. 2.) Christus bewirkt die Sündentilgung in der Weise des Loskaufs (*per modum redemptionis*). 3.) Er tilgt die Sünden in direkter Wirksamkeit (*per modum efficientiae*): weil er in seiner menschlichen Natur Werkzeug der Gottnatur (*instrumentum divinitatis*) ist. Dieser ganze Reichtum – Kaspers „Interpretamente“ – ist bei ihm (Kasper) verschwunden; trotzdem erweckt Kasper den falschen Anschein, er sei dem hl. Thomas gefolgt, und er bezeichnet seine dünnen Banalitäten als „tieferes Verständnis der Erlösung und des Heils“ (S. 116). Darauf folgt dann sogleich die Verhöhnung einer katholischen Lehre: „Die ‚objektive Erlösung‘ ist nicht ein Arsenal erlösender Kräfte, die uns dann in der ‚subjektiven Erlösung‘, zugeteilt werden“. Auch hier folgt Kasper wieder Rahner nach, drückt sich aber unvorsichtiger aus, als dieser es meistens tut. Den von der gesamten gesunden Theologie gelehrt Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Erlösung (vgl. Thomas v. Aq. *Contra Gentiles* IV 55 am Schluß) kann man nicht leugnen oder bagatellisieren, ohne den katholischen Glauben aufzugeben. Denn ohne diese Unterscheidung können die Dogmen von der Erlösung und der Rechtfertigung nicht gemeinsam bestehen. Kasper löst das Problem, indem er es einfach ignoriert und ein paar unerklärte, unbestimmte und daher leere Worte aneinanderreihet: „Die konkrete Wirklichkeit des Heils besteht ... darin, daß wir im Glauben die Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus ergreifen, uns darauf einlassen und aus ihr leben“ (S. 116).

Es folgt der berühmte Satz, der Kasper als „Dogmatiker“ charakterisiert: „Dogmen können durchaus einseitig, oberflächlich, rechthaberisch, dumm und voreilig sein“ (S. 148).

DOKUMENTE, BRIEFE, INFORMATIONEN

Krise der Liturgie ist eine „neue Chance“

In einem *Zenit*-Interview vom 30. März 2006) betont Karmeliterpater Jesús *Castellano Cervera*, der soeben ein grundlegendes Buch über „Liturgie und geistliches Leben“ vorgelegt hat (*Liturgia y vida espiritual*. Teología, celebración, experiencia. Barcelona: Biblioteca del Centro de Pastoral Litúrgica 2005. 192 S.), die Krise der Liturgie sei eine große Chance, um sich ihres Werts neu bewußt zu werden. Auf die Frage, was damit gemeint sei, sagte der Autor: „Letzten Oktober haben sich die Synodenväter darüber Gedanken gemacht, wie man der Liturgie wieder ihren Glanz und ihre Schönheit zurückgeben kann. Einer der wichtigsten Beiträge diesbezüglich waren die Stellungnahmen über *Mystagogie*. Das ist ein sehr schönes Wort aus der Zeit des christlichen Altertums, das die katechetische Einführung, die angemessene liturgische Feier der Heilsgeheimnisse und ihre Einbettung ins Leben meint. (. . .) Eine Krise der Liturgie kann dazu verhelfen, besser zu verstehen, *was* wir feiern, um so das Geheimnis Christi in unserem Leben immer angemessener zu begehen.“

Jesus selbst sei „ein Liturgiker“: „So wird er im Hebräerbrief genannt, wenn auch mit einer ganz konkreten Bedeutung. Jesus hat aus seinem ganzen Leben eine einzige Liturgie gemacht. Er bringt uns das Wort und die Heiligung des Vaters, und er tut das mit seinen Werken der Liebe, mit seinem Gebet, seiner Hingabe und seinem Gehorsam. Aus diesem Grund ist das Österliche Geheimnis, vom Abendmahl angefangen über das Kreuz bis zur Auferstehung, der Höhepunkt dieser Liturgie Christi, der Höhepunkt seines irdischen Lebens, das er als makellostes Opfer dem Vater dargebracht

hat, zur vollkommenen Heiligung. Das ist Priestertum und Gottesdienst Christi. Die christliche Liturgie ist *Gedächtnis, Erinnerung und Ritus*, der mit Worten, Gesten und Gebeten gefeiert wird.“

Auf die Frage, was Liturgie „lebendig“ mache, antwortete Castellano: Eine lebendige Liturgie, so wie ich sie verstehe und zu feiern versuche, ist eine Liturgie, in der zuallererst dem lebendigen Glauben, der Hoffnung und der Liebe, die wir miteinander teilen, Raum gegeben wird. Die Liturgie hat aufgrund der Gegenwart Christi sowie aufgrund der Tatsache, dass wir in Gemeinschaft mit dem Vater mit der ganzen Kirche feiern, also in der Gemeinschaft der Heiligen, im Heiligen Geist eine *eigene Vitalität*.“

So „kann Liturgie lebendig werden und die Worte, Gesten, Gebete, also die symbolische Welt der christlichen Gottesdienstpraxis wirklich geschätzt werden. Die Texte und Riten, die die Kirche vorlegt, ergeben eine Harmonie zwischen *Orthodoxie* und *Orthopraxis*. Die dadurch zum Vorschein kommende Würde und Schönheit ist imstande, die Welt von heute für das Evangelium zu begeistern, denn so kann sie die Schönheit Gottes selbst erkennen und den Sinn seines Geheimnisses erahnen.“

Damit die Erde zum Himmel wird

Auch zum Bezug der Liturgie zur Politik äußert sich Castellano in seinem Buch. Auf die Frage, wie das zu verstehen sei, antwortete er: „Wenn man Politik so versteht, wie es der Papst in seiner Enzyklika tut, nämlich als eine *konkrete Form der Nächstenliebe*, die auf das Leben der Gesellschaft Einfluss nimmt,

um sie den Anforderungen des Himmereiches entsprechend zu gestalten; wenn es also darum geht, in Liebe die Würde aller Kinder Gottes auf Erden zu fördern und wenn man sich in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen und der Lehre des Evangeliums mit Blick auf eine neue Welt einsetzt, dann kann man sagen, das Liturgie automatisch zu einer politischen Nächstenliebe führt, wie Pius XI. gesagt hat. In meinem Buch zitiere ich einen berühmten Satz des heiligen Johannes Chrysostomos, der dazu aufrief, eine

tätige Nächstenliebe zu leben, die aus der Eucharistie kommt. Konkret sagte er, dass man den Mitmenschen in Liebe begegnen sollte, *damit die Erde zum Himmel wird* (Johannes Chrysostomos, *Matth. Hom. V.*, 3, Anm. d. Red. *Zenit*). Es ist keine Utopie, wenn man der Meinung ist, dass das Reich Gottes in dieser Welt beginnt. Täglich kann man erfahren, was in der Liturgie gefeiert wird.“

*Aus einer Meldung der Zenit-Agentur
(30.03.2006)*

Englische Neuübersetzung des *Ordo Missae*

Nachdem bereits seit 2002 die verbindliche Instruktion *Liturgiam authenticam* über die Grundsätze und Vorschriften für die Übersetzung liturgischer Texte, näherhin des *Missale Romanum* von 2002, vorliegt, hat am 30. März 2005 die dazu gegründete Bischöfliche Kommission *Ecclesia celebrans*, deren Präsident Joachim Kardinal Meisner ist, ihre Arbeit offiziell aufgenommen. Einer Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz zufolge soll die Revision und Neufassung der deutschen Übersetzung des Römischen Messbuches bis zum Jahre 2009 abgeschlossen sein. Die Approbation liegt dann bei den deutschsprachigen Bischofskonferenzen bzw. Erzbischöfen; das letzte Wort wird die Gottesdienstkongregation in Rom haben.

