G 6892

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 37, Nr. 3/4 **März/April 2007**

Themenheft Liturgie

INHALT

David Berger
Editorial: Lebendige Wirklichkeiten, gewachsen aus dem Dialog der Kirche mit ihrem Herrn 98

P. Paul Bernhard Wodrazka C.O.
Die Zelebration „versus orientem“ bzw. „versus absidem“ 99

P. Uwe Michael Lang
Überlegungen zu Liturgie und Sakralsprache 115

Impressum 122

P. Franz Prosinger
Zum aktuellen Stand der Diskussion „für viele“ – „für alle“ 123

P. Martin Lugmayr
Die heutige Form der Handkommunion 129

Peter A. Kwasniewski
Bedenken bezüglich der heutigen Kirchenmusik 135

Reinhard Dörner
Lex orandi – Lex credendi? 143

Reinhard Knittel
Der Papst im Fernsehen 149

BUCHBESPRECHUNGEN

Manfred Hauke
Johannes Paul II. / Benedikt XVI.: Die Psalmen. 155

Wolfgang F. Rothe
G. May, Die Pflicht des Pfarrers zur täglichen Zelebration der Messe 157

Walter Hoeres
Offene und aufgeklärte Vernunft (Teil II) 159

Joseph Schumacher
Die Formalprinzipien des Katholischen (Teil II) 167

PVSt, Deutsche Post AG, Entgelt bezahlt, G6892

Adressänderungen, Neu- und Abbestellungen bitte an:
verlag nova & vetera e.K., Bataverweg 21, 53117 Bonn (i.A. des Hrsg.)

Editorial

Lebendige Wirklichkeiten, gewachsen aus dem Dialog der Kirche mit ihrem Herrn

Der Beginn des gegenwärtigen Pontifikates hat bei vielen Menschen große Hoffnungen auch im Hinblick auf das liturgische Leben der Kirche geweckt. Hat doch der Heilige Vater noch als Kardinal immer wieder eindringlich vor einer Banalisierung der Liturgie gewarnt, die von einer Fehldeutung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils herrühre: „Es gibt gerade in Kreisen mancher moderner Liturgiker Tendenzen, zwar den konziliaren Ansatz aufzugreifen, ihn aber in einer Weise einseitig weiter zu entwickeln, dass die Intentionen des Konzils auf den Kopf gestellt scheinen.“[1] Dies hat fatale Folgen gehabt: „Die Stellung des Priesters wird von manchen aufs rein Funktionale reduziert. Die Tatsache, dass der ganze Leib Christi Subjekt der Liturgie ist, wird dahin umgebogen, dass die jeweilige Gemeinde das eigentliche Subjekt der Liturgie sei und darin die Rollen verteile. Es gibt eine bedenkliche Tendenz, den Opfercharakter zu minimalisieren, das Moment des Mysteriums und überhaupt das Sakrale über dem Anliegen schneller Verständlichkeit fast ganz verschwinden zu lassen. Schließlich ist die Tendenz zu beobachten, durch eine einseitige Betonung des gemeindlichen Charakters des Gottesdienstes eine Fragmentierung der Liturgie herbeizuführen, die jeweils Sache der Gemeinde sei, die selbst ihre Feier entscheide.“[2]

Allzuoft hat sich in den letzten Monaten allerdings die Frage nach einer großzügigeren Zulassung der klassischen Liturgie gegenüber jener nach einer „Reform der reformierten Liturgie“ in den Vordergrund gerückt. So erfreulich eine solche großzügige Regelung auch im Hinblick auf die sukzessive Beilegung des lefebvristischen Schismas wäre; – die zahlreichen Unterschriftenaktionen, die nicht immer ganz glücklich verlaufen sind[3] und zudem eine gewisse, freilich ganz anders ausgerichtete Analogie zu den Kirchenvolksbegehren bilden, sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass es auf absehbare Zeit realistisch gesehen zu einer breitenwirksamen Rückkehr der klassischen Liturgie nicht kommen wird. Auch wenn sich manche über die

---

[1] Joseph Kardinal Ratzinger, Ansprache über die Liturgie vom 24. Oktober 1998: Zehn Jahre Motu proprio Ecclesia Die.
[2] Ebd.
[3] Cf. Messe-Wirrnis, in: F.A.Z., 26.01.2007, Nr. 22 / Seite 42.

Position Kardinal Lehmanns[4] geärgert haben, bestätigen es selbst mit der Materie vertraute Freunde der klassischen Liturgie immer wieder, dass die Zahl der Gläubigen, die die klassische Liturgie mitfeiern, auch nach dem Motuproprio *Ecclesia Dei* prozentual gesehen in Deutschland gering geblieben ist.[5] In den „typisch katholischen" Ländern wie Spanien, Italien, Polen oder im ganzen mittel- und südamerikanischen Raum sieht diese Situation nicht anders aus.

Im Hinblick auf die Gesamtkirche scheint daher eine Reform der Liturgiereform im Rahmen der im Geiste der Tradition interpretierten Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums viel dringlicher. Die dort verankerte, aus dem Mysterium des Glaubens schöpfende Sicht der Liturgie ist „inzwischen durch klimatische Bedingungen wie auch durch mancherlei Restaurationen und Rekonstruktionen gefährdet und droht, zerstört zu werden, wenn nicht schnell das Nötige getan wird, um diesen schädlichen Einflüssen Einhalt zu gebieten."[6] Mit der Rückkehr zur korrekten Form der Wandlungsworte hat die Gottesdienstkongregation hier einen ersten wichtigen Schritt mit Signalwirkung vollzogen. Dass sich Kardinal Schönborn unmissverständlich hinter eine bedeutende Wiener Pfarrei gestellt hat, die den Volksaltar zugunsten der klassischen Zelebrationsrichtung abgeschafft hat, gehört mit zu diesem Stimmungswandel.[7]

Das vorliegende Heft von „Theologisches" möchte einen Beitrag im Hinblick auf die sich hier abzeichnende neue liturgische Bewegung leisten. Dabei greift es die aktuellsten Themen auf: Zelebrationsrichtung, Konsekrationsworte, Kommunionempfang, Liturgiesprache, Kirchenmusik und Problematik des liturgischen Traditionalismus sowie der Medienpräsenz der Päpste, besonders liturgischer Feiern, im Fernsehen. So kann dieses Heft hoffentlich mithelfen, deutlicher zu machen, was Papst Benedikt XVI. treffend formuliert hat: „Rechtgläubige Formen eines Ritus sind lebendige Wirklichkeiten, die aus dem liebenden Dialog der Kirche mit ihrem Herrn gewachsen sind, Lebensgestalten der Kirche, in denen sich der Glaube, das Beten und das Leben von Generationen verdichtet und in denen das Miteinander von Gottes Handeln und Antwort des Menschen Form gefunden hat."[8]

David Berger

[4] KNA vom 13.11.2006.

[5] Man vgl. etwa das Verzeichnis der Messen im tridentinischen Ritus, das der Verein „Pro Missa Tridentina" auf seiner Internetseite veröffentlicht: http://www.pro-missa-tridentina.de/heilige-messen/regelmaessige-gottesdienste.htm.

[6] Ratzinger, Vom Geist der Liturgie, 8. Zudem hat diese Sicht auch der Maßstab zu sein, der für die konkrete Feier der klassischen Liturgie gültig ist: „Deswegen ist es wichtig, daß bei der Feier der Liturgie nach den alten Büchern die wesentlichen Maßstäbe der Liturgiekonstitution eingehalten werden, die ich eben zitiert habe. Wenn diese Liturgie wirklich die Gläubigen mit ihrer Schönheit und Tiefe erreicht, dann wird sie geliebt, dann steht sie aber auch in keinem unversöhnlichen Gegensatz zu den neuen Büchern, wo diese wiederum in wahrhaft konzilsgemäßer Form angewandt werden." (Ratzinger, Ansprache v. 24. Oktober 1998).

[7] In: Thema Kirche Das Magazin für Mitarbeiter/innen der Erzdiözese Wien – Informationen aus erster Hand 8/2006, S. 2.

[8] Ratzinger, Ansprache über die Liturgie vom 24. Oktober 1998.

P. Paul Bernhard Wodrazka C.O.

Die Zelebration „versus orientem" bzw. „versus absidem"

Ein chronologischer Durchgang durch die postkonziliaren kirchlichen Dokumente (in Auszügen)

Zu den auffälligsten Neuerungen in der römisch-katholischen Liturgie seit über vierzig Jahren gehört, daß der Priester die hl. Messe zumeist an einem freistehenden Altar im Gegenüber zu den Gläubigen feiert. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist diese Praxis binnen kurzer Zeit sehr gebräuchlich geworden und führt bis heute zu ebenso einschneidenden wie kontroversiellen Umbauarbeiten in alten Kirchen. Das ist umso erstaunlicher, als in der Konstitution über die hl. Liturgie des Konzils „Sacrosanctum Concilium" genaugenommen mit keinem Wort davon die Rede ist. Weder wird eine Zelebration „zum Volk hin gewandt" erwähnt, noch ist von der Errichtung neuer Altäre die Rede.

Was sagen aber die nachkonziliaren liturgischen Dokumente über die Stellung des Liturgen am Altar „versus orientem" bzw. „versus absidem"? Im folgenden soll dieser Frage nachgegangen werden. Dabei hat es sich als nützlich erwiesen, die diesbezüglichen nachkonziliaren Dokumente chronologisch geordnet und im Wortlaut – wenn auch in Auszügen – in deutscher Übersetzung und im Originaltext zusammenzustellen.

Zunächst lohnt sich jedoch ein Blick auf die Konzilstexte selbst. Welche Bestimmungen enthält die Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium" (SC) im Hinblick auf die Zelebrationsrichtung? „Von der Wendung der Altäre zum Volk hin ist im Konzilstext nicht die Rede …"[1] Immer wieder berufen sich Verfechter einer Zelebrationsrichtung „versus absidem" auf SC 33 und Befürworter einer Zelebration „versus populum" auf SC 128.

Zweites Vatikanisches Konzil: Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium", 4.12.1963:[2]

33: „Überdies werden die Gebete, die der Priester, in der Rolle Christi an der Spitze der Gemeinde stehend, an Gott richtet, im

[1] J. Ratzinger: Geleitwort, in: U. M. Lang: Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung, Freiburg [4]2006 [[1]2003], 7 und vgl. dazu auch: C. Schönborn: Altarstreit, in: Thema Kirche, Nummer 8, Wien 2006, 2.

[2] Zweites Vatikanisches Konzil: Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium", 4.12.1963, Artikel 33 und 128, in: LThK[2], Zweites Vatikanum I, 1966, 38, 104 und 106, Auszug (Übersetzung: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I (hrsg. v. H. Rennings u. M. Klöckener), 2. Aufl., Kevelaer 2002, ## 33 und 128).

Namen des ganzen heiligen Volkes und aller Umstehenden gesprochen."[3]

Ad 33: Da dieser Artikel der Liturgiekonstitution recht allgemein gehalten ist, ist es möglich, darin einen Hinweis auf eine „celebratio versus orientem" zu sehen. Jedoch muß an dieser Stelle ausdrücklich festgehalten werden, daß der Text aufgrund eben dieser Unbestimmtheit auch anders interpretiert werden kann.

128: „Die Canones und kirchlichen Statuten, die sich auf die Gestaltung der äußeren zur Liturgie gehörigen Dinge beziehen, sind zugleich mit den liturgischen Büchern im Sinne von Art. 25 unverzüglich zu revidieren. Das gilt besonders von den Bestimmungen über würdigen und zweckentsprechenden Bau der Gotteshäuser, Gestalt und Errichtung der Altäre, edle Form des eucharistischen Tabernakels, seinen Ort und seine Sicherheit, richtige und würdige Anlage des Baptisteriums, schließlich von den Bestimmungen über die rechte Art der heiligen Bilder, des Schmuckes und der Ausstattung der Kultgebäude. Bestimmungen, die der erneuerten Liturgie weniger zu entsprechen scheinen, mögen abgeändert oder abgeschafft werden; solche aber, die sie fördern, sollen beibehalten oder neueingeführt werden."[4]

Ad 128: In diesem Artikel der Konzilskonstitution sehen manche Autoren eine Rechtfertigung für eine Zelebration „versus populum", die jedoch mit keinem Satz (weder in diesem Abschnitt noch im übrigen Text der Konstitution) erwähnt wird.[5] Weiters ist es bemerkenswert, daß allen drei Schemata der künftigen Liturgiekonstitution (vom 10.08.1961 [I], vom 15.11.1961 [II] und vom 11.-13.01.1962 [III]) sogenannte „Declarationes" (Erläuterungen) beigefügt waren, die von einem mittig stehenden sowie umschreitbaren Altar sprechen und eine Zelebration „versus populum" erlauben sollten.[6] Diese Schemata (samt Declarationes) wurden von der Commissio de sacra Liturgia unter dem Vorsitz von Kardinal Gaetano Cicognani erarbeitet. Nach dem Tod von Kardinal Cicognani (+ 5.02.1962) folgte diesem der spanische Kardinal Arcadio Maria Larraona nach. Das dritte Schema wurde von der Zentralkommission nach einigen Korrekturen und unter Streichung der Declarationes approbiert. Bei diesem (neuen, vierten) Schema handelt es sich um die Konzils-Vorlage, die vom Papst am 13.07.1962 zur Diskussion auf dem Konzil freigegeben und an die Konzilsväter versandt wurde.[7] Die meisten der 2151 Konzilsväter (in der Vorbereitungskommission waren zuletzt 23 Mitglieder und 36 Konsultatoren), die über das – mit noch weiteren Änderungen versehene „vierte" – Schema am 4. Dezember 1963 öffentlich abgestimmt haben, kannten die vorangegangenen Schemata (I-III) und die Declarationes zum überwiegenden Teil nicht. Im Gegensatz zur sogenannten „Konzils-Vorlage" (Schema) sind die „Schemata" I-III samt Declarationes (z. T. bis heute[8]) nicht veröffentlicht worden.[9] Ausschließlich die am 4. Dezember 1963 feierlich promulgierte Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium" ist verbindlich und spiegelt somit den „Geist des Konzils" wider.

Sacra Congregatio Rituum: Instructio ad exsecutionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam „Inter Oecumenici", vom 26. September 1964:[10]

Im Kapitel über die Neuerrichtung von Kirchen und Altären heißt es:

„Der Hochaltar soll von der Rückwand getrennt errichtet werden, so daß man leicht um ihn herumgehen kann und eine Zelebration zum Volk hin gewandt möglich ist. Er soll so in den heiligen Raum hineingestellt sein, daß er wirklich die Mitte ist, der sich von selbst die Aufmerksamkeit der ganzen Gemeinde zuwendet."[11]

Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Dubia, ad n.91 [der Instructio „Inter Oecumenici" vom 26. September 1964], 1965:[12]

Auf die vorgelegte Frage, ob es erlaubt ist, einen tragbaren Altar fest vor dem Hochaltar zu errichten zur Feier der Messe zum Volk hin, wird geantwortet:

„An sich ist es erlaubt, es wird aber nicht dazu geraten. Denn die Gläubigen nehmen an der nach der Norm der neuen Ordnung gefeierten Messe vorzüglich teil, auch wenn der Altar so aufgestellt ist, daß der Zelebrant dem Volk den Rücken zuwendet. Denn der ganze Wortgottesdienst wird am Priestersitz oder am Ambo zum Volk hin gefeiert."[13]

---

[3] „Immo, preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi praeest, ad Deum directae, nomine totius plebis sanctae et omnium circumstantium dicuntur."