Von einer eventuellen Vorauspublikation etwa des *Ordo Missae* ist nichts verlautet. Dagegen haben soeben die US-amerikanischen Bischöfe am 15. Juni „eine neue englische Übersetzung für die Messe“ verabschiedet – freilich ist es in Wirklichkeit nur der Text des *Ordo Missae*; das Abstimmungsergebnis lag bei 173 zu 29 Stimmen. Auch hier ging es um ein Erfüllen der Vorgaben der Instruktion *Liturgiam authenticam*, also

eine größtmögliche Nähe zur (dritten) lateinischen *Editio typica*.

Der beschlossene Text wurde nicht veröffentlicht. Betroffen sind etwa *Gloria*, *Credo*, die „Bußriten“, *Sanctus* und Kommunion. Beispiele: Die Antwort auf „Der Herr sei mit euch“ lautet z. Z. „Und auch mit dir“ (*And also with you*) und soll in Zukunft heißen „Und auch mit deinem Geist“ (*And also with your spirit*). Und bei dem Gebet „Herr, ich bin nicht würdig...“ soll es wieder wörtlicher heißen „... daß du eingehst unter mein Dach“ gegenüber dem derzeitigen „Ich bin nicht würdig, dich aufzunehmen“ (*I am not worthy to receive you*).

Es ging auch um Übersetzung einzelner Termini. So soll lat. *consubstantialem* im *Credo* (wieder) mit (engl.) *consubstantial* wiedergegeben werden: *consubstantial with the father*, gegenüber *in one being* („eines Wesens mit dem Vater“). Dies ist vom deutschsprachigen Standpunkt insofern zunächst verwunderlich, als die deutsche Übersetzung des *Credo* sowohl vor dem Konzil als auch danach lautet „eines Wesens mit dem Vater“. Doch ist zu bedenken, daß das Englische (im Gegensatz zum Deutschen) sehr wohl das dem lat. Ausdruck entsprechende Wort (*consubstan-*

tial) besitzt (wenngleich es nicht sehr gebräuchlich ist); die Änderung entspricht also dem Grundsatz, daß, wenn eine Sprache einen dem Lateinischen entsprechenden Terminus besitzt, dieser genommen werden muß, und nur, wenn dies nicht der Fall ist, eine Umschreibung (hier „eines Wesens mit“) gewählt werden darf.

Natürlich ist stets zu beachten und zu fragen – und dies ist auch kritisch

angemerkt worden –, inwieweit eine (mittlerweile) im Volk vertraute Formulierung, die vielleicht durch die stete Wiederholung und vor allem durch den Kontext sich im Sinne des vom Lateinischen Gemeinten eingepreßt hat, zugunsten einer vielleicht der *Editio typica* näherstehenden, aber für das Verständnis schwierigen oder gar falsche Assoziationen weckenden Formulierung aufgegeben werden darf.

Konferenz zur Zelebrationsrichtung

Am 27. April d. J. hat der Sekretär der Gottesdienstkongregation, Erzbischof Malcolm *Ranjith* Patabendige Don (zu seiner Person s. *UVK* Heft 2/2006, S. 83 ff. und 115 f.) das Buch des Oratorianers Uwe Michael Lang *Conversi ad Dominum* über die rechte Zelebrationsrichtung im Institut Augustinianum in Rom (nahe dem Petersplatz) in einer ausführlichen Würdigung vorgestellt; zu diesem Buch, das für die eigentliche Eucharistiefeyer die Richtung „zum Herrn hin“ vorschlägt, siehe unsere ausführliche Besprechung in *UVK* Heft 2/2005, S. 97 ff. („Gemeinsam zum Herrn hingewandt!“) Anlaß war das Erscheinen der italienischen Übersetzung von Langs Buch.

Dieses Buch, das auch ein empfehlendes Vorwort des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger enthält, sowie Erzbischof Ranjiths Würdigung spielten eine gewichtige Rolle bei einer Konferenz über das Thema „Der liturgische Raum und seine Ausrichtung“, die vom 1. bis 3. Juni d. J. im Kloster Bose stattfand (*IV. Internationales Liturgisches Treffen*). Man war sich bewußt, daß „eine der wichtigsten und delikaten Änderungen“ der nachkonziliaren Reform die Stellung des Altares *versus populum*“ war. Zu den Teilnehmern gehörten der Prior der „ökumenischen Gemeinschaft“ in

Bose, Enzu Bianchi, der Direktor des Nationalen Büros für die kirchlichen Kulturgüter der italienischen Bischofskonferenz, Msgr. Stefano Russo, sowie u. a. Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards; in der Ankündigung des Kolloquiums (durch Prior Enzo Bianchi) war Gerhards als „Hauptgesprächspartner Joseph Ratzingers in Liturgiefragen“ vorgestellt worden! Ferner nahmen teil Vertreter verschiedener nichtkatholischer Gemeinschaften (Lutheraner, Orthodoxe, Anglikaner, Episkopalisten) – insgesamt Teilnehmer aus 13 Ländern.

Es kamen nicht nur theologische Aspekte, sondern auch „der anthropologische Wert des ‚heiligen Raumes‘“ und architektonische Gesichtspunkte zur Sprache. Albert Gerhards warnte vor einer drastischen Gegenüberstellung der beiden Zelebrationsrichtungen und betonte stattdessen die Ausrichtung aller auf einen Punkt (wobei er auf die *circumstantes* des Römischen Kanon hinwies).

Der abschließende Runde Tisch, an dem auch der Autor Uwe Michael Lang teilnahm, verzichtete auf konkrete Entscheidungen. Vielmehr betonte man „die Notwendigkeit, daß (...) die Gemeinde dazu hingeführt werde, einen Bezugspunkt beim Gebet zu haben, um die nötige eschatologische Dimension

und den kosmologischen Symbolgehalt der christlichen Liturgie wiederzugewinnen“. Immerhin wurde ein „tiefes Überdenken der Stellung des Priesters gegenüber den Gläubigen“ angemahnt.