[4] „Canones et statuta ecclesiastica, quae rerum externarum ad sacrum cultum pertinentium apparatum spectant, praesertim quoad aedium sacrarum dignam et aptam constructionem, altarium formam et aedificationem, tabernaculi eucharistici nobilitatem, dispositionem et securitatem, baptisterii convenientiam et honorem, necnon congruentem sacrarum imaginum, decorationis et ornatus rationem, una cum libris liturgicis ad normam art. 25 quam primum recognoscantur: quae liturgiae instauratae minus congruere videntur, emendentur aut aboleantur; quae vero ipsi favent, retineantur vel introducantur."

[5] Vgl. J. A. Jungmann: Der neue Altar, in: Der Seelsorger, 37. Jahrgang, Innsbruck 1967, 375.

[6] Pontifica Commissio de sacra Liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II, Constitutio de sacra Liturgia fovenda atque instauranda. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 10 augusti 1961 [= „Schema I"; maschinenschriftlich], 248-249; Pontifica Commissio de sacra Liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II, Constitutio de sacra Liturgia. Schema transmissum Sodalibus die 15 novembris 1961 [= „Schema II"; maschinenschriftlich], 94-95; Pontifica Commissio de sacra Liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II, Constitutio de sacra Liturgia. Textus approbatus in Sessione Plenaria diebus 11-13 ianuarii 1962 [= „Schema III"; maschinenschriftlich], 77-78. Der Verfasser dieses Artikels dankt Universitätsprofessor Dr. Rudolf Pacik für die rasche Übermittlung der Texte der Vorbereitungskommission.

[7] Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, Series prima, Typis Pol. Vaticanis 1962, 155-201.

[8] Das Schema III erschien einige Jahre nach Konzilsende in: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, Series II (Praeparatoria), Vol. III: Acta Commissionum et Secretariatuum praeparatoriorum Concilii Oecumenici Vaticani II, Pars II, Typis Pol. Vaticanis 1969, 9-68.

[9] Vgl. R. Kaczynski: Sacrosanctum Concilium, in: P. Hünermann und B. J. Hilberath (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band II [SC, IM, LG], Freiburg 2004, 44-52.

[10] Sacra Congregatio Rituum: Instructio ad exsecutionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam „Inter Oecumenici", vom 26. September 1964, Nummer 91, in: AAS 56, 1964, 877-900, Auszug (Übersetzung: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I (hrsg. v. H. Rennings u. M. Klöckener), 2. Auf., Kevelaer 2002, # 289).

[11] „Praestat ut altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit; in sacra autem aede eum occupet locum, ut revera centrum sit quo totius congregationis fidelium attentio sponte convertatur."

[12] Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Dubia, ad n.91 [der Instructio „Inter Oecumenici" vom 26. September 1964], in: Notitiae 1, 1965, 251, Auszug (Übersetzung: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I (hrsg. v. H. Rennings u. M. Klöckener), 2. Auf., Kevelaer 2002, # 289, Anmerkung cc).

[13] „Per se licet, sed non consulitur. Nam Missa ad normam novi Ordinis celebrata, optime participatur a fidelibus etiam si altare ita exstruitur ut celebrans terga ad populum vertat. Tota enim liturgia verbi celebratur versus populum, ad sedem vel ad ambonem."

Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Epistola ad Praesides Coetuum Episcoporum, v. 30.6.1965:[14]

„Wir möchten jedenfalls betonen, daß es nicht unbedingt notwendig ist für eine fruchtbare pastorale Tätigkeit, die ganze Messe versus populum zu feiern. Der ganze Wortgottesdienst, in dem sich in breiterer Form die aktive Teilnahme des Volkes mittels des Dialoges und des Gesanges verwirklicht, wird bereits zur Gemeinde hin gefeiert und ist heute durch den Gebrauch der Volkssprache viel verständlicher geworden.“[15]

Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Epistola ad Praesides Coetuum Episcoporum v. 25.1.1966:[16]

„Erstens ist die Wendung des Altares zum Volk hin für eine lebendige Teilnahme an der Liturgie nicht unentbehrlich: Der gesamte Wortgottesdienst der Messe wird am Priestersitz oder am Ambo, also im Gegenüber zur Gemeinde gefeiert. Was den eucharistischen Teil betrifft, so ermöglichen nunmehr allgemein gewordene Lautsprecheranlagen die Teilnahme zur Genüge. Zweitens ist auf die Architektur und künstlerische Ausstattung zu achten, die in vielen Ländern auch von strengen bürgerlichen Gesetzen geschützt werden.“[17]

Sacra Congregatio Rituum: Instructio de cultu Mysterii Eucharistici über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie, vom 25.5.1967:[18]

„Vor allem muß der Hauptaltar so angeordnet und gestaltet sein, daß er stets als ein Zeichen Christi erscheint, als der Ort, an dem die Heilsmysterien gefeiert werden, und gleichsam als die Ehrfurcht gebietende Mitte der versammelten Gemeinde. Man hüte sich davor, bei der Anpassung der Kirchen Kunstschätze achtlos zu beseitigen.“[19]

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica, Vatikanstadt, [vom 26.3.] 1970:[20]

Bei der Überarbeitung des „Ritus servandus in celebratione Missae“ und auch im Ordo Missae von 1965 und 1967 wird der Zelebrant nach wie vor angewiesen, sich der Gemeinde zuzuwenden, wenn er sie, wie etwa beim liturgischen Gruß, unmittelbar anspricht. Daran hält auch der Novus Ordo (1970) innerhalb der Eucharistiefeier im engeren Sinn fest. Dies geht daraus hervor, daß bei dem Orate fratres (Betet Brüder und Schwestern), dem Pax Domini (Der Friede des Herrn), dem Ecce, Agnus Dei (Seht, das Lamm Gottes) und dem Ritus conclusionis (Entlassung) jeweils angeführt wird, daß der Priester sich hierfür dem Volk zuwendet:

a) Ordo Missae cum populo, 391, Nr. 25: „versus ad populum“ („der Gemeinde zugewandt“)

b) Ordo Missae cum populo, 473, Nr. 128: „ad populum conversus“ („der Gemeinde zugewandt“)

c) Ordo Missae cum populo, 474, Nr. 133: „ad populum versus“ („zur Gemeinde gewandt“)

d) Ordo Missae cum populo, 475, Nr. 142: „versus ad populum“ („zur Gemeinde gewandt“).

Diese Bestimmungen implizieren, daß der Priester vorher nicht dem Volk zugewandt ist. Vor der Priesterkommunion heißt es:

Ordo Missae cum populo, 474, Nr. 134: „ad altare versus“ („zum Altar gewandt“)

Dies wäre bei einer Zelebration versus populum ohnehin der Fall.

Dasselbe gilt für die entsprechenden Bestimmungen der Institutio Generalis Missalis Romani (Allgemeinen Einführung in das Meßbuch):

107: „Der Priester kehrt zur Mitte zurück, wendet sich zur Gemeinde, breitet die Hände aus und lädt zum Gebet ein mit den Worten: ‚Betet, Brüder’.“[21]

115: „Hat der Priester das Gebet beendet, macht er eine Kniebeuge, nimmt die Hostie, hält sie etwas über die Schale empor und spricht zur Gemeinde gewandt: ‚Seht das Lamm Gottes.’“[22]

116: „Zum Altar gewandt, betet er still: ‚Der Leib Christi’ und empfängt ehrfürchtig den Leib Christi.“[23]

122: Der Priester spricht beim Sitz oder beim Altar stehend und zur Gemeinde gewandt: ‚Lasset uns beten’;“[24]

198: „Dann nimmt der Hauptzelebrant die Hostie, hält sie ein wenig über der Patene empor und spricht zur Gemeinde gewendet: ‚Seht das Lamm Gottes’.“[25]

199: „Dann spricht der Hauptzelebrant, zum Altar gewandt, leise: ‚Der Leib Christi schenke mir das ewige Leben’, und empfängt ehrfürchtig den Leib des Herrn. In gleicher Weise kommunizieren auch die Konzelebranten.“[26]

---

[14] Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Epistola ad Praesides Coetuum Episcoporum, vom 30.6.1965, Prot. Nr. 3074/65, 6, in: Notitiae 1, 1965, 257-264, Auszug (Übersetzung: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I (hrsg. v. H. Rennings u. M. Klöckener), 2. Aufl., Kevelaer 2002, # 414).

[15] „De toute façon, nous tenons à souligner que la célébration de toute la messe vers le peuple n’est pas absolument indispensable à une action pastorale efficace. Toute la liturgie de la Parole, dans laquelle se réalise amplement la participation active des fidèles, au moyen du dialogue et du chant, se déroule déjà vers le peuple, et elle est aujourd’hui d’autant plus intelligible qu’elle fait usage de la langue même du peuple.“

[16] Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Epistola ad Praesides Coetuum Episcoporum vom 25.1.1966, 6, in: Notitiae 2, 1966, 157-161, Auszug (Übersetzung: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I (hrsg. v. H. Rennings u. M. Klöckener), 2. Aufl., Kevelaer 2002, # 578).

[17] „D’abord, pour une liturgie vivante et participée, il n’est pas nécessaire que l’autel soit face au peuple. Toute la liturgie de la Parole, dans la Messe, se célèbre au siège ou à l’ambon, et donc face au peuple; pour la liturgie eucharistique, les installations de microphones, désormais, courantes, aident suffisamment à la participation. De plus, il faut tenir compte de la situation architecturale et artistique, laquelle, en bien des pays, est d’ailleurs protégée par de sévères lois civiles.“

[18] Sacra Congregatio Rituum: Instructio de cultu Mysterii Eucharistici über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie, vom 25.5.1967, 24, in: Notitiae 3, 1967, 225-260, Auszug (Übersetzung: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I (hrsg. v. H. Rennings u. M. Klöckener), 2. Aufl., Kevelaer 2002, # 922).

[19] „Imprimis altare maximum ita oportet collocari et exstrui, ut semper appareat signum ipsius Christi, locus in quo salutaria mysteria perficiuntur et congregationis fidelium veluti centrum, cui maxima debetur reverentia. Cavendum est ne thesauri artis sacrae in aptandis ecclesiis dilapidentur.“

[20] Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica, Vatikanstadt, [vom 26.3.] 1970, Auszug (Übersetzung: Die Feier der hl. Messe. Meßbuch, Freiburg 1975).

[21] „Ad medium altaris deinde reversus, stans ad populum conversus, extendens et iungens manus, populum ad orandum invitat, dicens: ‘Orate fratres, etc.’“

[22] „Oratione finita, sacerdos genuflectit, accipit hostiam, eamque aliquantulum elevatam super patenam tenens, versus ad populum, dicit: ‘Ecce Agnus Dei,’“

[23] „Postea, stans ad altare conversus, sacerdos secreto dicit: ‘Corpus Christi custodiat me in vitam aeternam,’“

[24] „Postea, stans ad sedem vel ad altare, sacerdos versus ad populum, dicit: ‘Oremus’“

[25] „Deinde celebrans principalis accipit hostiam, eamque aliquantulum elevatam super patenam tenens, versus ad populum dicit: ‘Ecce Agnus Dei,’“

[26] „Deinde celebrans principalis, ad altare conversus, secreto dicit: ‘Corpus Christi custodiat me in vitam aeternam,’ et Corpus Christi reverenter sumit. Similiter faciunt concelebrantes.“

262: „Für gewöhnlich soll eine Kirche einen feststehenden, geweihten Altar haben, der frei steht, damit man ihn ohne Schwierigkeiten umschreiten und an ihm, der Gemeinde zugewandt, die Messe feiern kann. Er soll so aufgestellt sein, daß er wirklich den Mittelpunkt des Raumes bildet, dem sich die Aufmerksamkeit der ganzen Gemeinde von selbst zuwendet.“[27]

Ad # 262: Die Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino stellt in Anfragebeantwortungen in den Jahren 1984 und 1986 (siehe unten) dazu folgendes klar: Es wird 1984 seitens der Kongregation auf die Epistola ad Praesides Coetuum Episcoporum vom 25.1.1966 (siehe oben) verwiesen und betont, daß diese Bestimmung (# 262 AEM) in erster Linie und ihrem Wesen nach für neu zu errichtende Altäre gilt. 1986 stellt die Kongregation klar, daß über die Stellung des Zelebranten am Altar, ob davor oder dahinter, nichts vorgeschrieben, also beides erlaubt und möglich ist und daß der Priester die Zelebrationsrichtung selbst bestimmen kann (siehe unten).

Sacra Congregatio pro Cultu Divino: Instructio tertia ad constitutionem de Sacra Liturgia recte exsequendam. Dritte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie, vom 5.9.1970:[28]

„Bei der Durchführung der Liturgiereform sollen die Bischöfe besonders für eine dauerhafte und würdige Gestaltung des Kirchenraumes, vor allem des Altarraumes, Sorge tragen. Dabei sind die Normen der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch [vgl. nn. 253-280] und der Instruktion ‚Eucharisticum Mysterium’ [vgl. nn. 52-57] zu beachten.

Hier und da drohen Provisorien, die vor einigen Jahren geschaffen wurden, zu einem Dauerzustand zu werden. Gewisse Dispositionen, die bereits vom ‘Consilium’ mißbilligt wurden, bestehen immer noch, obschon sie dem Sinn der Liturgie, gutem Geschmack und einer würdigen Feier widersprechen.

Durch die Diözesankommissionen für Liturgie und sakrale Kunst und, falls nötig, nach Beratung mit Experten und mit den zuständigen staatlichen Stellen sollen neue Entwürfe genau untersucht und die provisorischen Lösungen überprüft werden, damit in allen Kirchen eine definitive Ordnung erreicht wird, welche eventuell vorhandene alte Monumente bewahrt und soweit als möglich den neuen Erfordernissen anpaßt.“[29]

[27] „Altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit. Eum autem occupet locum, ut revera centrum sit ad quod totius congregationis fidelium attentio sponte convertatur.“

[28] Sacra Congregatio pro Cultu Divino: Instructio tertia ad constitutionem de Sacra Liturgia recte exsequendam. Dritte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie, vom 5.9.1970, 10, in: Notitiae 7, 1971, 9-26, Auszug (Übersetzung: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I (hrsg. v. H. Rennings u. M. Klöckener), 2. Auflage, Kevelaer 2002, # 2183).