Bewußte Verdrehung von Ratzingers Wortlaut?

„Das Kreuz, über dem Altar angebracht, bleibt das Hauptzeichen, zu dem hin sowohl der Priester als auch die Gemeinde ihr Gebet richten können“, wobei ausdrücklich auf Joseph Ratzingers Wort Bezug genommen wurde: „Wo die direkte gemeinsame Zuwendung zum Osten nicht möglich ist, kann das Kreuz als der innere Osten des Glaubens dienen. Es sollte *sich oben, oberhalb des Altares befinden* [so hier übersetzt!] und der gemeinsame Blickpunkt für den Priester und für die betende Gemeinde sein“ (*Der Geist der Liturgie*, 3. Aufl. Freiburg 2000, S. 73); allerdings lautet der hier kursiv gesetzte Passus im deutschen Original (übrigens auch in der neuesten Auflage 2006) „(er sollte) in der Mitte des Altares stehen und ...“. Eine kaum merkliche, aber bedeutsame Änderung, um nicht zu sagen: Verfälschung des Wortlautes! Denn das betonte „oben, oberhalb“ erweckt den Eindruck eines oberhalb des Altares schwebenden oder

hängenden Kreuzes, das dann von *allen Seiten* erblickt werden könnte...

Der Gesamteindruck ist, daß man um Ausgewogenheit und spirituell wohlklingende Formulierungen bemüht war – und somit Konkretes nicht zu erwarten war (und ist). Keith Pecklers, Liturgieprofessor an der römischen Gregoriana Universität lobte die Konferenz, da sie wichtig für eine „Balance“ in einer Diskussion gewesen sei, die zu Polarisierungen unter Katholiken benutzt worden sei. So konnte der *Catholic News Service* in seinem Bericht über die Konferenz den (unzutreffenden) Titel setzen: „Konferenz: Der Priester bei der Messe gen Osten gewandt ist keine Garantie für die Fokussierung auf Jesus.“

Das also war's, wozu hochkarätige Spezialisten aus aller Welt nach Rom gekommen sind und drei Tage lang eifrig diskutiert haben. Spätestens beim nächsten Treffen, dem V. *Convegno liturgico internazionale*, das vom 31. Mai bis 2. Juni 2007 „die Überlegungen über den heiligen Raum fortsetzen soll“ (und zwar betr. Taufbrunnen, Orte für das Bußsakrament sowie die Aufbewahrung der Eucharistie), werden wohl auch die Vorträge dieser Konferenz gedruckt vorliegen. Als ob gelehrtes Reden und viel Papier die brennenden Probleme lösen könnte...

R. K.

Salzburger Rückzieher

In Heft 2 d. J. berichteten wir über eine Verordnung der Erzdiözesen Salzburg, nach der von einem Priester der Priesterbruderschaft St. Pius X. Getaufte „nicht-römisch-katholische Christen“ seien, so daß, wenn ein solcher die Ehe mit einem Katholiken anstrebt, dies als „konfessionsverschiedene Ehe“ anzusehen sei.

Nun hat – u. a. aufgrund einer Intervention der Päpstlichen Kommission *Ec-*

clesia Dei – die Diözese einen kompletten Rückzieher gemacht. Denn im *Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg*, Nr. 5 (Mai 2006, heißt es (S. 85) lapidar:

53. Priesterbruderschaft St. Pius X.: Information

Nach einer Auskunft der Päpstlichen Kommission „*Ecclesia Dei*“ steht rechtlich gesehen hinsichtlich der Prie-

sterbruderschaft St. Pius X. folgendes fest:

Die vier von Erzbischof Lefebvre 1988 geweihten Bischöfe [es folgen die Namen] sind exkommuniziert. Die innerhalb der Bruderschaft geweihten Priester sind wegen Mangel einer gültigen Inkardination suspendiert.

Bezüglich der Gläubigen, die mit der Priesterbruderschaft sympathisieren, wird festgehalten:

Es handelt sich um katholische Gläubige, die – wenn sie keine ausdrücklichen Akte gesetzt haben – die römisch-katholische Kirche keineswegs verlassen wollen.

Die Mitfeier von Gottesdiensten der Priester der Priesterbruderschaft St. Pius X. stellt in sich kein Delikt dar und bewirkt nicht die Exkommunikation.

Nur Gläubige, die in der Priesterbruderschaft St. Pius X. die einzig wahre Kirche sehen und dies im äußeren Bereich sichtbar machen, ziehen sich die Exkommunikation zu.

Es ist nicht angebracht, Kinder, die in den Kapellen der Priesterbruderschaft St. Pius X. getauft wurden, als nicht-katholisch zu betrachten und ihre Ehen mit einem anderen Katholiken als Mischehen zu behandeln.

Wenn die Taufe durch einen Priester der Priesterbruderschaft St. Pius X. schriftlich bestätigt wird und die Eltern des Täuflings in der Priesterbruderschaft St. Pius X. nicht die einzig wahre Kirche sehen, kann mit dieser Bestätigung ein Eintrag in das Taufbuch der jeweiligen Taufpfarre mit Reihenzahl 0 erfolgen. Aufgrund dieser Eintragung kann ein Taufschein ausgestellt werden.

Die Verordnung bezüglich der Eheschließung mit einem Gläubigen, der in einer Kapelle der Priesterbruderschaft St. Pius X. getauft wurde (VBl. 2005, 126), ist nur anzuwenden, wenn der Gläubige in der Priesterbruderschaft St. Pius X. die einzig wahre Kirche sieht und dies im äußeren Bereich sichtbar macht.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, wird jeder Einzelfall vom Erzb. Ordinariat geprüft.

Erzb. Ordinariat, 10. Mai 2006,
Prot.Nr. 579/06

Für das Verordnungsblatt verantwortlich sind Ordinariatskanzler Dr. Hansjörg Hofer und Generalvikar Dr. Johann Reißmeier.

Ordinariat: Prüfung vorbehalten!

Das Taufbuch (*liber baptizatorum*) ist die offizielle Urkunde, mit der die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche nachgewiesen wird (can. 535 CIC/1983).

Da die neue Verfügung auf Veranlassung der Kommission *Ecclesia Dei* erfolgte, darf sie als die offizielle Lesart des Heiligen Stuhles angesehen werden. Die etwas gestelzt wirkende Einschränkung, nur wenn Gläubige „in der Bruderschaft die einzig wahre Kirche sehen und dies im äußeren Bereich sichtbar“ machen, bleibe die Verordnung, die in dem genannten Fall eine „Mischehe“ sieht, in Kraft, dürfte eher als ein Versuch anzusehen sein, die Blamage aufseiten des Ordinariates ein wenig zu verschleiern.

Man fragt sich, wie denn das konkret aussieht, wenn ein Gläubiger seine Einschätzung, die Bruderschaft sei die einzig wahre Kirche, „im äußeren Bereich sichtbar macht“ – etwa dadurch, daß er sich mit entsprechenden Transparenten auf den Markt stellt? Das „Erzb. Ordinariat“ ist nicht zu beneiden wegen seiner (selbstgestellten) Aufgabe, dies in „jedem Einzelfall“ selbst zu prüfen . . .

Was die Kommission *Ecclesia Dei* angeht, so hat Papst Benedikt XVI. sie personell aufgewertet. Laut einer Pressemitteilung vom 10. April d.J. wurden der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal William Levada, der Vorsitzende der franzö-

sischen Bischofskonferenz, Erzbischof Jean-Pierre Ricard von Bordeaux, sowie der Primas von Spanien, Erzbischof Antonio Cañizares Llovera von Toledo, zu neuen Mitgliedern der Kommission ernannt. Kardinal Levada war es, der kürzlich eine Neuübersetzung der Konzilstexte verlangt hatte (damit nicht nur vom Geist des Konzils, sondern von seinem Wortlaut ausgegangen werden kann!). Erzbischof Ricard hatte beim Weltjugendtag für die Teilnehmer der Tradition (*Juventutem*) im traditionellen Ritus zelebriert und auch bereits heilige

Weihen im alten Ritus gespendet. Kardinal Llovera (im März d. J. zum Kardinal ernannt) ist Vizepräsident der Spanischen Bischofskonferenz.

Im Verlauf der Generalversammlung der französischen Bischöfe im April d. J. (siehe im letzten Heft S. 192) kündigten diese an, Papst Benedikt XVI. werde in den kommenden Wochen oder Monaten konkrete *Richtlinien* veröffentlichen, um den Mitgliedern der Priesterbruderschaft St. Pius X. den Weg zurück zur vollen Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl zu ebnen.

Die Sieben Kapitalsünden der Traditionalisten

In einem im Internet verbreiteten Interview der Agentur *Angelqueen* vom 4. April 2006 gab Bischof Rifan von Campos (Brasilien), Administrator der einzigen „traditionellen“ Administratur der Welt, einen Bericht über seine kurz zuvor beendete Europareise, die u. a. den Zweck hatte, Priestern, die ihre „irreguläre kanonische Situation“ bereinigen möchten, Rat und Hilfe zu bieten. Gleichzeitig ermahnte er die „Traditionalisten zur Einheit mit der Kirche und warnte sie vor Radikalismus und Fundamentalismus“, wie eine französische Zeitung über seinen Europabesuch schrieb.

Bischof Rifan hob die besonderen Vorzüge traditionalistischer Gruppen hervor, ihre große Liebe zur Kirche, ihren Einsatz für das Heilige usw. Gleichwohl, „um der Wahrheit willen“ zählte er auch sieben Kapitalsünden der Traditionalisten auf:

1. „*Stolz* – ein Gefühl wie ‚wir haben ein exklusives und persönliches Wissen von Wahrheit, die kultische Idee, daß wir die einzigen Katholiken sind, die Retter der Kirche‘.
2. *Systematisches Fehlen von Liebe* – ‚seht, wie sie einander hassen‘, das ist genau das Gegenteil von dem, was die

Heiden über die ersten Christen sagten; die Kunst, aus Freunden Feinde zu machen; der Geist der Spaltung.

3. *Voreilige Urteile* – der Geist der Verdächtigungen; Verschwörungstheorien.

4. *Skandalkrämerei* – Kritik als System; das Amt der Kritiker.

5. *Geist des Streites* – systematischer Ungehorsam; Unabhängigkeit gegenüber der Hierarchie und dem Lehramt der Kirche.

6. *Kultischer Gruppengeist* – ‚keine Erlösung außerhalb von uns‘.

7. *Pessimismus* – wider die christliche Hoffnung (*in spe gaudentes*). In gewisser Weise Zufriedensein mit der eigenen anomalen Situation und mit den Irrungen aufseiten des menschlichen Aspektes der Kirche, so wie wenn diese die eigene Position rechtfertigen könnte.

Er sei überall auf brüderliche Zuneigung gestoßen, gerade auch bei den Bischöfen (in Frankreich), die er besucht hatte.

Der Bischof führte sodann aus, der Unterschied einer Administratur gegenüber den Priesterbruderschaften bestehe darin, daß erstere wie eine Diözese oder eine Prälatur oder ein Ordinariat ihre eigene Jurisdiktion besitze. Er habe gute

Beziehungen zu den anderen Bischöfen in Brasilien und nehme auch gleichberechtigt an deren Sitzungen teil. Seine eigene Jurisdiktion sei eine personale, im Gegensatz zu den territorialen Jurisdiktionen der anderen Bischöfe. Auch außerhalb seiner Administration könne er z. B. Firmungen spenden, dann aber nach Rücksprache mit den Ortsbischöfen.

Mit der Priesterbruderschaft St. Pius X. sind die Beziehungen praktisch zum Erliegen gekommen; Einladungen, die er etwa an die Bischöfe der Bruderschaft gerichtet habe, seien alle abgelehnt worden. Und was die Teilnahme an den Messen angeht, so stellt der Bischof fest: Auch die Messen des *Novus Ordo* sind gültig, aber es gibt modernistische Gestaltungen, die man erkennen und in einigen Fällen meiden muß. Umgekehrt muß man auch die mitunter anzutreffende anti-römische Haltung bei der Priesterbruderschaft St. Pius X. erkennen und in einigen Fällen meiden.

„Nicht in sakramentaler Weise konzelebriert“

Er habe am 8. September 2004 bei der Hundertjahrfeier der Krönung Mariä, der Patronin Brasiliens, beim konzelebrierten Festgottesdienst teilgenommen, „aber ich habe nicht in sakramentaler Weise konzelebriert“. Aber selbst wenn doch, „so hätte ich doch keine Sünde begangen“. Die gelegentliche Teilnahme an Konzelebrationen im *Novus Ordo* sei ein notwendiges Zeichen der Einheit – die konstante Weigerung käme einer Aufkündigung der Einheit mit der Gesamtkirche gleich, mit allen Konsequenzen. Wahr ist aber auch, daß „wir laut und energisch – übrigens mit dem Heiligen Vater selbst – dagegen angehen, daß die Liturgiereform zweifelhaften Machenschaften, Freiheiten, kreativen Formen, Adaptationen, Verkürzungen und Instrumentalisierungen

Raum geboten hat (vgl. *Ecclesia de Eucharistia*, Art. 10, 52, 61)“.