[29] „In exsequenda instaurata Liturgia, maxime curent Episcopi de stabili et digna loci sacri, praesertim prebyterii, dispositione, iuxta normas Institutione generali Missalis romani [cf. nn. 253-280] et Instructione Eucharisticum mysterium [cf. nn. 52-57] significatas.
Dispositiones, his proximis annis ad tempus inductae, eo interdum tendunt, ut stablilem formam induant. Quarum nonnullae, quas Consilium improbavit, adhuc permanent, etsi sensui liturgico, elegantiae et ipsarum sacrarum celebrationum facilitati et dignitati repugnant.
Commissionibus dioecesanis pro Liturgia et Arte sacra elaborantibus, necnon, si necesse est, viris peritis et publicae rei Auctoritatibus consultis, novorum operum delineata exemplaria atque temporariae dispositiones recognoscantur, ita ut in omnibus ecclesiis stabilis dispositio obtineatur, quae vetera monumenta, si forte adsint, conservet et, quantum fieri potest, novis necessitatibus congruat.“

Congregatio pro Cultu Divino, Anfragebeantwortung v. 19.2.1972:[30]

„In nicht wenigen Kirchen wurde im Zuge der Durchführung der Liturgiereform vor dem alten Altar ein neuer Altar aufgebaut, um die Liturgie dem Volk zugewandt zelebrieren zu können. Dies wird seither weiter praktiziert, indem also der Altar im Presbyterium verdoppelt wird, obwohl die Dritte Instruktion zur Liturgiereform (Acta Apost. Sedis, 1970, p. 692 seqq.) ausdrücklich festgelegt hat, daß darauf hinzuwirken sei, daß in allen Kirchen eine endgültige Regelung erreicht wird’. Daher wird hiermit angefragt:[31]

1. Darf die Verdopplung der Altäre in ein und demselben Presbyterium, d. h. ein älterer Altar, an dem mit dem Rücken zum Volk zelebriert wird, und ein zweiter, an dem dem Volk zugewandt zelebriert wird, zu einem Dauerzustand werden?“[32]

Antwort der Gottesdienstkongregation: „Zu 1.: Nein (Die provisorischen Maßnahmen dürfen nicht zu einer Dauereinrichtung werden.)“[33]

„2. Ist es so, daß es in jedwedem Presbyterium nur einen Altar geben darf, sei es nun einer für die Zelebration mit dem Rücken zum Volk oder ihm zugewandt?“[34]

Antwort der Gottesdienstkongregation: „Zu 2.: Ja (Die provisorischen Altäre sind aufgrund der im Brief erwähnten Regelung zu entfernen.)“[35]

„3. Müssen nach der Verabschiedung der Dritten Instruktion nun die provisorischen Altäre entfernt werden?“[36]

Antwort der Gottesdienstkongregation: „Zu 3.: Ja (Es darf nur einen einzigen Altar geben.)“[37]

„4. Kann es toleriert werden, daß auch nach Verabschiedung der Dritten Instruktion noch neue provisorische Altäre vor den alten errichtet werden?“[38]

[30] Congregatio pro Cultu Divino, Anfragebeantwortung vom 19.2.1972, Prot. 168/72, (Dubium und Anfragebeantwortung) in: R. Amerio: Colloqui di San Silvestro con Francesco Chiesa, Lugano 1974, 257-259, Auszug (private Übersetzung). Die Beantwortung dieser Anfrage wurde von dem Präfekten, Arturo Kardinal Tabera, und von dem Sekretär der Kongregation, Titular-Erzbischof Annibale Bugnini, in italienischer Sprache vorgenommen. Das Dubium wurde in lateinischer Sprache verfaßt. Zwecks Übersichtlichkeit wird immer zuerst die Frage (aus dem Dubium) und anschließend die Antwort der Gottesdienstkongregation abgedruckt (vgl. dazu auch: Liturgia – notiziario quindicinale Centro Azione Liturgica, 183, Roma [30 ottobre] 1974, 928-929). Um den Text des Dubiums von jenem der Anfragebeantwortung unterscheiden zu können, wird vor jeder Antwort darauf hingewiesen, daß es sich dabei um die Antwort der Gottesdienstkongregation handelt.

[31] „Haud perpaucis in ecclesiis, cum sacrorum rituum reformatio ad effectum duceretur, ante altare vetus novum altare extructum est, unde sacrum ad populum versus celebraretur. Quod adhuc a quibusdam fieri pergit, qui altaria geminant, quamvis Instructio tertia, n. 11 (Acta Apost. Sedis, 1970, p. 692 seqq.) expresse statuerit id agendum, ‘ut in omnibus ecclesiis stabilis dispositio obtineatur’. Quaeritur ergo:“

[32] „Primum. Utrum geminatum altare in uno eodemque presbyterio, quorum alterum, quod antiquum est, terga, alterum, quod novum, faciem celebrantis populo exhibeat, in dispositionem stabilem transire queat.“

[33] Antwort der Gottesdienstkongregation: „Al primo: No (la sistemazione provvisoria non può diventar stabile.)“

[34] „Secundum. Utrum in unoquoque presbyterio unum tantum altare, sive faciale sive tergale, ad litandum praesto esse debeat.“

[35] Antwort der Gottesdienstkongregation: „Al secondo: Sì, (gli altari provvisori devono essere assolutamente tolti secondo le direttive esposte nella lettera.)“

[36] „Tertium. Utrum post prolatam Instructionem tertiam altaria temporaria prorsus tollenda sint.“

[37] Antwort der Gottesdienstkongregation: „Al terzo: Sì (deve esserci un unico altare.)“

[38] „Quartum. Utrum tolerari possit, ut post prolatam Instructionem tertiam nova temporaria altaria ante vetera altaria exstruantur.“

Antwort der Gottesdienstkongregation: „Zu 4.: Nein (die Neuerrichtung von Zweitaltären kann nicht geduldet werden), außer es handelt sich um eine erste provisorische Anordnung.“[39]

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica altera, Vatikanstadt [vom 27.3.] 1975:[40]

Auch in der zweiten Auflage des erneuerten Missale Romanum, die von Papst Paul VI. 1975 approbiert wurde, sind die (oben schon zitierten) Rubriken unverändert enthalten, die den Zelebranten anweisen, sich während der Eucharistiefeier im engeren Sinn an den dafür vorgesehenen Stellen der Gemeinde zuzuwenden. Dies geht daraus hervor, daß bei dem Orate fratres (Betet Brüder und Schwestern), dem Pax Domini (Der Friede des Herrn), dem Ecce, Agnus Dei (Seht, das Lamm Gottes) und dem Ritus conclusionis (Entlassung) jeweils angeführt wird, daß der Priester sich hierfür dem Volk zuwendet. Diese Bestimmungen implizieren, daß der Priester vorher nicht dem Volk zugewandt ist. Dasselbe gilt für die entsprechenden Bestimmungen der Institutio Generalis (Allgemeinen Einführung in das Meßbuch). Da alle oben zitierten Stellen mit jener der Editio typica altera (2. Auflage) ident sind, wird auf eine nochmalige Darstellung verzichtet.

Congregatio pro Cultu Divino, Anfragebeantwortung v. 22.12.1984:[41]

„Zu Norm n. 262 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch, derzufolge der Hauptaltar errichtet werden muß ‚von der Wand getrennt, sodaß er leicht umschritten werden und die Zelebration zum Volk hin auf ihm vollzogen werden kann. Er nehme daher einen solchen Platz ein, daß er wahrhaft das Zentrum sei, auf das sich die Aufmerksamkeit der gesamten Versammlung der Gläubigen wie von selbst richtet’. Selbstverständlich wird die diesbezügliche Norm in erster Linie und ihrem Wesen nach für Altäre aufgestellt, die ‚zu errichten’ sind. Für bereits bestehende Altäre bleibt gültig, was zu dieser Sache in dem Brief ‚Zur Ausführung der Konzilskonstitution über die heilige Liturgie’ vom 25. Jänner 1966, n. 6, gesagt wurde: ‚Es ist auf die Architektur und künstlerische Ausstattung zu achten, die in vielen Ländern auch von strengen bürgerlichen Gesetzen geschützt werden. … Altäre, die vor dem Hochaltar für die Feier zum Volk hin provisorisch errichtet worden sind, sollten nach und nach durch würdige, feste Stätten für das heilige Opfer ersetzt werden.’ Konkrete Normen in dieser Sache festzulegen und ein praktisches Urteil über Aufstellung und Weihe des Hauptaltares in den einzelnen Kirchen fallen in die Kompetenz des Ortsordinarius, der sich günstigerweise zuvor mit der Diözesankommission für Liturgie und sakrale Kunst darüber beraten hat. Dem allen ist in gleicher Weise Folge zu leisten.“[42]

[39] Antwort der Gottesdienstkongregation: „Al quarto: No (non si può tollerare) tranne che si tratti di una prima sistemazione provvisoria.“

[40] Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica altera, Vatikanstadt [vom 27.3.] 1975 (Übersetzung: Die Feier der hl. Messe. Meßbuch, 2. Aufl., Freiburg 1988).

[41] Congregatio pro Cultu Divino, Anfragebeantwortung vom 22.12.1984, Prot. 1929/84, Auszug (private Übersetzung). Die Beantwortung dieser Anfrage wurde vom Sekretär der Kongregation, Titular-Erzbischof Vergilius Noè, in lateinischer Sprache vorgenommen.

[42] „Ad normam n. 262 Institutionis generalis Missalis Romani, altare maius exstrui debet „a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus

Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, Anfragebeantwortung vom 3.5.1986:[43]

Auf die vorgelegte Frage, ob die Zelebration versus populum (rechtlich) verbindlich ist, wird wie folgt geantwortet:

„Die Allgemeine Einführung in das Meßbuch sagt in Nr. 262: ‚Für gewöhnlich soll eine Kirche einen feststehenden, geweihten Altar haben, der frei steht, damit man ihn ohne Schwierigkeiten umschreiten und an ihm, der Gemeinde zugewandt, die Messe feiern kann’. Über die Stellung des Zelebranten am Altar, ob davor oder dahinter, ist hingegen nichts vorgeschrieben, beides ist erlaubt und möglich. Die Tatsache, daß in einer Kirche zwei Altäre, einer vor dem anderen, stehen, entspricht sicher nicht dem Geist der Liturgie; wegen der architektonischen Gegebenheiten und des künstlerischen Wertes des alten Altares war oftmals keine andere Lösung möglich, wenn man einen Volksaltar haben wollte.

Zu diesem Fall sagt das Zeremoniale für die Bischöfe in Nr. 48 folgendes: ‚Wenn aber ein altehrwürdiger Altar so errichtet ist, daß die Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst erschwert ist, und eine Umstellung dieses Altares ohne Beeinträchtigung seines künstlerischen Wertes nicht möglich ist, soll ein anderer … feststehender Altar errichtet werden; nur an ihm soll Gottesdienst gefeiert werden.’ Demnach ist es also nicht erlaubt, am hinteren Altar zu zelebrieren, wenn ein anderer Altar davor steht. In manchen Kirchen wird der Volksaltar zu bestimmten Funktionen zur Seite gestellt und am alten Hauptaltar zelebriert.

Der Zelebrant kann also im Prinzip die Zelebrationsrichtung selbst bestimmen, wenn der Altar frei steht. Manchmal ist es allerdings unmöglich, anders zu zelebrieren, als die Bauweise des Altares es erlaubt.“

Congregatio pro Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, „Editoriale: Pregare ad orientem versus“, 1993:[44]

„3. Die Anlage des Altares versus populum ist sicher etwas, das von den gegenwärtigen liturgischen Bestimmungen gewünscht ist. Jedoch handelt es sich dabei nicht um einen absoluten Wert, der über allen anderen steht. Man muß jene Fälle berücksichtigen, wo das Presbyterium eine Ausrichtung des Altars zum Volk hin nicht zuläßt, oder wo der vorhandene Altar in seiner Gestaltung nicht bewahrt werden kann, wenn ein zum Volk hin gewandter Altar als Hauptaltar hervorgehoben werden soll. In diesen Fällen entspricht es dem Wesen der Liturgie besser, am vorhandenen Altar mit dem Rücken zum Volk zu zelebrieren, als

populum peragi possit. Eum tamen occupet locum, ut revera centrum sit ad quod totius congregationis fidelium attentio sponte convertatur“. Attamen norma huiusmodi primo et per se statuitur pro altaribus „exstruendis“. Pro altaribus iam exstantibus validum manet quod ad rem dicebatur in Epistula „Consilii ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia“ diei 25 ianuarii 1966, n. 6: „Il faut tenir compte de la situation architecturale et artistique, laquelle, en bien des pays, est d’ailleurs protégée par des sévères lois civiles … D’autre part, les autels provisoires, construits en avant de l’autel majeur en vue de la célébration face au peuple, devraient disparaître pour laisser place à une organisation fixe convenable du sanctuaire“. Normae de re statuendae atque iudicium practicum de collocatione et ordinatione altaris maioris in quadam ecclesia sunt de competentia Ordinarii loci, opportune habito consilio cum Commissione dioecesana de liturgia et arte sacra. Omni quo par est obsequio.“

[43] Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, Anfragebeantwortung vom 3.5.1986, Prot. 313/86, Auszug. Die Beantwortung dieser Anfrage wurde vom Präfekten der Kongregation, Augustinus Kardinal Mayer, in deutscher Sprache vorgenommen.

[44] Congregatio pro Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, „Editoriale: Pregare ad orientem versus“, in: Notitiae 29, 1993, 245-249, Auszug (private Übersetzung).

zwei Altäre im selben Presbyterium zu erhalten. Das Prinzip, daß es nur einen einzigen Altar geben sollte, ist theologisch wichtiger als die Praxis, zum Volk hin zu zelebrieren.
4. Es ist notwendig, klar zu erklären, daß der Ausdruck ‚zum Volk hin gekehrt zelebrieren' keine theologische Bedeutung hat, sondern nur eine topographische Beschreibung ist. Jede Eucharistiefeier wird begangen ‚zum Lob und Ruhm seines Namens und zum Segen für uns und seine ganze heilige Kirche'. Denn im theologischen Sinn richtet sich die Messe immer an Gott und an das Volk. In der Gestalt der Feier muß man darauf achten, Theologie und Topographie nicht zu verwechseln, besonders wenn der Priester am Altar ist. Nur während der Dialoge am Altar spricht der Priester zum Volk. Alles andere ist Gebet zum Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Diese Theologie muß sichtbar sein.''[45]

Exkurs: Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus: Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali 'Il Padre incomprensibile', vom 6.1.1996:[46]

Die liturgische Überlieferung und die gegenwärtige Praxis der meisten unierten Ostkirchen[47] kennen eine gemeinsame Gebetsrichtung von Priester und Gemeinde zumindest bei der Anaphora. Daß bei einigen unierten Ostkirchen, vor allem in der Diaspora, tatsächlich die Zelebration „versus populum" praktiziert wird, geht auf den nachkonziliaren römisch-katholischen Einfluß zurück. Die zuständige römische Kongregation hat in der Instruktion „Il Padre incomprensibile" vom 6. Jänner 1996 eindrücklich darauf hingewiesen, daß die Feier der Liturgie versus orientem in den mit Rom unierten orientalischen Kirchen zu bewahren ist:

„Es ist nicht, wie oft behauptet wird, eine Frage des Vorstehens der Zelebration mit dem Rücken zum Volk, sondern eher ein Anführen der Menschen in der Pilgerschaft hin zum Königtum, welches im Gebet bis zur Wiederkunft des Herrn erfleht wird.
Diese Praxis, die in nicht wenigen katholischen Ostkirchen durch einen neueren Einfluß der lateinischen Kirche gefährdet ist, hat daher einen tiefgehenden Wert und ist als wahrhaft übereinstimmend mit der östlichen liturgischen Spiritualität zu bewahren.''[48]

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Editio typica tertia, Vatikanstadt [vom 20.4.] 2002:[49]

Bereits im Frühjahr 2000 ist zu Studienzwecken die Institutio Generalis Missalis Romani (die Allgemeine Einführung in das Meßbuch) zur dritten Auflage des erneuerten Missale Romanum – selbständig – veröffentlicht worden.[50] Da der Text in den unten zitierten Paragraphen bis auf ganz wenige und bedeutungslose Ausnahmen mit jenem der Ausgabe des Meßbuches aus dem Jahr 2002 ident ist, wird auf eine gesonderte Darstellung verzichtet.

Auch in der dritten Auflage des erneuerten Missale Romanum, die von Papst Johannes Paul II. am 10. April 2000 approbiert wurde und im Frühjahr 2002 erschienen ist, sind die (oben schon zitierten) Rubriken unverändert enthalten, die den Zelebranten anweisen, sich während der Eucharistiefeier im engeren Sinn an den dafür vorgesehenen Stellen der Gemeinde zuzuwenden. Dies geht daraus hervor, daß bei dem Orate fratres (Betet Brüder und Schwestern), dem Pax Domini (Der Friede des Herrn), dem Ecce, Agnus Dei (Seht, das Lamm Gottes) und dem Ritus conclusionis (Entlassung) jeweils angeführt wird, daß der Priester sich hierfür dem Volk zuwendet:

a) Ordo Missae, 515, Nr. 29: „versus ad populum" („der Gemeinde zugewandt")
b) Ordo Missae, 600, Nr. 127: „ad populum conversus" („der Gemeinde zugewandt")
c) Ordo Missae, 601, Nr.132: „ad populum versus" („zur Gemeinde gewandt")
d) Ordo Missae, 603, Nr. 141: „versus ad populum" („zur Gemeinde gewandt")

Diese Bestimmungen implizieren, daß der Priester vorher nicht dem Volk zugewandt ist. Vor der Priesterkommunion heißt es:

---

[45] „3. La collocazione dell'altare 'versus populum' è certo qualcosa di desiderato dalla attuale legislazione liturgica. Non è tuttavia un valore assoluto sopra ogni altro. Occorre tener conto dei casi nei quali il presbiterio non ammette una sistemazione dell'altare orientato verso il popolo, o non sia possibile conservare l'altare precedente con la sua ornamentazione in una situazione tale che permetta far risaltare come principale un altro altare rivolto al popolo. È più fedele al senso liturgico, in questi casi, celebrare all'altare esistente con le spalle rivolte al popolo che mantenere due altari nel medesimo presbiterio. Il principio dell'unicità dell'altare è teologicamente più importante, che la prassi di celebrare rivolti al popolo.
4. Conviene spiegare chiaramente che la espressione 'celebrare rivolti al popolo' non ha un senso teologico, ma solo topografico-posizionale. Ogni celebrazione dell'Eucaristia è 'ad laudem et gloriam nominis Dei, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae'. Teologicamente pertanto la Messa è sempre rivolta a Dio e rivolta al popolo. Nella forma di celebrazione occorre stare attenti a non convertire teologia e topografia, soprattutto quando il sacerdote è sull'altare. Solo nei dialoghi dell'altare il sacerdote parla al popolo. Tutto il resto è preghiera al Padre mediante Cristo, nello Spirito Santo. Questa teologia deve poter essere visibile."

[46] Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus: Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali 'Il Padre incomprensibile', vom 6.1.1996, Nr. 107, Auszug (private Übersetzung). Diese Instruktion ist in italienischer, englischer, slowakischer und rumänischer Sprache erschienen. Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/pubblicazioni/rc_con_corient_doc_20030121_indice_pubblicazioni_it.html (Abrufdatum: 23.11.2006).

[47] In diesem Zusammenhang sei auch auf die Vorstellung des Meßbuches anläßlich der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. in die Türkei (28.11.-1.12.2006) hingewiesen, in der der Päpstliche Zeremonienmeister, Titular-Erzbischof Piero Marini, einige Hinweise zur byzantinischen Liturgie der orthodoxen Kirche erteilt.
Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice: Viaggio Apostolico di Sua Santità Benedetto XVI in Turchia (28 Novembre - 1 Dicembre 2006), Presentazione II, 2 in: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2006/documents/ns_lit_doc_20061128_present-turchia_it.html (Abrufdatum: 9.12.2006; private Übersetzung):
„Die Feier der byzantinischen Göttlichen Liturgie ist – wie alle Feiern der Ostkirchen – nach Osten ausgerichtet. Der Priester schaut mit allen Gläubigen nach Osten, woher Christus einmal in seiner Herrlichkeit kommen wird. Der Priester leistet beim Herrn Fürbitte für sein Volk. Er geht seinem Volk voraus – Christus entgegen."
„La celebrazione della Divina Liturgia bizantina, come quella di tutte le Chiese Orientali si svolge verso l'Oriente. Il sacerdote con tutti i fedeli guardano all'Oriente da dove Cristo verrà un giorno nella sua gloria. Il sacerdote intercede presso il Signore per il suo popolo; egli cammina davanti al popolo verso l'incontro con il Signore."

[48] „Non si tratta in questo caso, come spesso viene ripetuto, di presiedere la celebrazione volgendo le spalle al popolo, ma di guidare il popolo nel pellegrinaggio verso il Regno, invocato nella preghiera sino al ritorno del Signore.
Tale prassi, minacciata in non poche Chiese orientali cattoliche per un nuovo, recente influsso latino, ha dunque un valore profondo e va salvaguardata come fortemente coerente con la spiritualità liturgica orientale."

[49] Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Editio typica tertia, Vatikanstadt [vom 20.4.] 2002, Auszug (dt. Ausgabe liegt noch nicht vor; private Übersetzung).

[50] Vgl. Institutio Generalis. Ex editione typica tertia cura et studio Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum excerpta, Vatikanstadt 2000.

Ordo Missae, 601, Nr. 133: „versus ad altare“ („zum Altar gewandt“)

Dies wäre bei einer Zelebration versus populum ohnehin der Fall.

Dasselbe gilt für die entsprechenden Bestimmungen der Institutio Generalis Missalis Romani (Allgemeine Einführung in das Meßbuch; private Übersetzung):

 # 146: „Der Priester kehrt zur Mitte zurück, wendet sich zur Gemeinde, breitet die Arme aus und lädt zum Gebet ein mit den Worten ‚Betet, Brüder’.“[51]

 # 154: „Danach beschließt er die Ankündigung des Friedens, indem er die Arme ausbreitet und wieder faltet, zum Volk gewandt mit den Worten: ‚Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch’.“[52]

 # 157: „Hat der Priester das Gebet beendet, macht er eine Kniebeuge, nimmt eine in derselben Messe konsekrierte Hostie, hält sie etwas über der Patene oder über dem Kelch empor und spricht, zur Gemeinde gewandt: ‚Seht das Lamm Gottes’,“[53]

 # 158: „Zum Altar gewandt, spricht er still ‚Der Leib Christi schenke mir das ewige Leben’ und empfängt ehrfürchtig den Leib Christi.“[54]

 # 165: „Dann spricht der Priester beim Sitz oder beim Altar stehend und zur Gemeinde gewandt mit gefalteten Händen ‚Lasset uns beten’;“[55]

 # 243: „Dann nimmt der Hauptzelebrant eine in derselben Messe konsekrierte Hostie, hält sie ein wenig über der Schale oder über dem Kelch empor und spricht zur Gemeinde gewandt: ‚Seht das Lamm Gottes’.“[56]

 # 244: „Dann spricht der Hauptzelebrant, zum Altar gewandt, leise: ‚Der Leib Christi schenke mir das ewige Leben’ und empfängt ehrfürchtig den Leib des Herrn. In gleicher Weise kommunizieren auch die Konzelebranten.“[57]

In der Allgemeinen Einführung zur dritten Auflage des Meßbuches wird zur Altarfrage (ausführlicher als in den beiden vorangegangenen Auflagen) ausgeführt:

 # 299: „Der Altar möge von der Wand getrennt errichtet werden, sodaß er leicht umschritten und auf ihm die Zelebration zum Volk hin vollzogen werden kann, was sich empfiehlt, wo immer es möglich ist.“[58]

Ad # 299: In verschiedenen Pressemitteilungen wurde diese Bestimmung dahingehend gedeutet, daß dadurch eine celebratio versus absidem ausgeschlossen werde. Die zurückhaltende Formulierung dieser AEM-Nummer (man beachte das zweifache possit – possibile) deutet jedoch darauf hin, daß eine Zelebration versus populum nicht erzwungen werden soll, vielmehr sollen beide Formen der Zelebration (also versus absidem und versus populum) an einem Altar ermöglicht werden. Jedenfalls bezieht sich die Beifügung „was sich empfiehlt, wo immer es möglich ist,“[59] auf die Errichtung eines freistehenden Altares, nicht auf die Position des Priesters versus populum, was auch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in einer am 25. September 2000 verfaßten Antwort auf ein vom Wiener Erzbischof Kardinal Christoph Schönborn gestelltes Quaesitum dargelegt hat (siehe unten).[60]

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum: Responsa ad quaestiones de nova Institutione Generali Missalis Romani vom 25.9.2000:[61]

Auf die vom Wiener Erzbischof, Kardinal Christoph Schönborn[62]*, vorgelegte Frage, ob der Absatz Nr. 299 der Allgemeinen Einführung in das Meßbuch eine Bestimmung darstelle, wonach die Stellung des Priesters zur Apsis hin (versus absidem) ausgeschlossen werden soll, wird geantwortet:*

„Nein, und zwar gemäß der folgenden Erklärung. …

Zunächst muß berücksichtigt werden, daß das Wort expedit keine Verpflichtung darstellt, sondern vielmehr einen Vorschlag bezüglich der Anlage eines von der Wand getrennten (a pariete seiunctum) Altars und der Zelebration zum Volk hin (versus populum). Der Satz „ubi possibile sit“ bezieht sich auf verschiedene Aspekte, z. B. die räumliche Anlage, den verfügbaren Platz, den künstlerischen Wert des bestehenden Altars, das Empfindungsvermögen der Menschen, die an den Gottesdienstfeiern in einer bestimmten Kirche teilnehmen. [Dieser Satz] bekräftigt, daß die zu der Versammlung hingewandte Stellung angemessener scheint, insofern sie die Kommunikation vereinfacht (vgl. das Editoriale in Notitiae 29 [1993], 245-249), ohne jedoch die andere Möglichkeit auszuschließen.

Wie immer aber die Stellung des zelebrierenden Priesters sein mag, es ist klar, daß das eucharistische Opfer dem einen und dreieinigen Gott dargebracht wird und daß der eigentliche ewige Hohepriester Jesus Christus ist, der durch den Dienst des Priesters, der sichtbar als sein Werkzeug [dem Gottesdienst] vorsteht, handelt. Die liturgische Versammlung nimmt an der Feier teil kraft des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, welches den Dienst des Weihepriesters erfordert, damit es in der eucharistischen Versammlung geltend gemacht werden kann. Die physische Stellung, besonders hinsichtlich der Kommunikation zwischen den verschiedenen Mitgliedern der Versammlung, muß unterschieden werden von der inneren geistlichen Ausrichtung aller: Es wäre

[51] „Ad medium altaris deinde reversus, sacerdos, stans versus populum, extendens et iungens manus, populum ad orandum invitat, dicens: ‘Orate, fratres’.“

[52] „Deinde sacerdos, manibus extensis, clara voce dicit orationem ‘Domine Iesu Christe, qui dixisti’; eaque conclusa, extendens et iungens manus, pacem annuntiat, versus ad populum, dicens: ‘Pax Domini sit semper vobiscum’.“

[53] „Oratione conclusa, sacerdos genuflectit, accipit hostiam in eadem Missa consecratam, eamque aliquantulum elevatam super patenam vel super calicem tenens, versus ad populum, dicit: ‘Ecce Agnus Dei’“,

[54] „Postea, stans ad altare conversus, sacerdos secreto dicit: ‘Corpus Christi custodiat me in vitam æternam’, et reverenter sumit Corpus Christi.“

[55] „Deinde, stans ad sedem vel ad altare, sacerdos, versus ad populum, dicit, manibus iunctis: ‘Oremus’“

[56] „Deinde celebrans principalis accipit hostiam in eadem Missa consecratam, eamque aliquantulum elevatam super patenam vel super calicem tenens, versus ad populum dicit: ‘Ecce Agnus Dei’,“

[57] „Deinde celebrans principalis, ad altare versus, secreto dicit: ‘Corpus Christi custodiat me in vitam æternam’, et Corpus Christi reverenter sumit. Similiter faciunt concelebrantes seipsos communicantes.“

[58] „Altare exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit, quod expedit ubicumque possibile sit.“

[59] „quod expedit ubicumque possibile sit“

[60] Vgl. U. M. Lang: Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung, Freiburg [4]2006 [[1]2003], 24-25.

[61] Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum: Responsa ad quaestiones de nova Institutione Generali Missalis Romani vom 25.9.2000, Prot.-Nr. 2036/00/L, in: „Communicationes“ Pontificium Consilium de legum textibus 32, 2000, 171-173, Auszug (private Übersetzung). Die Beantwortung dieser Anfrage wurde von dem Präfekten, Jorge A. Kardinal Medina Estévez, und von dem Sekretär der Kongregation, Titular-Erzbischof Francesco Pio Tamburrino, in italienischer Sprache vorgenommen.

[62] Vgl. Begleitbrief vom Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Kardinal Jorge A. Medina Estévez, an Kardinal Dr. Christoph Schönborn vom 26. September 2000 (Prot. N. 2036/00/L). Wie diesem Schreiben zu entnehmen ist, hat sich Kardinal Schönborn am 6. September 2000 mit dieser Frage an die Kongregation gewandt.

ein schwerer Irrtum sich vorzustellen, die grundsätzliche Ausrichtung der Opferhandlung sei auf die Gemeinschaft hin. Wenn der Priester versus populum zelebriert, was legitim und oft ratsam ist, sollte seine geistliche Haltung stets versus Deum per Iesum Christum sein, stellvertretend für die ganze Kirche. Auch die Kirche, die konkrete Form annimmt in der teilnehmenden Versammlung, ist in ihrer geistlichen Bewegung ganz zu Gott gewandt.

Wie es scheint, war dies die antike Tradition, wenn auch nicht ohne Ausnahme, daß der Zelebrant und die betende Gemeinde nach Osten hin (versus orientem) gewandt waren, zu der Richtung, aus der das Licht, welches Christus ist, kommt. Es ist nicht ungebräuchlich für antike Kirchen, geostet zu sein, daß der Priester und das Volk während des öffentlichen Gebets nach Osten hin gewandt waren. Wenn es Probleme räumlicher oder anderer Art gab, so repräsentierte die Apsis den Osten auf symbolische Weise. …

Darüberhinaus ist es angebracht, wenn es sich um alte Kirchen handelt oder um solche von hohem künstlerischen Wert, die staatliche Gesetzgebung bezüglich Veränderungen oder Renovierungen zu beachten. Es ist nicht immer eine würdige Lösung einen weiteren Altar hinzuzufügen.“[63]

Das Studium der postkonziliaren Dokumente zeigt, daß sämtliche nachkonziliare Meßbücher in ihren Rubriken (und auch in der Allgemeinen Einführung in das Meßbuch) davon ausgehen, daß die hl. Messe „zum Herrn hin“ gefeiert wird.

Weiters kann festgehalten werden, daß die nachkonziliaren Dokumente es dem Priester gestatten, wann immer er es möchte, versus orientem zu zelebrieren. Dies gilt sowohl für den alten Hochaltar (sofern dieser der Hauptaltar der Kirche ist) als auch für umschreitbare freistehende Altäre (die oft als sogenannte „Volksaltäre“ bezeichnet werden, da der Priester an diesen auch versus populum zelebrieren kann).

Die Wendung des Zelebranten zum Volk während der gesamten Feier der hl. Messe ist weder von der Konstitution über die heilige Liturgie noch von der Liturgiereform offiziell eingeführt oder vorgeschrieben worden. In den nachkonziliaren Dokumenten wurde sie lediglich für möglich erklärt.

In Kirchen, in denen die räumliche Anlage des Altares es nicht anders zuläßt bzw. die über einen künstlerisch wertvollen Altar verfügen, wird von der Gottesdienstkongregation ausdrücklich dazu geraten, am vorhandenen Altar „mit dem Rücken zum Volk“[64] zu zelebrieren. Das Prinzip, daß es nur einen einzigen Altar geben sollte, ist theologisch höherrangig als die Möglichkeit zum Volk hin zu zelebrieren.