Die recht deutliche Aufzählung „traditionalistischer Kapitalsünden“ seitens des hochwürdigsten Herrn Bischofs hat die Zeitung *The Remnant* (vol. 39, No. 06, 2006) zu einem „offenen Brief“ an den Bischof veranlaßt, in dem es u. a. heißt: „Genau diese ‚Sünden‘, die Sie da nennen, sind es doch, die die Modernisten der Diözese Campos Ihnen und Ihren traditionalistischen Mitbrüdern, darunter auch dem verstorbenen großen Bischof Antonio de Castro Mayer, vorgeworfen haben – damals, als Sie sich gegen die Aufzwingung der Neuen Messe wehrten und die theologischen Neuerungen, die das Zweite Vatikanische Konzil ausgeheckt hatte, in Frage gestellt hatten. Das bedeutet: diese sog. ‚Sünden‘ sind keineswegs wirkliche Sünden, sondern ungerechtfertigte Vorwürfe von seiten der modernistischen Bewegung.“

Ob der Bischof wohl „auch die Kapitalsünden derjenigen kirchlichen Autoritäten aller Ebenen aufgelistet hat, die für die Zerstörung der Liturgie der Kirche, den Niedergang der Disziplin, die Zerrüttung ihrer Lehre und die Verunglimpfung ihres eigenen Namens nach dem Konzil verantwortlich waren“?

Das Blatt schreibt weiter: „Das Interview Ihrer Exzellenz als ganzes hat nicht nur ungerechterweise die ganze Bewegung, von der Sie selbst ein Teil sind, in Mißkredit gebracht, sondern läßt auch (ob Sie das beabsichtigten oder nicht) Zweifel aufkommen hinsichtlich der Daseinsberechtigung der Bewegung überhaupt (*the very reason for the movement's existence*).“

Bekanntlich beschimpfen gerade die „Progressisten“ die Traditionstreuen als „ungehorsam“ oder gar „schismatisch“ – und zwar aus dem einfachen Grund, daß sie sich weigern, an der allgemein gewordenen Entsakralisierung der Kirche mitzuwirken! „Wahrhaftig, Exzellenz, welches Urteil könnte schroffer

und unsinniger sein als das Urteil, daß jene, die sich der Entsakralisierung widersetzen, gerade *nicht* in Einheit mit der Kirche stünden?“

Die Zeitung schreibt weiter: „Sie sind Bischof einer Gruppe traditionalistischer Katholiken in der Diözese Campos, die seit mehr als dreißig Jahren *sich weigert*, die Neue Messe oder irgend eine andere der beispiellosen Neuerungen in der Kirche seit dem II. Vaticanum *anzunehmen* und die sich lieber aus der diözesanen Struktur zurückzogen hat als gezwungen zu sein, ihre Praxis des Glaubens, wie er immer war, aufzugeben. So sind Sie Bischof wegen des Faktums dieses Widerstandes, der Sie in die Position brachte, als Nachfolger für den verstorbenen Bischof Rangel als Haupt der Traditionalisten-Gemeinde von Campos gewählt zu werden.“

Die Vorgeschichte des unbeugsamen Pfarrers Rifan

Dann wird die gesamte Geschichte des Widerstandes des (damaligen) Padre Fernando Areas Rifan gegen den Ortsbischof Navarro seit 1986 minutiös aufgezählt – wie er sich der Amtsenthebung widersetzte, wie vier Getreue die Kirchentür verbarrikadierten, so daß der Anwalt des Ortsbischofs nicht einmal die Amtsenthebungsurkunde überreichen konnte, und es wird die flammende Abschiedsrede Rifans vor der zwangsweisen Entfernung aus der Kirche zitiert. (Die Ereignisse sind in dem Buch *The Mouth of the Lion*. Bishop Antonio de Castro Mayer & the Last Catholic Diocese. 1998, von David Allen White, dokumentiert.) Und es wird die Frage gestellt: „Als Sie mit Ihren Confratres in Campos die Neue Messe, den neuen Ökumenismus und die neue Religionsfreiheit kritisierten – hatten Sie sich da etwa dessen schuldig gemacht, was Sie heute ‚Kritik als System‘ und ‚Amt der Kritiker‘ nennen?“

„Sie sagen jetzt, Traditionalisten seien in die Sünde verfallen, zu glauben ‚keine Erlösung außerhalb von uns‘. Ist es etwa das, was Ihre Gemeinde in Campos von sich glaubt? Ist es etwa das, was Traditionalisten, die Kapellen mit Indult-Messen oder Kapellen der Priesterbruderschaft St. Petrus besuchen, von sich glauben? Oder hat die Gemeinschaft des hl. Pius X. je so etwas von sich behauptet? Können Sie, Exzellenz, einen einzigen ordentlichen Traditionalisten oder eine traditionalistische Publikation benennen, die von sich behauptet hätten ‚keine Erlösung außerhalb von uns‘? Wer genau hat sich denn dieser ‚Kapitalsünde der Traditionalisten‘ schuldig gemacht, von der Sie sagen, es sei eine generelle Tendenz der traditionalistischen Bewegung?“

Der Artikel in der Zeitung *The Remnant* geht auch ausführlich auf die „gelegentliche“ Teilnahme von Bischof Rifan an Konzelebrationen „im modernistischen Umfeld“ ein und weist auf den Widerspruch hin, der sich zwischen der kompromißlosen Ablehnung der *Novus Ordo*-Zelebrationen durch den damaligen Pfarrer Rifan und die bedenkenlose, wenngleich nur „gelegentliche“ Teilnahme daran durch den heutigen Bischof Rifan auftut. Eine solche Teilnahme straft die Gründe, die der Bischof andernorts dafür nennt, daß er bei der traditionellen Meßfeier bleibt, Lügen. Und was soll der Hinweis auf die warmherzige Aufnahme, die Bischof Rifan bei den „liberalen“ Bischöfen in Frankreich gefunden hat? Sind diese es nicht gewesen, die der Selbstzerstörung der Kirche Vorschub geleistet haben, so daß der Sonntags-Meßbesuch in Frankreich bei 12% liegt?

Der mehrere Seiten umfassende, gut dokumentierte Zeitungsartikel kann aus Raumgründen hier nicht vollständig dokumentiert werden; die Ausgabe kann ggf. bestellt werden: The Remnant Press, P.O.Box 1117, Forest Lake, MN 55025, USA, Fax +001 651 204-6421, Editor@RemnantNewspaper.com

Maurice Duruflé: „Totales Massaker am gregorianischen Erbe“

Aus der Feder von *Alexis Campo* veröffentlicht die Zeitschrift *Catholica* in ihrem „Winter 2005/2006“-Heft die Rezension einer Sammlung der Erinnerungen und sonstigen Schriften des „großen französischen Musikers und bedeutsamen Dieners der katholischen Liturgie“ wie auch der Sakralmusik des 20. Jahrhunderts, *Maurice Duruflé, 1902–1986 (Souvenirs et autres écrits)*, Séguier, 2005, 30 Euro). Bearbeitet wurde das Buch von *Frédéric Blanc* (38), Organist an der Kirche Notre-Dame d’Auteuil in Paris und musikalischer Leiter der „*Association Maurice et Marie-Madeleine Duruflé*“.