Schließlich bleibt noch zu sagen, daß „wie immer aber die Stellung des zelebrierenden Priesters sein mag,“ es klar sein muß, „daß das eucharistische Opfer dem einen und dreieinigen Gott dargebracht wird“.[65] Und aus diesem Grund kann „die innere Richtung der Eucharistie … immer nur dieselbe sein, nämlich von Christus im Heiligen Geist zum Vater hin.“[66]

P. DDr. Paul Bernhard Wodrazka C.O.
Oratorium des hl. Philipp Neri
Landstraßer Hauptstraße 56
A-1030 Wien, Österreich

---

[63] „Negative et ad mentem. …
Innanzitutto si deve aver presente che la parola expedit non costituisce una forma obbligatoria, ma un suggerimento che si riferisce sia alla costruzione dell'altare a pariete seiunctum, sia alla celebrazione versus populum. La clausola ubi possibile sit si riferisce a diversi elementi, come, per esempio, la topografia del luogo, la disponibilità di spazio, l'esistenza di un precedente altare di pregio artistico, la sensibilità della comunità che partecipa alle celebrazioni nella chiesa di cui si tratta, ecc. Si ribadisce che la posizione verso l'assemblea sembra più conveniente in quanto rende più facile la comunicazione (Cf. Editoriale di Notitiae 29 [1993] 245-249), senza escludere però l'altra possibilità.
Tuttavia, qualunque sia la posizione del sacerdote celebrante, è chiaro che il Sacrificio Eucaristico è offerto a Dio uno e trino, e che il sacerdote principale, Sommo ed Eterno, è Gesù Cristo, che opera attraverso il ministero del sacerdote che presiede visibilmente quale Suo strumento. L'assemblea liturgica partecipa nella celebrazione in virtù del sacerdozio comune dei fedeli, che ha bisogno del ministero del sacerdote ordinato per esservi esercitato nella Sinassi Eucaristica. Si deve distinguere la posizione fisica, relativa specialmente alla comunicazione tra i vari membri dell'assemblea e l'orientamento spirituale e interiore di tutti. Sarebbe un grave errore immaginare che l'orientamento principale dell'azione sacrificale sia la comunità. Se il sacerdote celebra versus populum, ciò che è legittimo e spesso consigliabile, il suo atteggiamento spirituale dev'essere sempre versus Deum per Iesum Christum, come rappresentante della Chiesa intera. Anche la Chiesa, che prende forma concreta nell'assemblea che partecipa, è tutta rivolta versus Deum come primo movimento spirituale.
A quanto sembra, la tradizione antica, anche se non unanime, era che il celebrante e la comunità orante fossero rivolti versus orientem, punto dal quale viene la luce, che è Cristo. Non sono rare le antiche chiese, la costruzione delle quali era 'orientata' in modo che il sacerdote ed il popolo nell'atto di fare la preghiera pubblica si rivolgessero versus orientem. Si può pensare che quando ci furono problemi di spazio o di altro genere, l'abside idealmente rappresentava l'oriente. … Quando si tratta di chiese antiche o di gran pregio artistico, occorre, inoltre, tenere conto della legislazione civile al riguardo dei mutamenti o ristrutturazioni. Un altare posticcio può non essere sempre una soluzione dignitosa.“

[64] Bei einer gemeinsamen Zuwendung zu Gott „kann man nicht von einer ‚Abwendung vom Volk', sondern nur von einer ‚Gleichrichtung' mit dem Volk sprechen.“ J. Ratzinger: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf [2]1970 [[1]1969], 311, Anmerkung 3 und auch: E. Nagel: gd. Auf zwei Minuten, in: Gottesdienst, 34. Jahrgg, Nr. 21, Freiburg [16. November] 2000, p. 163.

[65] Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum: Responsa ad quaestiones de nova Institutione Generali Missalis Romani vom 25.9.2000, Prot.-Nr. 2036/00/L (siehe oben), 1.

[66] J. Ratzinger: Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln [3]1993 [[1]1981], 121 und vgl. dazu ergänzend auch: J. Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg [6]2002 [[1]2000], 65-73.

„Nirgends im christlichen Altertum hätte die Idee aufkommen können, der Vorsitzende eines Mahles müsse seinen Platz versus populum [dem Volk gegenüber] einnehmen. Der gemeinschaftliche Charakter eines Mahls wurde gerade durch die gegenteilige Anordnung betont, nämlich durch die Tatsache, daß alle Teilnehmer sich an derselben Seite des Tisches befanden. Dieser Analyse der ‚Mahlgestalt' ist nun freilich hinzuzufügen, daß die Eucharistie der Christen mit dem Begriff ‚Mahl' überhaupt nicht zulänglich beschrieben werden kann. Denn der Herr hat das Neue des christlichen Kultes zwar im Rahmen eines jüdischen (Pascha-)Mahles gestiftet, aber nur dies Neue und nicht das Mahl als solches zur Wiederholung aufgetragen … In Wahrheit ist [mit der Idee des ‚Mahls'] damit eine Klerikalisierung eingetreten, wie sie vorher nie existiert hatte. Nun wird der Priester - der Vorsteher, wie man ihn jetzt lieber nennt – zum eigentlichen Bezugspunkt des Ganzen. Alles kommt auf ihn an, ihn muss man sehen, … seine Kreativität trägt das Ganze. Verständlich, daß man diese eben erst geschaffene Rolle nun wieder zu reduzieren versucht, indem man vielfältige Aktivitäten verteilt und die ‚kreative' Gestaltung vorbereitenden Gruppen anvertraut, die vor allem „sich selbst einbringen" wollen und sollen. Immer weniger steht Gott im Blickfeld." Joseph Kardinal Ratzinger

Uwe Michael Lang

Überlegungen zu Liturgie und Sakralsprache

Sprache ist nicht nur das wichtigste Kommunikationsmittel des Menschen, sondern auch ein wesentlicher Teil seiner persönlichen und sozialen Identität. Sie ist nicht allein bloße Mitteilung konkreter Fakten, sie dient auch der Äußerung unserer Person, unseres Denkens und Empfindens. Sprache strukturiert unsere Erfahrung und bildet unser kulturelles Selbstbewußtsein. Dabei existiert Sprache in einem strukturierten System, das von einer Vielzahl von Faktoren bestimmt wird. Die linguistische Forschung spricht – je nach Schulzugehörigkeit – von Kontexten, Situation, Registern, Sprachspielen oder Sondersprachen. Auch die Sprache des Gebetes ist ein solches strukturiertes System, in dem sich die religiöse Erfahrung einer Gruppe von Menschen ausdrückt. Christine Mohrmann hat in ihren Forschungen zum christlichen Latein die Eigenart der Sakralsprache hervorgehoben:

> Die Sakralsprache, die sich als liturgische Sprache an Gott richtet, erzielt nicht in erster Linie Mitteilung in menschlichem Sinne. Auf paradoxe Weise versucht man, durch das Medium der menschlichen Rede eine Brücke zwischen dem Transzendentalen und der menschlichen profanen Welt zu schlagen. Die gläubige Gemeinde (denn Sakralsprachen stützen sich immer … auf eine Kollektivität) fühlt sich weniger erdgebunden, wenn sie sich an Gott wendet. Da gibt es das Bewußtsein vom „Anders-Sein" der Welt des göttlichen, das sich in der Sprachäußerung widerspiegelt. Man versucht durch das Medium der menschlichen, aber stilisierten Rede, eine Atmosphäre zu schaffen, die eine geistige Haltung des betenden Volkes zu gleicher Zeit widerspiegelt und hervorruft. Da wird die rein menschliche Mitteilung zurückgedrängt zugunsten anderer – als geistig erfahrener – Elemente.[1]

Sakralsprache als religiöse Ausdrucksform geht über die Erfahrung von Individuen hinaus und ist einer bestimmten Gemeinschaft verpflichtet. Der Sprachgebrauch ist von den Traditionen der Gemeinschaft geprägt, wird in dieser von Generation zu Generation weitergegeben und hebt sich von der Alltagssprache durch bewußte Stilisierung ab. Auf dem Gebiet der Literatur hat dieses Phänomen eine Parallele in der „Kunstsprache" des homerischen Epos, deren archaische Sprachformen einer kollektiven Überlieferung entnommen sind.[2] Sakralsprachen zeichnen sich nach Mohrmann durch drei allgemeine Tendenzen aus: Erstens herrscht eine starke Neigung, archaisch wirkende Sprachformen beizubehalten, auch wenn dadurch das Verständnis erschwert wird. Zweitens wird durch den Gebrauch von Fremdwörtern die Verbindung mit einer alten religiösen Tradition hergestellt. Als Beispiel ist der hebräisch-biblische Wortschatz im christlichen Latein zu nennen (*amen, alleluia, osanna, sabaoth*).[3] Drittens zeichnen sich Sakralsprachen durch eine rhetorische Stilisierung aus, die auf deren Charakter als gesprochene Rede verweist (Parallelismus, Reim, Alliteration, rhythmischer Satzschluß).[4] Sakralsprachen primärer Art nennt Mohrmann solche, die bereits als solche gebildet wurden, etwa die der homerischen Kunstsprache nachempfundene Sprache der griechischen Orakel. Als Sakralsprachen sekundärer Art können solche Sprach- und Stilformen bestimmt werden, die erst „im Laufe der Zeit als sakral oder hieratisch erfahren werden".[5]

1. „Der Gebrauch der lateinischen Sprache soll in den lateinischen Riten erhalten bleiben"

(Sacrosanctum Concilium 36,1)

Der Gebrauch einer Sakralsprache im Gottesdienst ist ein allgemeines Phänomen der Religionsgeschichte und der jüdisch-christlichen Tradition keineswegs fremd. Juden zur Zeit Jesu sprachen Aramäisch, im Gottesdienst des Tempels und der Synagoge nahm jedoch das Hebräische eine wichtige Rolle ein, vor allem in den Lesungen aus der Schrift. Dabei bürgerte sich um die Zeitenwende in der Synagoge auch die Verwendung des Koine-Griechischen, der *lingua franca* in der östlichen Hälfte des Römischen Reiches ein; dort wurde Griechisch bestimmend für den Gottesdienst der frühen Kirche. Syrisch wurde die Sprache der Christen im Patriarchat von Antiochien und fand ebenfalls Verwendung in der Liturgie der „nestorianischen" Kirche des Ostens, die sich auf dem Höhepunkt ihrer Missionstätigkeit bis nach Indien und China erstreckte. Armenien, das im dritten Jahrhundert evangelisiert wurde, behält bis heute Altarmenisch (*Grabar*) für seine Liturgie bei; ähnlich ist es in Georgien, wo die byzantinische Liturgie auf Altgeorgisch gefeiert wird. Viele Kirchen der byzantinischen Tradition verwenden Kirchen-

[1] C. Mohrmann, „Sakralsprache und Umgangssprache", in *Études sur le latin des chrétiens. Tome IV: Études sur le latin des chrétiens* (Storia e letteratura, 143), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1977 (ristampa anastatica, 1994), 161-174, hier 172. Der Aufsatz wurde ursprünglich veröffentlicht in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10,2 (1968), 344-354.

[2] Siehe die bedeutende Studie von K. Meister. *Die Homerische Kunstsprache.* Leipzig: Jablonowski, 1921.

[3] Siehe bereits Hieronymus, *Ep. 20 (Ad Damasum)*, 4: ed. I. Hilberg (CSEL 54), Wien – Leipzig 1910, 107-108, und Augustinus, *De doctrina christiana* II,34-35 (xi,16): ed. R. P.H. Green, Oxford 1995, 73.

[4] Siehe Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache*, 167-169.

[5] Hierzu führt Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache*, 166-167, weiter aus: „Eine solche Entwicklung hat im Rahmen der verschiedenen Bibelsprachen stattgefunden. Das neutestamentliche Griechisch z.B. war – als solches – keine Sakralsprache. Obgleich die Koinè des Neuen Testaments gewisse stilisierte Elemente aufweist, die meistens auf eine semitische Tradition zurückgehen, ist sie doch zweifellos primär eine Mitteilungssprache. Das Neue Testament teilt in menschlicher Rede die göttliche Heilsbotschaft mit. In den Übersetzungen – an erster Stelle in den lateinischen Übersetzungen – wurde diese Sprache immer mehr stilisiert oder wurde als stilisiert erfahren. Die meisten Bibelübersetzer übten einen gewissen Literalismus, und auf diese Weise bekamen die Übersetzungen einen exotischen – und bald als heilig erfahrenen – Stil: die *consuetudo scripturarum*. Weil nun weiter die Übersetzungen in unveränderter Form die Jahrhunderte hindurch in Gebrauch blieben, entfernten sie sich automatisch immer mehr von der üblichen Umgangssprache. So wurde diese Sprachform des ‚Wortes Gottes' allmählich als sakral empfunden. Die anfänglich nicht sakrale Sprachform der heiligen Bücher wurde in ihrer späteren sprachlichen Isolierung als heilig erfahren – und konnte so auch die ‚primäre' sakrale Gebetssprache beeinflussen. Dieses gilt nicht nur für die griechische und lateinische Bibelsprache, sondern auch für die späteren Übersetzungen in den Volkssprachen, wie die Luther-Bibel in Deutschland und die *Statenbijbel* in Holland".

slawisch für die heilige Liturgie. Alexandrien war in der Antike eine griechisch geprägte Stadt, im sechsten oder siebten Jahrhundert wurde für die Kirche Ägyptens jedoch das Koptische als Liturgiesprache bestimmend. Die äthiopische Kirche gebraucht *Ge'ez*, eine alte semitische Sprache, trotz des Einflusses griechischer, koptischer und syrischer Missionare. Auch die Gebetsformulare des anglikanischen *Book of Common Prayer* und der evangelischen Kirchenordnungen (von der brandenburgisch-nürnbergischen Kirchenordnung aus dem Jahr 1533 bis zu der Lutherischen Agende I aus dem Jahr 1955) können zu den christlichen Sakralsprachen gezählt werden.

Wir dürfen annehmen, daß die Liturgie in Rom zunächst in griechischer Sprache gefeiert wurde, da diese das gemeinsame Idiom der überwiegend aus der östlichen Reichshälfte stammenden Christen darstellte. Darauf verweist unter anderem, daß die ältesten christlichen Grabinschriften in Rom auf griechisch verfaßt wurden. Dies gilt auch für wichtige christliche Schriften, die dort ihren Ursprung hatten, wie dem *Ersten Clemensbrief*, dem *Hirten des Hermas* und den Werken Justins. In den ersten beiden Jahrhunderten gab es auch eine Reihe von griechischstämmigen Päpsten. Die Latinisierung der Liturgie begann in Nordafrika, wo die Ortskirchen schon frühzeitig von Gläubigen, deren Muttersprache Latein war, geprägt wurden. Von dieser Entwicklung wurde auch Rom erfaßt, was dem Umstand zu entnehmen ist, daß in der Mitte des dritten Jahrhunderts Mitglieder des römischen Klerus an Cyprian von Karthago auf Latein schreiben. Zu verweisen ist auch auf Novatian, der seine theologischen Werke auf Latein verfaßte, wobei er eine bereits existierende lateinische Bibelübersetzung zitierte. In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts scheint der Strom von Immigranten aus den östlichen Reichsgegenden nach Rom nachgelassen zu haben, und die lateinischsprachigen Christen prägten immer stärker den Gottesdienst der römischen Kirche. Dieser Latinisierungsprozeß kann quellenmäßig kaum erfaßt werden, wir können aber davon ausgehen, daß er über einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren verlief und im Pontifikat Damasus' I. (366-384) abgeschlossen wurde. Dabei haben sich allerdings griechische Elemente erhalten, wie das *Kyrie eleison* im Meßordo und die griechischen Schriftlesungen in der feierlichen Papstmesse.

Der Übergang von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache im vierten Jahrhundert wird in der Forschung nicht selten als Beispiel für den Übergang zur Volkssprache in der Liturgie eingeführt.[6] Allerdings kann das liturgische Latein kaum als „*lingua vernacula*" bezeichnet werden, da es sich von Anfang an um eine stilisierte Sakralsprache handelt, die Teil eines umfassenden Projekts zur Evangelisierung der spätantiken römischen Kultur darstellte. Zu diesem beeindruckenden Unternehmen gehörten auch die Christianisierung des öffentlichen Raumes, wie die bedeutenden Kirchenbauten der Stadt Rom belegen,[7] sowie die Schaffung eines christlichen Kalenders, der

[6] Siehe vor allem den wirkungsgeschichtlich bedeutenden Aufsatz von T. Klauser, „Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache", in *Miscellanea G. Mercati* I (Studi e testi 121), Città del Vaticano 1946, 467-482 (= T. Klauser, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, hg. v. E. Dassmann [Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 3], Münster 1974, 184-194).

[7] Siehe jetzt H. Brandenburg, *Die frühchristlichen Kirchen in Rom*, Regensburg ²2005.

den heidnischen Jahresrhythmus ablöste. Mohrmann betont in diesem Zusammenhang zurecht:

> … kein Römer hat je in der Sprache oder dem Stil des Kanons oder der Orationen der römischen Messe geredet. Wenn man bisweilen sagt, die frühchristlichen Römer hätten das Griechisch ihrer ältesten Liturgie gegen ihre Umgangssprache, das Vulgärlatein vertauscht, dann entspricht diese Behauptung keineswegs dem tatsächlichen Sachverhalt. Das liturgische Latein, das im Laufe des 4. Jahrhunderts allmählich das Griechisch in der eucharistischen Liturgie zurückgedrängt hat, war, wenigstens in den Gebeten, eine hochstilisierte Sprachform, die für den Durchschnittsrömer des 4. und 5. Jahrhunderts zweifellos schwer verständlich war. [8]

Zwischen dieser kunstvollen Prosa und der zeitgenössischen Umgangssprache gab es also einen erheblichen Abstand, wie auch von Martin Klöckener konzediert wird:

> Die Verfasser solcher hochstehenden Orationen nahmen wenig Rücksicht auf die Möglichkeit des Mitvollzuges für die zur Liturgie versammelten Gläubigen. „Zeitgemäß" heißt zumindest in dieser Epoche in Rom nicht „allgemeinverständlich", wie wir es heute schnell damit verbinden, sondern vor allem theologisch richtig und den geltenden literarischen Anforderungen genügend.[9]

Der Abstand zwischen Liturgiesprache und Volkssprache wurde in der Kirche des lateinischen Westens allerdings im Laufe der Jahrhunderte immer größer, vor allem durch die Ausbildung europäischer Nationalkulturen und –sprachen.[10] Das Zweite Vaticanum wollte dieser Entwicklung dadurch Rechnung tragen, daß der Volkssprache vor allem im Bereich des Wortgottesdienstes der hl. Messe Raum gegeben werden sollte (SC 36 §2). Für die Sakramentenspendung war in einigen Ländern schon vor dem Konzil der zumindest teilweise Gebrauch der Volkssprache zugelassen worden. Dabei hielt *Sacrosanctum Concilium* jedoch fest: „Der Gebrauch der lateinischen Sprache soll in den lateinischen Riten erhalten bleiben" (36 § 1). An eine Aufgabe der lateinischen Liturgiesprache, wie sie in den letzten Jahrzehnten eingetreten ist, dachte das Konzil nicht – im Gegenteil, wie es in Artikel 54 der Liturgiekonstitution heißt:

> Der Muttersprache darf im Sinne von Art. 36 dieser Konstitution in den mit dem Volk gefeierten Messen ein gebührender Raum zugeteilt werden, besonders in den Lesungen und im „Allgemeinen Gebet" sowie je nach den örtlichen Verhältnissen in den Teilen, die dem Volk zukommen. Es soll jedoch Vorsorge getroffen werden, daß die Christgläubigen die ihnen zukommenden Teile des Meß-Ordinariums auch lateinisch miteinander sprechen oder singen können.

[8] Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache*, 168.

[9] M. Klöckener, „Zeitgemäßes Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität", in R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik, *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag* (Innsbrucker theologische Studien 42), Innsbruck – Wien 1995, 114-142, hier 126-127.

[10] Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache*, 170, bemerkt hierzu: „Die erste ernsthafte Opposition gegen das liturgische Latein fällt zusammen mit dem Verschwinden des Mittellateins und dem Eintritt des künstlichen, normativen und aristokratischen Humanistenlateins".

Die Einführung der Volkssprachen in der Wortverkündigung hat sicher Früchte getragen im Leben der Kirche. Jedoch ist man in der Nachkonzilszeit über die Bestimmungen von *Sacrosanctum Concilium* weit hinausgegangen, so weit, daß Katholiken heute bei internationalen Zusammentreffen kaum mehr das *Pater noster* in der Sprache der römischen Kirche gemeinsam beten können. Gerade in einer Zeit, die durch Globalisierung und hohe Mobilität gekennzeichnet ist, bietet die gemeinsame Liturgiesprache ein Band der Einheit zwischen Völkern und Kulturen, ganz abgesehen davon, daß wir uns durch die Aufgabe der lateinischen Liturgiesprache unseres geistigen und geistlichen Erbes berauben. Daher scheint auch in dieser Frage eine *relecture* der Konzilsdokumente geboten im Sinne der von Benedikt XVI. bei seiner Ansprache vor der römischen Kurie vom 22. Dezember 2005 skizzierten Hermeneutik der Kontinuität.[11]

2. „Volkstümliche Sakralsprache" (Liturgiam authenticam)

Die Übertragung der lateinischen Liturgie in Volkssprachen wirft Fragen auf, die zunächst mit der grundsätzlichen Schwierigkeit der Übertragung von Texten zusammenhängen. Auf diese Diskussion, die eine Vielzahl akademischer Disziplinen (Philosophie, Philologie, Soziologie, Psychologie) betrifft, kann hier jedoch nicht eingegangen werden.

Maßgeblich für die nachkonziliaren Übersetzungen des römischen Meßritus war die Instruktion *Comme le prévoit*, die von dem Consilium zur Ausführung der Liturgiereform im Jahre 1969 herausgegeben wurde. Die Entstehungsgeschichte dieser Instruktion weist einige Unregelmäßigkeiten auf; so wurde sie in sechs Sprachen veröffentlicht, jedoch nicht auf Latein, der offiziellen Sprache des Heiligen Stuhls. Das Dokument trägt keine offizielle Unterschrift eines römischen Dikasteriums; zudem wurde es nicht in den *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht. Wie dem auch sei, *Comme le prévoit* ist überholt worden durch die Instruktion *Liturgiam authenticam* aus dem Jahre 2001[12].

Liturgiam authenticam bezieht sich auf der Titelseite ausdrücklich auf den bereits zitierten Artikel 36 von *Sacrosanctum Concilium* und bietet grundsätzliche Richtlinien für die Übersetzung liturgischer Texte. Dabei wird festgehalten, daß der römische Ritus „aus der Jahrhunderte langen kirchlichen Erfahrung in der Weitergabe des von den Vätern empfangenen Glaubens der Kirche" schöpft. Damit dieses große und reiche Erbe bewahrt wird, sollen der eigene Stil und die eigene Struktur dieses Ritus auch der Übersetzung so weit wie möglich erhalten bleiben. Es wird betont, „daß die Übersetzung der liturgischen Texte der römischen Liturgie nicht in erster Linie ein kreatives Werk ist, sondern vielmehr erfordert, die Originaltexte in die Volkssprache getreu und genau zu übertragen. … Die Anpassungen an die Eigenart und den Charakter der verschiedenen Volkssprachen müssen besonnen sein und behutsam vorgenommen werden" (§ 20).

Der Inhalt des Originaltextes soll „auch weniger gebildeten Gläubigen zugänglich und verständlich" sein, zugleich ist jedoch darauf zu achten, daß die Übersetzungen „die Würde, die Schönheit und den genauen Lehrinhalt solcher Texte bewahren". Die Gläubigen sollen durch „Worte des Lobpreises und der Anbetung" zu „Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber Gottes Majestät, Macht, Barmherzigkeit und Transzendenz" geführt werden (§ 25). In diesem Zusammenhang wird auch betont, daß die „Worte der Heiligen Schrift sowie andere Worte, die in den liturgischen Feiern, vor allem bei der Feier der Sakramente, vorgetragen werden, … nicht in erster Linie darauf ab[zielen], gewissermaßen die innere Verfassung der Gläubigen widerzuspiegeln, sondern … Wahrheiten aus[drücken], welche die Grenzen von Zeit und Ort überschreiten" (§ 19). Daher soll in den Übersetzung auch „die Tendenz zur Psychologisierung" vermieden werden; diese „sie zeigt sich vor allem, wenn Ausdrücke für theologische Tugenden durch solche ersetzt werden, die nur menschliche Gemütsbewegungen bezeichnen" (§ 54).

Wichtig erscheint im Zusammenhang unserer Überlegungen auch die Aussage, „daß das wahre liturgische Gebet nicht nur vom Geist der Kultur geprägt wird, sondern daß es selbst zur Prägung der Kultur beiträgt". Aus diesem Grund, so die Instruktion, kann die liturgische Übersetzung auch von der Umgangssprache abweichen und trägt auf diese Weise zu „einer volkstümlichen Sakralsprache bei, deren Wörter, Satzbau und Grammatik für den Gottesdienst charakteristisch sein sollen; dabei ist nicht ausgeschlossen, daß sie ihrerseits auf die Alltagssprache großen Einfluß haben, wie es bei den Sprachen der schon lange evangelisierten Völker geschehen ist" (§ 47).

In *Liturgiam authenticam* wird mehrfach unterstrichen, daß es die Aufgabe von Homilie und Katechese ist, die Bedeutung der liturgischen Texte zu erschließen (§ 29, 30, 43). Dieser Punkt ist umso wichtiger, als sich völlige Verständlichkeit in der Liturgie nie erreichen läßt, ja dem Wesen der Liturgie fremd ist.[13] Eine wesentliche Aufgabe der Katechese ist es, die Menschen in das Geheimnis Gottes, das in der Liturgie gefeiert wird, hineinzuführen.

Bei der Lektüre der Instruktion fällt der hohe Anspruch auf, der an die Übersetzungen von liturgischen Texten gestellt wird. Jede Übertragung eines Textes von einer Sprache in eine andere kann nur annähernd dem Original gerecht werden. Die Dichte und Schönheit des römischen Meßkanons oder der lateinischen Meßorationen in der Volkssprache wiederzugeben, bedarf des Sprachgenies eines Miles Coverdale oder Thomas Cranmer, deren Übersetzungen aus dem 16. Jahrhundert in dieser Hinsicht vorbildlich sind. Ungeachtet dieser Einschränkung ruhen die Richtlinien, die in *Liturgiam authenticam* für die Übersetzung liturgischer Texte vorgelegt werden, meines Erachtens auf soliden historischen, philologischen und theologischen Grundlagen und dienen einer kritischen Würdigung der unter großem Zeitdruck erstellten nachkonziliaren Übersetzungsarbeit.

---

[11] *Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang* (Verlautbarungen des Apostlischen Stuhls 172), Bonn 2006.

[12] Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie: Liturgiam authenticam. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie" (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch-deutsch* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154), Bonn 2001.

[13] Gegen die Absolutsetzung der „Verständlichkeit" in der Liturgie wendet sich auch T. Garriga, „La sacra liturgia fonte e culmina della vita ecclesiale", in R. Fisichella (Hg.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 46-65, hier 60.

Auf besonders reges Interesse stößt die Frage der Übersetzungen derzeit in der englischsprachigen Welt. Die offizielle Version der lateinischen Meßtexte, die in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren von der *International Commission on English in the Liturgy* (ICEL) erstellt wurde, ist seit einigen Jahren starker Kritik ausgesetzt. Ein eklatantes Beispiel für die Schwäche der ICEL-Übersetzung ist das Schlußgebet für den 8. Sonntag im Jahreskreis, das gemäß der lateinischen *editio typica* lautet:

> *Satiati munere salutari tuam, Domine, misericordiam deprecamur, ut, hoc eodem quo nos temporaliter vegetas sacramento, perpetuae vitae participes benignus efficias*.

Eine textorientierte Übersetzung, die sich nahe am Original hält, zugleich aber die Eigenheit der englischen Sprache berücksichtigt, wäre etwa:

> Having fed full on your saving gift, Lord, we humbly beg your mercy; through this sacrament you make us flourish in this world of time; through this same sacrament, in your goodness, make us sharers in the life that has no end.

Demgegenüber ist die offizielle ICEL-Version wie auch die Instruktion *Comme le prévoit* der von Eugene Nida für Bibelübersetzungen formulierten Theorie der „dynamischen Äquivalenz" verpflichtet.[14] Diese Methode rückt von einer wortgetreuen Übersetzung ab und ist bemüht, die im Text enthaltene Botschaft in die Zielsprache zu übertragen. Umschreibungen und Neuformulierungen dienen dazu, beim Leser oder Hörer die gleiche informative und emotionale Wirkung hervorzurufen, die der Originaltext in seiner ursprünglichen Verortung erzielt. Die Übersetzung des genannten Schlußgebetes im englischsprachigen Meßbuch lautet:

> God of salvation, may this sacrament which strengthens us here on earth bring us to eternal life.[15]

Angesichts der berechtigten Kritik an der sprachlichen Armut und der theologischen Defizite dieser Übersetzungen wurde im Jahr 2002 die Kommission *Vox clara* gegründet, die sich aus englischsprachigen Bischöfen zusammensetzt und die Gottesdienstkongregation in diesen Fragen beraten soll. Die neu konstituierte Übersetzerkommission ICEL hat in Zusammenarbeit mit *Vox clara* mittlerweile einen neuen Entwurf für den *Ordo missae* vorgelegt, der sich an den Richtlinien von *Liturgiam authenticam* orientiert und eine enorme Verbesserung gegenüber der älteren Version darstellt.[16] Zunächst war von einer Einführung in den Pfarreien ab 2005 die Rede, aufgrund gemischter Reaktionen aus dem Episkopat hat sich dieser Prozeß allerdings verzögert. Mittlerweile ist der Entwurf von den wichtigsten englischsprachigen Bischofskonferenzen (USA, England und Wales, Schottland und Australien) approbiert worden und dem Heiligen Stuhl zur *recognitio* übergeben. ICEL und *Vox clara* arbeiten jetzt an Übersetzungen der Proprien der Meßliturgie. Es ist zu wünschen, daß die alles in allem positive Rezeption von *Liturgiam authenticam* in der anglophonen Welt auch im deutschsprachigen Raum, wo an einer Revision der volkssprachlichen Liturgiebücher gearbeitet wird, Früchte trage.

Father Dr. Michael Lang
The Oratory
Brompton Road
London SW7 2RP
Großbritannien

---

[14] Siehe E. A. Nida, *Toward a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964.

[15] Zitiert nach E. Duffy, „Rewriting the Liturgy: The Theological Implications of Translation", in S. Caldecott (Hg.), *Beyond the Prosaic. Renewing the Liturgical Movement*", Edinburgh 1998, 97-126 (= *New Blackfriars* 78 [1997], 4-27), hier 106-107. Siehe zu diesem Thema auch die fundierten Beiträge von John Zuhlsdorf auf seinem *weblog* „What does the prayer really say?" www.wdtprs.com/blog – Die deutsche Ausgabe des Meßbuches ist um genauere Wiedergabe bemüht: „Barmherziger Gott, du hast uns in diesem Mahl die Gabe des Heiles geschenkt. Dein Sakrament gebe uns Kraft in dieser Zeit und in der kommenden Welt das ewige Leben". Allerdings sind auch hier erhebliche Defizite zu nennen; siehe J. Ratzinger, „Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski", *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 837-843, und N. Lohfink, „Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie", *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 247-259.