In seiner Präsentation der Sammlung erinnert dieser letzte Schüler der Gattin des Komponisten, selber auch Organistin, an dessen *Requiem* (1947). Dieses berühmte Werk faßt seine von den gregorianischen Themen „verzauberte“ Kunst zusammen, an die er „sich oft verzweifelt geklammert hat“. Dem gleichen Zauber begegnet man in *Fantaisie sur des thèmes grégoriens* (1927), in *Variations sur le Veni Creator* (1930), in vier Motetten (*Ubi caritas, Tota pulchra es, Tu es Petrus, Tantum ergo*, 1950) und in der *Missa cum Jubilo* (1960).

Obwohl Duruflé sehr zurückgezogen lebte und sich ganz seinem musikalischen Schaffen widmete, scheute er sich nicht, angesichts der Verwirrung, unter der die nachkonziliare Kirchenmusik zu leiden hatte, in die Arena herabzusteigen, um die Durchführung der liturgischen „Reformen“ des 2. Vatikanum zu geißeln. Von 1965 an verließ er in öffentlichen Appellen seiner Besorgnis über das Quasi-Verschwinden der Sakralmusik Ausdruck. Sie sind auch heute noch von höchster Aktualität – und das nicht nur für Musiker und Organisten...

„Ein solches Desaster, schrieb er in *La Croix* vom 13. Dezember 1967,

ist ohne Präzedenzfall in der Kirchengeschichte. Die Historiker, die morgen über uns urteilen, werden das mit berechtigter Strenge tun“. Die Zeitung *Le Monde* vom 29. Dezember 1966 veröffentlichte einen seiner Beiträge unter der Überschrift: „Warum ich keine Messe in französischer Sprache schreiben werde“. Die Begründung für diese Weigerung lieferte er in einem anderen Beitrag:

„Der gregorianische Gesang ist das Resultat einer langen schöpferischen Periode im Verlauf der Jahrhunderte. Beinahe wäre er der Vergessenheit anheimgefallen oder seiner Karikatur im letzten Jahrhundert erlegen. Dank der Mönche von Solesmes, dank dem hl. Pius X., hat unser Jahrhundert seine Restauration erlebt. Die gregorianische Kunst hat den liturgischen Gesang zu einer solchen Vollkommenheit entwickelt, daß sein Verschwinden aus dem Bereich der christlichen Kultur eine echte Katastrophe darstellen würde. Alle Musiker von einiger Bedeutung in Frankreich, in Europa und in der Welt würden einen solchen Fehler nicht verzeihen. Nun ist aber der gregorianische Gesang mit dem Latein verknüpft“ (*La France catholique*, 1. Juli 1966). „Das Latein besaß jenen hieratischen Charakter, jene geheimnisvolle Resonanz, die wunderbar dem sakralen Sinn entsprachen, die das Französische nie erlangen wird“ (*La Croix*, 13.12.1967).

Erneuerung – oder: Ruinen?

Die Worte, die er in den einschlägigen Zeitschriften gebraucht, sind noch viel härter: „Unter dem Vorwand, daß die Volkssprache ‚autorisiert‘ worden sei (...), hat sich eine Zerstörungswut in bezug auf alles, was der Vergangenheit angehört, unter einem beachtlichen

Teil des Klerus im Namen der ‚liturgisch-musikalischen Erneuerung‘ breitgemacht. Welche Erneuerung? Bis dato erleben wir, wie sich die Ruinen anhäufen und wie auf diesen Ruinen bereits einige armselige Melodien für französische Worte zum Vorschein kommen. (...) Die Versammlung der Gläubigen wird nunmehr als eine Versammlung von Zurückgebliebenen oder Untereentwickelten angesehen, die es mit dem Taktstock zu dirigieren gilt, indem man sie jene musikalischen Platitüden singen läßt, wie sie heute zu hören sind. (...) Infolgedessen suchen nicht wenige enttäuschte und entmutigte Pfarrkinder anderswo nach einer Messe, die einigermaßen korrekt gehalten wird und während welcher sie auch beten können“.

„Gibt es etwas Komischeres und Groteskeres als anhören zu müssen, wie man in einem Ton, der feierlich sein soll, die drei Silben: ‚Saint, Saint, Saint‘ artikuliert? Dagegen fand sich in dem dreimaligen *Sanctus*, deren Wortsinn jedermann vollkommen verstand, eine Wärme von ganz anderer Ausstrahlungs- und Überzeugungskraft. (...) Das totale Massaker unseres reichen gregorianischen Erbes führt zu einer Einebnung aller unserer liturgischen Feste von unten her“. An anderer Stelle erwähnt er die Schwierigkeiten, denen er begegnet, um mit der Orgel die „erbärmlichen“ Anrufungen „Seigneur, prends pitié“ (Herr, erbarme dich) zu begleiten.

Aus seinen Ferien, die er in Ménerbe (seine Frau Marie-Madeleine stammte aus der Vaucluse) verbrachte, schrieb Maurice Duruflé seinem treuen Freund André Fleury: „So wie Du bleibe auch ich Traditionalist. Ich lasse nicht zu, daß man eine Vergangenheit verleugnet und mit einer Sprache aufräumt, die zur Schaffung sovieler Meisterwerke gedient hat. Das Neue um jeden Preis erbittert mich im höchsten Grade“.

Am Rande der Überlegungen Duruflés ist anzumerken, daß inzwischen eine ganze Generation von Katholiken

unter dem Einfluß von Taizé oder Pater Gouzes künstlich die Schätze der östlichen Liturgie integriert hat, statt natürlicherweise die Schätze der westlichen Liturgie zu assimilieren. Folgt man Fr. Patrick Prétot OSB, Direktor des Höheren liturgischen Instituts innerhalb des *Institut catholique* in Paris, dann „haben diese Anleihen in den 70er Jahren mit dem Einzug der Gitarre in die Liturgie begonnen. Eine ganze Anzahl von Gemeinschaften hat den östlichen Liturgien musikalische Modi entlehnt, die sich besser zur Begleitung französischer Texte eignen, wogegen unsere eigene gregorianische Tradition sich nur schwer in die französische Sprache übertragen läßt“ (*La Croix*, 8. Dezember 2004).

Im Zusammenhang mit seinen in den Zeitungen veröffentlichten Beiträgen erfuhr Duruflé auf Grund der umfangreichen Korrespondenz, die er dadurch erhielt, von der Existenz einer nicht geringen Zahl von Klerikern, die sich zwar öffentlich nicht äußerten, die aber je nach ihrer hierarchischen Stellung oder entsprechend dem eigenen Temperament, sei es in verschleierte Form oder unmißverständlich, ja sogar mit Heftigkeit, die äußerst schmerzliche Situation bezeugten.