[16] In diesem Sinne äußert sich Arthur Roche (Bischof von Leeds und ICEL-Vorsitzender), „Search for Truth and Poetry", in *The Tablet* (5 August 2006), 10-11, hier 11: „In insisting on the importance of linguistic form and its interdependence with content, Liturgiam Authenticam takes account of recent work in linguistics. It must have been a difficult document to write, for it is always difficult – some would say impossible – to write about language prescriptively and well. But something needed to be said, for the current texts we use simply do not hand on the tradition of prayer that we find in the Latin Missal". Dagegen geht Donald Trautman (Bischof von Erie und Vorsitzender des *Committee on the Liturgy* der *United States Conference of Catholic Bishops*) in seiner Kritik der revidierten Übersetzungen so weit zu behaupten, daß „scholars have pointed out that the celebration of the Eucharist always followed the language of the people. There was no such thing in East or West as a sacred language"; „A Pastoral Deficit", in *The Tablet* (3 Februar 2007), 8-9, hier 8. Regelmäßige Berichte zur Arbeit von *Vox clara* und ICEL erscheinen im *Adoremus Bulletin*, das auch unter www.adoremus.org zugänglich ist.

IMPRESSUM

Verleger:
Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:
Dr. Dr. David Berger, Manteuffelstraße 9, D-51103 Köln
E-mail: DavidBergerK@aol.com

Nicht alle Deutungen und Meinungsäußerungen in unserer Zeitschrift entsprechen immer und in jedem Fall den Auffassungen des Herausgebers. Briefe an den Herausgeber können leider nur in Ausnahmefällen beantwortet werden.

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Produktion:
Verlag nova & vetera e.K., Bataverweg 21, 53117 Bonn,
Email: theologisches@novaetvetera.de, Telefax: 0228 - 676209

Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches" e.V. (gem. V.):
Konto 258 980 10 • BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)
Konto 297 611 509 • BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)

Für Auslandsüberweisungen:
Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF
Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

Wir sind angewiesen auf Ihren Jahresbeitrag von mindestens 20,- € und danken im voraus herzlich dafür.

ISSN 1612-6165

FRANZ PROSINGER

Zum aktuellen Stand der Diskussion „für viele / für alle“

Zurück zu den Quellen

„Liturgiegeschichtlich mag Papst Benedikt XVI im Recht sein, wenn er das vielfach eingebürgerte ‘für alle’ durch das ‘für viele’ der Vulgata ersetzen läßt. Exegetisch ist er damit allerdings schlecht beraten. Für die Bibelwissenschaft ist seit zwei Generationen klar, daß man auf den zugrunde liegenden hebräischen Text zurückgehen muß. Der aber spricht (zum Beispiel Jes 53,11) von den ‘rabbim’. Das hebräische Wort (mit Artikel) meint aber nicht die Vielen, denen eine ausgeschlossene Minderheit gegenüberstünde, sondern die große, unübersehbare Menge. So bezeichnet ‘harabbim’ in den Qumranschriften die Vollversammlung aller Mitglieder, also das Plenum. Die Übersetzung der Vulgata ist eine Notlösung, die fälschlich suggeriert, dem Erlöser sei nur an einem Teil der Menschen gelegen. Sollte nicht auch für die katholische Kirche das klassische ‘ad fontes’ gelten?“ (Leserbrief von Dr. Reinhard Deichgräber in der FAZ vom 10.1.07)

Diese Herausforderung des evangelischen Theologen wollen wir gerne annehmen. Die seit zwei Generationen geschaffene „Klarheit“ unter den Exegeten, daß das hebräische „rabbim“ angeblich nicht exklusiv „viele“, sondern inklusiv die große, unübersehbare Menge aller Einzelnen meine, geht auf den Artikel von Joachim Jeremias im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament zurück. Ich habe die in diesem Artikel zitierten Belegstellen und die daraus gezogenen Schlüsse in meiner Lizentiatsarbeit am Päpstlichen Bibelinstitut[1] überprüft und mußte viele Ungenauigkeiten, falsche Zitate und Fehlschlüsse feststellen. Auch das Hebräische und Aramäische unterscheiden sehr wohl mit je unterschiedlichen Worten zwischen „viele“ und „alle“. Der Versuch an vielen Belegstellen, das ‘rabbim’ als „alle“ zu deuten, ist zum Teil harmlos und überflüssig, meist aber sinnstörend und sogar –zerstörend.

Die Erstellung eines so umfangreichen Werkes wie das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament ist eine Fleißarbeit, die man den Professoren der evangelischen Theologie überlassen hat, und nun bekam es als bloßes Nachschlagewerk eine Monopolstellung. Tatsächlich begnügen sich die Kommentare in der Erklärung des ‘polloi’ in Mk 10,45 und 14,24 mit dem bloßen Hinweis auf J. Jeremias, ThWNT, 536-545. Dabei steht selbst ein so harmloses Wort wie ‘polloi’ unter einem theologischen – genauer: soteriologischen – Vorzeichen aus protestantischer Sicht: „Das Folgende ist daher auf die Frage ausgerichtet: was bedeutet die Aussage, daß Jesus für viele stirbt?“[2] Noch in der so umfangreichen, 600-seitigen Monographie von A. Weihs[3], die die drei Leidenankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,33f) im Licht der beiden soteriologischen Spitzenaussagen Mk 10,45 und 14,24 interpretiert und in dem ‘hyper pollôn’ sogar „das Schlüsselwort für die gesamte Passion“[4] erkennt, wird die Übersetzung und Interpretation desselben nur nebenbei auf S. 506 in der Anmerkung 192 mit folgendem Hinweis abgetan: „Der entscheidende Anhalt der Interpretation der in Mk 14,24 ausgesagten Heilsbedeutung als einer universalen, liegt nicht zuletzt in der – nicht nur inhaltlich, sondern auch philologisch gegebenen – Möglichkeit, das im ‘hyper pollôn’ ausgesagte „für viele“ auch im Sinn von ‘für alle’ zu verstehen; siehe Jeremias, polloi 536-545“! Zuvor wurde ebenfalls *en passant* erklärt, daß „sich ein stellvertretendes und sühneleistendes Sterben für ‘die Vielen’, also das göttlich gewollte Heils- und Rettungsgeschehen zugunsten aller Menschen vollzieht.“[5]

Nun wird die Heilsuniversalität natürlich nicht in Frage gestellt. Aber die Behauptung, daß das griechische ‘polloi’ ein Hebraismus sei, der inkludierend die Totalität aller Einzelnen meine, darf nach der Widerlegung der Argumente von J. Jeremias nicht mehr unkritisch kolportiert werden. Für alle gilt: retro ad fontes!

Heilsautomatismus?

Diese Zwischenüberschrift steht auch in einem Beitrag von Th. Söding zur aktuellen Diskussion[6]. Dort führt der bekannte Exeget, Vorsitzender des Bibelwerkes im Bistum Münster, aus: das Argument, die Übersetzung „für viele“ vermeide das Mißverständnis, es gäbe eine Art Heilsautomatismus, sei das schwächste. Er verweist zu Recht darauf, daß schon Paulus mit dem Vorwurf der billigen Gnade konfrontiert wurde, die trotz und gerade angesichts der Sünde überströme (Röm 6,1). Nach Söding antwortet Paulus darauf im 6. Kapitel des Römerbriefes nicht mit einer Einschränkung der Heilsverkündigung, sondern im Gegenteil damit, daß die Freiheit des Glaubens – nur sie – zur Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi führe. Tatsächlich argumentiert Paulus anders: die uns in der Taufe geschenkte Heilsgnade beinhaltet ein Zusammen-mit-Christus-Gestorben-Sein, -Begraben-Sein und -Auferstanden-Sein (6,2-10). Ab Vers 11 zieht er die Konsequenz: „dann lebt auch als solche …“ Aus dem Indikativ folgt der Imperativ eines der Gnade entsprechenden neuen Lebens im Dienst der Gerechtigkeit für die Heiligung in leibhaftigen Werken (unserer Glieder - Vers 19). Gegenüber dem von Luther mißverstanden „durch den Glauben ohne die Werke *des Gesetzes*“ (Röm 3,28) wird gerade im 6. Kapitel ganz klar das Mitwirken unseres ganzen Lebens in diesem Werk der Gnade gefordert. Diese Mitwirkung ist nicht nur nachträgliche Frucht einer irreversiblen Erlösungsgnade, sondern konstitutiv für das Erlangen des ewigen Heiles: „Ich züchtige meinen Leib und zwinge ihn in Knechtschaft, damit ich nicht selber – nachdem ich anderen gepredigt habe – verworfen werde“ (1Kor 9,27[7] –

---

[1] PROSINGER, F., *Das Bundesblut vergossen für viele? Zur Übersetzung und Interpretation des ‘hyper pollôn’ in Mk 14,24*. In Quaestiones non diputatae, Siegburg 2007.

[2] JEREMIAS, J., *Artikel ‘polloi’* in ThWNT, 536.

[3] WEIHS, A., *DieDeutung des Todes Jesé im Markusevangelium*, Würzburg 2003.

[4] s. Anm. 3, S. 509.

[5] s. Anm. 3, S. 457.

[6] SÖDING, TH., *Für wen feiert die Kirche Eucharistie? Zur Diskussion aus bibelwissenschaftlicher Sicht,* in: Christ in der Gegenwart, 59.JG, 28.1.07.

[7] *adókimos* kann zwar auch „untauglich, unerprobt” bedeuten, in den paulinischen Hauptbriefen und besonders im Kontext von 1Kor 9/10 bedeutet es „verworfen”.

das anschließende Kap. 10 handelt von der Gefahr der Verwerfung auch für die Christen und wurde deshalb in der alten liturgischen Ordnung als Vorbereitung auf die Fastenzeit an Septuagesima gelesen). Wie wichtig und wie heikel die Frage der Mitwirkung des Menschen im Werk des Heiles ist, zeigt das Hin und Her im Zustandekommen der Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung und die Antwort aus Rom.

Weitere Argumente Södings, der immer wiederkehrende Hinweis auf Röm 5 mit einem in Vers 18 ergänzten Verb, das da gerade nicht steht, und der Hinweis auf 2Kor 5,14f, sind in meiner Lizentiatsarbeit in Kapitel B 9 in einer eingehenden Analyse des Textes widerlegt[8]. Die Empfehlung Södings mit dem (verfehlten) Hinweis auf Röm 6, auf einen mißverstandenen Heilsautomatismus mit einer vertieften Heilszusage – bedingungslos? irreversibel? – zu antworten, beweist eher das Gegenteil: die differenzierende Übersetzung „für viele" anstatt „für alle" entspricht nicht nur einer tatsächlichen Einschränkung der biblischen Heilsverkündigung (insofern die menschliche Mitwirkung konstitutiv ist[9]), sondern auch dem Vermeiden eines Mißverständnisses, das nicht nur im ökumenischen Gespräch, sondern auch innerhalb der katholischen Theologie sehr aktuell und brisant ist.

In unsere Zeit über-setzen

„Zuletzt sollte noch bedacht werden, daß die Übertragung in eine andere Sprache in einer anderen Zeit nicht nur die Gesetze der Philologie beachten, sondern auch ein 'met-hermeneuein' oder 'verdolmetschen' leisten muß"[10]. Da die Übersetzung und Interpretation biblischer Texte nicht nur Informationen aus vergangenen Zeiten bieten (informativ), sondern das Heil im Horizont unserer Zeit zu vergegenwärtigen hat (performativ)[11], muß der Exeget den allgemein geistesgeschichtlichen und speziell theologischen Problemhorizont kennen und berücksichtigen. A. Weihs hat dies in seiner Doktorarbeit in einer 100-seitigen Einleitung getan[12].

Die beiden Hauptströme der evangelischen und katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts, vor allem der zweiten Hälfte desselben – sowohl R. Bultmann und K. Rahner als auch K. Barth und H.U.v. Balthasar – zielen beide auf eine Allerlösungslehre. Nach Barth und Balthasar bleibt die Gnade der Erlösung „extra nos", sie wird für alle ohne Mitwirkung gewirkt, „mitsamt der hoffnungslosen Undurchdringlichkeit ihrer Sünden für das göttliche Liebeslicht"[13]. „Die Liebe 'für uns' geht bis zu einem eigentlichen Platztausch"[14], „Jesus hat als Einziger die vollkommene poena damni für alle durchlitten"[15], in einer „trinitarischen Zerspannung" wurden „alle Distanzen der Sünder von Gott überholt"[16], indem „der Zorn Gottes" Jesus, den Sohn, „anstelle der Unzähligen trifft" und „ ihn zerspaltet wie einen Blitzstrahl in die Unzähligen hinein"[17]. Man mag die Sprachgewalt des Theodramatikers bewundern – nüchtern betrachtet wird der Zorn Gottes anthropomorph und keineswegs auf der Höhe der paulinischen Erklärung in Röm 1,18-32 (als das Sich-Auswirken-Lassen der pervertierten menschlichen Freiheit in Erwartung eines Verlangens nach Heil) gesehen und Christus am Kreuz ist nicht der Gott-wohlgefällige, sich in liebendem Gehorsam Weihende (Eph 5,2; Joh 17,19; Heb 5,8f; 9,11-14), sondern Sünde und Fluch – nicht „Sündopfer" (*hamartía* 2Kor 5,21[18]) und den Fluch des Gesetzes tragend (Gal 3,13), das sich damit selbst ad absurdum führt (Gal 2,19), sondern wirklich von Gott verlassen und verflucht[19]. – Abgesehen davon, daß „niemand, der im Geist Gottes spricht, sagt: verflucht ist Jesus" (1Kor 12,3), wäre durch ein solches Abfangen des Zornes Gottes als Blitzableiter durch einen Platztausch die Gnade der Erlösung automatisch allen Menschen über ihre Köpfe und ihre Verantwortung hinweg zuteil geworden. Für unser Thema interessant: die „Unzähligen", denen nach Balthasar dieses Heil zukommt (wir müssen nach ihm nicht von vornherein glauben, daß es alle sind, aber wir dürfen es hoffen und müssen glauben, daß sich diese Hoffnung erfüllen wird …)[20] erinnern an die Deutung des 'polloi' durch J. Jeremias: „*die* nicht zu zählenden *Vielen*, *die große Schar, alle"(*THWNT, 536,2226).

Dagegen betont Rahner einerseits richtig, daß jedes Subjekt unvertretbar für sich selbst verantwortlich sei: „Personale Schuld aus ursprünglicher Freiheitstat ist nicht zu übertragen; denn sie ist ja das existentielle Nein der personalen Transzendenz auf Gott hin oder gegen ihn"[21]. Deshalb könne Erlösung nur „Selbsterlösung" sein, wenn auch infolge der Erlösungstat Christi, wie Rahner wohl bewußt provozierend formuliert[22]. Nun besteht nach ihm aber diese „Selbsterlösung" durch die dem Menschen zeichenhaft im Kreuz „als signum efficax"[23] aufleuchtende Erkenntnis, daß „Gott der je-schon-Versöhnte"[24], „als ein von sich selbst her Versöhnter versöhnt ist"[25]. Hier wird verkannt, daß Versöhnung zwar einseitig angeboten, aber nur gegenseitig realisiert werden kann: „Kehrt um zu mir – Spruch des Herrn der Heerscharen – so kehre ich um zu euch" (Zach 1,3; vgl. Is 45,22; Jer 3,22; Ez 33,11). Auch bei Rahner sind wir alle schon versöhnt, Gott ist immer schon der die Sünden schlechthin Vergebende und die Menschen Entschuldende[26] – auch wenn dies den anonymen Christen noch nicht bewußt ist. Gemeinsam mit Balthasar vertritt Rahner die Idee, daß „Jesus gewissermaßen 'stellvertretend' für alle Menschen … bedingungslos 'Ja' gesagt habe und diese 'Lei-

---

[8] Ergebnis: gerade die sprachliche Differenzierung von „viele" und „alle" ermöglicht Paulus in Röm 5 die riskante Parallelisierung der Sündenwirkung aus Adam und der Heilswirkung aus Christus.