Obwohl der hervorragende Musiker in seinen letzten Lebensjahren unter dieser Situation empfindlich gelitten hatte, wollte er sich nicht in Bitterkeit und Nostalgie eingraben, sondern eher eine aufrichtende Botschaft übermitteln. Nachstehend seine vorausschauenden Überlegungen aus *Una voce* (Nr. 83, Dezember 1978) und *L'Orgue* (Nr. 174, 1980):

„Die Abneigung, auf die dieser Gesang seit 1965, dem letzten Jahr des Zweiten Vatikanischen Konzils, stößt, konnte nur der Vorbote einer neuen Auferstehung sein. Der Reichtum seiner musikalischen Substanz, seine durch Jahrhunderte hindurch eng mit der Liturgie verbundene, tiefe Spiritualität, mußte imstande sein, die Krise

zu überwinden, die ihm künstlich aufgezungen worden war unter dem verlogenen Vorwand angeblicher Konzilsbeschlüsse“.

„Fügen wir hinzu, daß heute der Tiefpunkt erreicht ist, und daß sich auf dem Gebiet der Musik, das uns hier beschäftigt, allseits ein neuer Aufschwung bemerkbar macht. Ein zwar noch langsamer, aber sicherer Wiederaufstieg hat eingesetzt. (...) Der Tag ist vielleicht nicht mehr fern, da die katholische Kir-

che im Bewußtsein bestimmter Exzesse, die ihr aufgenötigt worden waren, und unter denen sie gelitten hat, mit einem gewaltigen *Te Deum* die triumphale Wiederkehr ihres liturgischen Gesangs von eh und je, jener in ihrer Einfachheit sublimen Musik, feiern wird“.

Fünfundzwanzig Jahre nach diesen Worten möchte man in diesen optimistischen Aussagen eine Art Vorgeschmack auf die kommenden Zeiten erblicken.

Übersetzung: A. S.

Kurzmeldungen

Internationales CIEL-Kolloquium

Das 11. internationale CIEL-Kolloquium wird dieses Jahr in Oxford stattfinden. Der Tagungsort ist *Merton College*, eines der ältesten und schönsten Kollegien der traditionsreichen englischen Universitätsstadt. Vom 13. bis 16. September 2006 werden Referenten aus England, Frankreich, Deutschland, Italien, Ungarn und den USA zum Thema „Der Geist der Römischen Liturgie: historische Vielfalt und geistliche Weite“ vortragen.

Cardinal Castrillón Hoyos, Präfekt der Kleruskongregation und Präsident der Ecclesia-Dei-Kommission, und Bischof Rifan aus Campos haben ihre Teilnahme an dem Kolloquium zugesagt.

Weiteres unter www.ciel2006.org, Email: organiser@ciel2006.org

Hongkong

Genau zwei Monate nach seiner Ernennung zum Kardinal hat Bischof Joseph Zen Ze-kiun SDB am Samstag, den 22. April d. J. ein *Pontifikalamt im traditionellen Ritus* in der Kapelle der Cheung Sha Wan Secondary School in Hongkong zelebriert. Teilgenommen ha-

ben ferner P. Duncan Wong (Priesterbruderschaft St. Petrus) sowie Diakon Albert Ho SDB und Bruder Carlos Cheong SDB. Der Kardinal betonte, ihm liege viel an den lateinischen Hymnen und er wolle interessierte Priester und Seminaristen ermutigen, sie zu erlernen.

Eminenz Joseph Zen ist der erste Kardinal vom chinesischen Festland. Der Salesianer Don Boscos ist in der Vergangenheit öfters durch seinen aktiven Einsatz für die Bewahrung der Demokratie und Autonomie Hongkongs in Erscheinung getreten. 1932 in Shanghai geboren, wurde er 1961 zum Priester geweiht. Als theologischer Lehrer (1989 bis 1996) unterrichtete er sowohl an Priesterseminaren der staatlich offiziell anerkannten Kirche als auch an jenen der romtreuen verfolgten Untergrundkirche. Am 23. September 2002 wurde er Diözesanbischof von Hongkong und am 22. 2006 Februar von Papst Benedikt XIV. zum Kardinal ernannt.

Una Voce Helvetica

Das Bulletin der französischsprachigen *Una Voce Helvetica*, das jahrzentelang von Loucien Méroz redigiert und herausgegeben worden war, stagnierte seit

einigen Jahren. Lucien Méroz war im Jahre 2004 verstorben. Da sonst niemand das regelmäßige Erscheinen des Bulletins sicherstellen konnte, griff man auf die Möglichkeit zurück, den Lesern der französischsprachigen Schweiz eine Zeitschrift anzubieten, die bereits existierte und die gleichen Ziele hat.

So trat man an den schweizerischen Distrikt der Priesterbruderschaft St. Pius X. heran mit dem Vorschlag, dessen Zeitschrift *Le Rocher* nun auch den Una Voce-Lesern zukommen zu lassen. So ist *Le Rocher* auch zur Una Voce-Zeitschrift der französischsprachigen Schweiz geworden.

Chefredakteur ist Abbé Claude *Pel-louchoud*, übrigens ein geistiger Sohn des Kanonikers René Berthod, der Mitarbeiter der Una Voce gewesen ist. *Le Rocher* ist eine Zweimonatsschrift. Redaktionsanschrift: Solothurnerstrasse 11, 4613 Rickenbach SO, Schweiz, Email: rocher@piusx.ch

Neues SCHOTT-Meßbuch erschienen

Das bewährte SCHOTT-Meßbuch (Missale Romanum 1962, vollständig lat.-dt.) ist in einem erweiterten Nachdruck neu erschienen.

Im Kanon wurde nun der hl. Josef (verbindlich seit 8. Dezember 1962) aufgeführt. Die vier bisher fehlenden Präfationen (Advent, vom heiligsten Sakrament, von den Heiligen und Patronen, Kirchweihmesse) sind jetzt enthalten. Das Kalendarium reicht von 2007 bis 2026. Bei den Eigenfesten der Di-

özesen wurde das Fest *Patrona Bavariae* dazugenommen.

Die einfache Ausführung in Rot-schnitt kostet wie bisher 30 Euro, die Ausgabe mit Goldschnitt (Handarbeit) 45 Euro. Bestellungen an unsere Geschäftsstelle oder direkt an: Priesterseminar St. Petrus, Kirchstr. 16, 88145 Offenbach, Tel. 08385/92210, Fax 922133, Email: post@petrusbruderschaft.de

Tonkassetten

Da wir wiederholt nach der Möglichkeit gefragt wurden, Tonkassetten mit Texten der katholischen Tradition zu erwerben, weisen wir auf den *KKS-Casettendienst*, Blumenstr. 30, 66126 Saarbücken, Tel. 06898-24669, hin. Auf Anfrage wird ein komplettes Verzeichnis zugeschickt.

An neueren Texten sind zu nennen: *Kleiner Glaubenskurs auf der Grundlage des kath. Katechismus* – besonders geeignet zur religiösen Unterweisung von Kindern. (Kaplan A. Betschart) Best.-Nr. 06/11.02. – *Liebe zum Witwenstand* als Weg zu einem erfüllten Leben. (Inge M. Thürkauf) Best.-Nr. 06/09.04. – *Geborsam*. Grundvoraussetzung jeglicher Ordnung in Kirche und Gesellschaft. (P. Andreas Hönisch.) Best.-Nr. 06/07.05. – *Kommt das Ende der Pillenära?* Warum ich keine Antibabypillen verschreibe. (Dr. Gabriele Marx, Fachärztin für Gynäkologie) Best.-Nr. 06/17.05

Die Vorträge sind sowohl als Tonkassetten als auch als CDs erhältlich. Stückpreis 4,50 Euro zzgl. Versandkosten.

Anschriften einiger Autoren und Übersetzer:

Johannes Laas, Wissenschaftl. Mitarbeiter an der Universität der Künste, Coubièrestr. 6, 10787 Berlin

Dr. Andreas Schönberger, Asterstr. 4, 66740 Saarlouis

UNA VOCE Tagung 14. Oktober 2006

Die diesjährige UNA VOCE-Tagung findet am *Samstag, den 14. Oktober*, in *Köln* statt. Wir laden alle Leser und Interessenten zu dieser unserer Jahrestagung recht herzlich ein! Bitte merken Sie den Tag bereits jetzt vor und machen Sie auch Interessierte aus dem Bekannten- und Verwandtenkreis auf die Tagung aufmerksam!

Am Freitag, 13. Oktober, ist Gelegenheit, an der regelmäßigen Indultmesse um 18:30 Uhr in der *Maria-Hilf-Kirche* teilzunehmen. (Rolandstr. 61, Bus 132 oder 133 bis *Rolandstr.* Oder: U-Bahn Linie 16 bis *Chlodwigplatz.*)

Am Samstag beginnt das feierliche Hochamt in der *Dominikanerkirche St. Andreas* um 10 Uhr. Die Predigt hält Dominikanerpater Rodrigo Kahl. Der Hochwürdigste Diözesanbischof Joachim Kardinal Meisner hat uns die Erlaubnis zur Feier der Hl. Messe im Ritus von 1962 erteilt, wofür wir Seiner Eminenz sehr zu Dank verpflichtet sind. Die Kirche *St. Andreas* befindet sich in Sichtweite des Domes (ca. 200 m westwärts).

Die Tagung selbst wird im *Maternushaus* (Kardinal-Frings-Str. 1–3) stattfinden. Von der Kirche geht man über die Straßen *An den Dominikanern* und *Untersachsenhausen* zur *Kardinal-Frings-Str.* (ca. 5 bis 10 Min.). – Vom Hbf ist das Maternushaus über *Breslauer Platz*, dann links unter der Unterführung über die *Ursulastr.* zu erreichen. Der Vorsitzende der UNA VOCE Deutschland, Herr *Kurt Bantle* wird nach einer kurzen Kaffee/Teepause die Tagung gegen 12 Uhr eröffnen. Vorgesehen sind ferner Grußworte des Präsidenten der Internationalen Föderation UNA VOCE sowie des Präsidenten der UNA VOCE Frankreich.

13:00 Uhr Mittagspause. Das Mittagessen wird im Tagungshaus selbst eingenommen.

14:30 Uhr Vortrag von Professor Dr. *Klaus Berger*, Heidelberg. Thema: „Et erat scriptum Hebraice, Graece et Latine – Theologisches zu den drei heiligen Sprachen der Liturgie.“

Nach einer kurzen Kaffee/Teepause beginnen gegen 16 Uhr die Kurzvorträge: Pater *Rodrigo Kahl* OP, „Die Bedeutung der Kreuzzeichen im Kanon der traditionellen Messe“; Dr. *Rudolf Kaschewsky*, Schriftleiter der *Una Voce* Korrespondenz, „Die liturgischen Rubriken – ein ‚endlich‘ überwundenes Relikt?“ Ende der Tagung gegen 17 Uhr.

Die UNA VOCE Tagung 2006 ist die erste innerhalb des neuen Pontifikates – unter einem Heiligen Vater, der mehr noch als seine unmittelbaren Vorgänger sich immer wieder für eine würdige Liturgie eingesetzt hat und auch selbst Hl. Messen sowie Hl. Weihen im traditionellen Ritus

zelebriert hat. Es mehren sich die Zeichen, daß die Tradition seitens des Hl. Stuhles ernstgenommen wird. Unsere Tagungen sind auch immer eine willkommene Gelegenheit, sich unter Gleichgesinnten auszutauschen, was von vielen, die nicht selten in ziemlicher Isolation leben, als wohltuend geschätzt wird.

*

Aufgrund der Verknüpfung der Tagungsgebühr (Saalmiete, Verwaltungskosten etc.) mit dem Verzehr wird ein Tagungsbeitrag von 35 Euro erbeten. Dieser schließt außer der Teilnahme an der Tagung ein: *Mittagessen* (Vorspeise, Hauptgang und Dessert) einschl. nichtalkohol. Getränke, *Kaffee/Tee* und *Gebäck* zu den beiden Pausen.

Für die Fahrt nach Köln weisen wir auf die *Sparpreise* der Deutschen Bahn hin, die bei frühzeitiger Buchung – spätestens drei Tage vor Abfahrt – *auch ohne BahnCard* eine Ermäßigung von 50% (bei Anreise am Freitag 25%!) bieten; Mitfahrer jeweils die Hälfte. Weitere Angebote: Surf&Rail, Freizeit-Ticket (nur ab Mainz/Wiesbaden), Regionale und Europa-Angebote, Verbund-Fahrausweise.

Wegen Hotelübernachtung wende man sich an *Köln Tourismus*, Unter Fettenhennen 19, 50667 Köln, Tel. 0221 / 221 30400, www.koeln.de/tourismus/hotel-koeln.html.

Das *Classic Hotel Harmonie* (Ursulaplatz 13–19, 50668 Köln, Tel. 0221 / 16570, Email: harmonie@classic-hotels.com) bietet unseren Teilnehmern Einzelzimmer zu 99 Euro pro Nacht an (Stichwort UNA131006); frühzeitige Buchung wird empfohlen.

*

Anmeldung durch Überweisung des Gesamtbetrages von 35 Euro auf unser Konto 193320438 Postbank Essen (BLZ 36010043) erbeten – mit deutlich lesbarer Namensangabe und Verwendungszweck „Tagung“.