[9] vgl. Angelus Silesius im Cherubinischen Wandermann Nr. 257: „Deß Herren Christi Tod / hilfft dich nicht eh mein Christ / Biß auch du selbst für Jhn in Jhm gestorben bist".

[10] siehe Anm. 1, C Konklusion.

[11] Päptliche Bibelkommission, *Zur Interpretation der Bibel in der Kirche*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls am 23.April 1993, S. 38 und 64-67.

[12] siehe Anm. 3, S. 19-110.

[13] s.Anm. 3, S. 58 (Anm. 186).

[14] ebd. (Anm. 182).

[15] ebd. S. 59 (Anm. 196).

[16] ebd. (Anm. 195).

[17] ebd. S. 61 (Anm. 209).

[18] s. Anm. 1: Kap B9 - der Schuldbrief, den Christus nach Kol 2,14 ans Kreuz geheftet hat, ist nicht er selbst, sondern wir, die wir in ihm beschnitten und mit ihm begraben wurden, um mit ihm zu neuem Leben zu erstehen (Kol 2,11-13).

[19] s. Anm 3, S. 40 (Anm. 109), 60f, 67 – nichts gegen die alten Mythen, sofern sie transparent sind auf die geistig-personale Wirklichkeit – aber nachdem das Erlösungsopfer vor allem im Hebräerbrief bereits als eine solche bedacht und erklärt ist, ist deren Mythologisierung bei Balthasar geistesgeschichtlich ein Rückfall.

[20] Baltahsar, Hans Urs von, *Was dürfen wir hoffen,* Einsiedeln 1986. Er „übersetzt" das artikellose 'polloi' in diesem Büchlein auf S. 33 Heb 9,27: „Christus hat sich einmal dahingeopfert, um die Sünden aller hinwegzunehmen"!

[21] s. Anm. 3, S. 61 (Anm. 340).

[22] s. Anm. 3, S. 90 (Anm. 397).

[23] s. Anm. 3, S. 83 (Anm. 358) – das „efficax" wird dann doch wieder nur als Vorbild im pelagianischen Sinn erklärt.

[24] s. Anm. 3, S. 82 (Anm. 348).

[25] s. Anm. 3, S. 80f (Anm. 338).

[26] s. Anm. 3, S. 82 (Anm. 349).

stung' Jesu wiederum von Gott als 'stellvertretend für die Menschen angenommen wurde"[27] – allerdings bei Rahner ohne alle Dramatik, da es immer schon klar war und auch allen klar werden wird.

Noch radikaler ist die Allerlösungslehre bei Eugen Biser[28], ehemals Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung mit enormem Einfluß auf die katholische Geisteswelt. Demnach war Jesus der größte Revolutionär der Religionsgeschichte, der mit der Gottesvorstellung des Alten Testamentes radikal Schluß gemacht hat. Auch Herbert Haag schreibt: „Damit hat Jesus das ganze jüdische Religionssystem aus den Angeln gehoben"[29]; Biser spricht sogar von einem unüberbrückbaren Gegensatz und einer ersatzlosen Tilgung des falschen Gottesbildes. Nach Haag war es erst eine überzogene Reaktion auf Markion, daß die Kirche sich mehr zum Alten Testament bekannte – angesichts der unübersehbaren Präsenz der „heiligen Schriften" (Röm 1,2) des Alten im Neuen Testament ist Biser aus seiner Sicht konsequenter, wenn er den Rückfall in die alttestamentlichen Sühnevorstellungen schon der „Menge von Priestern" aus Apg 6,4 ankreidet, so daß angeblich in den neutestamentlichen Schriften nur noch Spuren dessen übrig geblieben seien, was Jesus eigentlich gewollt habe: die Feier einer Versöhnung aller Sünder ohne Bedingung und Ausnahme, die immer schon stattgefunden habe.

Eben diese Vorstellungen werden nach wie vor in Dekanatsversammlungen (ein typisches Thema lautet: „Was bedeutet: Jesus starb für unsere Sünden?") und katholischen Bildungshäusern verbreitet. In der Deutschen Tagespost vom 11. Januar 2007 schreibt Domkapitular Wilm Sanders: „Daß die Frucht des Erlösertodes Christi nur dem gläubigen Menschen zuteil wird, ist jedem Mitfeiernden bei der Liturgie bewußt." Das muß leider realistischerweise stark bezweifelt werden.

Der besondere Kontext von Mk 14,24

Th. Söding schreibt in Bezug auf 1Tim 2,5f und Heb 2,9[30]: „Dieses Geheimnis wird in der Eucharistie gefeiert."[31] Auch Markus Striet führt in seinem Beitrag „Nur für viele oder doch für alle"[32] aus, daß man selbst für Saddam Hussein beten und hoffen soll. Eben das sagt auch 1Tim 2,1-6 (allerdings ohne die „wahnwitzige"[33] Hoffnung auch für diejenigen, „die in diesem Leben zu keiner Einsicht und Reue fähig waren"). Dagegen schreibt zu Recht A. Weihs in seiner von P. Dschulnigg und Th. Söding betreuten Doktorarbeit in Bezug auf Mk 14,22-25: „Die Bedeutung des Todes Jesu wird hier nicht erhellt und gegeben als eine sprachliche oder motivliche 'Deutung', die nur ausgesprochen oder mündlich postuliert wäre, sondern sie geschieht gewissermaßen als Einsetzung der eucharistischen Gedächtnisfeier; oder anders: Jesus 'erklärt' hier nicht seinen Tod, sondern er gibt daran Anteil (Mk 14,22-24).[34]" Es handelt sich also nicht um eine bloße Erklärung des Geschehens am Kreuz (deren durch Bibellesung, Lobpreis und Dank in einem Todahopfer gedacht werden kann), sondern um einen realen Vollzug: „Nehmet hin und esset … nehmet hin und trinket!" – Scheinbar überzeugend wurde in einem Leserbrief der DT ausgeführt, daß in den Worten über den Kelch nur von dem die Rede sei, was Jesus für uns tut, nicht aber, was er von uns erwartet. In Wahrheit ist die Aufforderung, in seine Hingabe hinein-zu-kommunizieren höchst anspruchsvoll. Auch A. Weihs sieht die Verbindung von Mk 10,38; 10,45; 14,23f und 14,36[35]: wer mit Christus im himmlischen Reich triumphieren will, muß den Kelch trinken, den er getrunken hat. Dort, wo er diesen Kelch zum Trinken reicht, geht es also nicht um die Feier des universalen Angebotes, sondern die Teilnahme, die das ganze Leben des Kommunizierenden einfordert.

So sieht es auch das kirchliche Lehramt auf der Synode von Quiercy: „Der Kelch des menschlichen Heiles, der durch unsere Schwachheit und die göttliche Kraft bereitet wurde, hat es zwar in sich, daß er allen nützt; wenn er aber nicht getrunken wird, heilt er nicht" (DH 624). So auch die Johannes-Chrysostomus-Liturgie: „Mir dem Priester N., wird auch das kostbare und heilige Blut unseres Herrn, Gottes und Erlösers gegeben zur Vergebung meiner Sünden und zum ewigen Leben" – und während er dann den Kelch küßt: „Dies hat meine Lippen berührt, meine Verfehlungen getilgt und meine Sünden gereinigt." Und in Joh 6,54 heißt es: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der *hat* das ewige Leben." Hier werden also nicht künftige Möglichkeiten oder Hoffnungen gefeiert, sondern es vollzieht sich das Heilswerk hier und jetzt.

Somit gehen die an sich richtigen Ausführungen von Th. Söding und M. Streit über die uneingeschränkte Hingabe des Herrn am Kreuz 'für uns' am Thema vorbei. Daß niemand von vornherein ausgeschlossen wird und alle eingeladen sind, kann außerhalb des Geschehens von Mk 14,22-24 erklärt werden (etwa in Joh 6,51 und 1Tim 2,5f), wo natürlich auch das unbestimmte „für viele" stehen kann (Mk 10,45). Aber daß in Mk 14,24 nicht „für alle" steht, ist aus der besonderen Situation verständlich[36].

Das trifft auch das Argument der Professoren für Liturgiewissenschaft in Bonn und Münster, A. Gerhards und K. Richter[37]: da die Einleitung „Am Abend vor seinem Leiden …" im Missale am Gründonnerstag ergänzt wird: „für unser und aller Menschen Heil", sei hiermit das „für viele" authentisch interpretiert. Aber während das „für alle" ausgesagt ist vom Leiden des Herrn am folgenden Tag, ist das „für viele" gesagt im Hinblick auf die Kommunion in seinem sakramental vergegenwärtigten Blut. Natürlich *könnte* der Herr dabei auch eine allgemeine Erklärung

[27] s. Anm. 3, S. 83f (Anm. 366 und 367).

[28] BISER E., *Der unsichtbare Sonnenaufgang* (Stimmen der Zeit; Bd.213 (1995) S.723-729) – siehe hierzu meinen Artikel *War der Kreuzestod Jesu ein Opfer* in: Communio 1999, Heft 2, S. 189.

[29] HAAG H., *Jesus wollte keine Priester; Abschied vom Klerus: Plädoyer gegen die hierarchische Struktur der Kirche*, Süddeutschen Zeitung vom 25./26.Februar 1995.

[30] vgl. dazu in meiner Arbeit (Anm. 1) die Kapitel B9 und B10: 'hyper pantos' heißt nicht „für alle"!

[31] siehe Anm. 6.

[32] Christ in der Gegenwart, 59.JG vom 28. Januar 2007.

[33] ebd.: „fast als 'wahnwitzig' zu bezeichnende Optimismus des Christentums", wie ihn Karl Rahner nannte, der sich in dem „für alle" ausspricht.

[34] s. Anm 6, S. 156; vgl. auch S. 507f: „daß Jesus seinen Jüngern beim letzten Abendmahl an seinem Todesgeschick regelrecht *Anteil* gibt: er teilt *sich selbst* den Jüngern mit, er gibt *sich* an sie dahin (Mk 14,22-24)."

[35] siehe Anm. 6 S. 146; 161f; 510f (er erwähnt allerdings nie Mk 10,39, da auch er Stellvertretung als Platztausch zu verstehen scheint. Aber 'antí' ist im neutestamentlichen Griechisch nicht mehr eindeutig „anstelle von").

[36] Dagegen kann man einwenden, daß das „hyper pollôn" nicht ursprünglich für Mk 14,24 formuliert, sondern aus Is 53 vorgegeben und auch in Mk 10,45 aufgenommen ist. Aber die Worte über den Kelch sind so konzentriert und kulminierend, daß sie nicht einfach unbedacht von anderswoher übernommen sind. Das 'hyper pollôn' ist „das Schlüsselwort für die gesamte Passion": siehe Anm. 4.

[37] nachzulesen in: http://www.wir-sind-kirche.de/index.php?id=125&id_entry=543.

über die Heilsabsicht „für alle“ geben – aber er kann mit dem „für viele“ eben doch die besondere Situation des nun verwirklichten Bundes in seinem Blut angesprochen haben. Wir haben kein Recht, seine Worte zu ändern.

„Für die Vielen“ – ein Kompromiß?

Merkwürdig ungenau zitiert A. Weihs das ‘antí pollôn’ in Mk 10,45 und das ‘hyper pollôn’ in Mk 14,24: meist „für ‘die Vielen’“, auch „für die ‘Vielen’“, manchmal auch (vor allem, wenn er den ganzen Satz zitiert) „für Viele“. Nun besagt der Artikel nicht viel. Er kann jene unbestimmten Vielen (ohne Artikel) meinen, die in Mk 10,45 und 14,24 (und auch in Is 53,12[38]) gemeint sind. In der eschatologischen Stimmung des ersten nachchristlichen Jahrhunderts würden „die Vielen“ wohl die exklusiv verstandene Gruppe der Getreuen meinen (nach Dan 11,33). Ob die Selbstbezeichnung der Essener in den Qumranschriften als „die Vielen“ die Plenarsitzung aller Mitglieder bezeichnet, wie R. Deichmann in dem erwähnten Leserbrief meint, ist nicht sicher. Sie wohnten – wie die Kupferrolle beweist – über das ganze Land zerstreut und ob 1QS II,21 eine Vollversammlung bezeichnet, ist zweifelhaft. Wenn Th. Söding schreibt, der mögliche Ausweg einer Übersetzung „für die Vielen“ sei kein gutes Deutsch, sondern Fachsprache von exegetisch gebildeten Theologen[39], so müßten diese tatsächlich an die äußerst restriktive und exkludierende Bedeutung „der Vielen“ im Horizont der damaligen Zeit denken. Aber der „Ausweg“ ist natürlich nicht so gedacht. Nachdem inzwischen das „für alle“ in aller Ohr ist, würde der Artikel in „für die Vielen“ auf jene Gesamtheit hinweisen. Das aber wäre kein aufrichtiger Ausweg!

Ergebnis

Das artikellose ‘polloi’ bedeutet nicht „die nicht zu zählenden Vielen, die große Schar, alle“(THWNT, 536,22 26), sondern „viele“ ohne Artikel. Die Unbestimmtheit der dort Gemeinten kann beunruhigen. Im Neuen Testament suggeriert sie keineswegs, daß dem Erlöser nur an einem Teil der Menschheit gelegen wäre, sondern meint eher die Öffnung der Grenzen über Israel hinaus und die große Zahl derer, die eintreten (Mt 8,11). Eine irreversible Zuwendung des Heils an alle Menschen wird aber nicht ausgesagt (Mt 8,12). Solch völlig unbiblische Theorien beherrschen die großen theologischen Schulen der vergangenen 40 Jahre und sie stützen sich unter anderem auf die falsche Übersetzung „für alle“. Das „für viele“ ist ermutigend, da niemand ausgeschlossen ist, enthält aber auch die heilsame Beunruhigung, daß wir nicht automatisch eingeschlossen sind. Der vorgeschlagene Ausweg „für die Vielen“ wäre ein fauler Kompromiß.

P. Franz Prosinger
Haus Maria Königin der Engel
Ludretikoner Str. 3
8800 Thalwil
Schweiz

[38] Der eingangs zitierte R. Deichgräber bezieht sich mit dem ‚harabbîm’ (mit Artikel) auf Is 53,11.
[39] siehe Anm. 6.

Martin Lugmayr

Die heutige Form der Handkommunion

Eine Neuerung im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Wiederaufnahme einer alten Praxis oder keines von beiden?

Kurz nach der feierlichen Bestätigung der Liturgiekonstitution schrieb Joseph Ratzinger, diese würde „eine Art Rahmengesetz“ darstellen, das die „Grundsätze“ liefere, die erst noch in „konkrete liturgische Ordnungen überführt werden müssen“.[1] Eine solche Norm, an die man sich nach dem Willen des Konzils halten muß, lautet: „Schließlich sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es, und nach Anwendung der Vorsichtsmaßregel, daß die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen“ (SC 23).[2] Eine Anmerkung zur geläufigen, im Auftrag der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe herausgegebenen Übersetzung, die sich in einem Punkt von der unsrigen unterscheidet, ist hier angebracht. Es wurde nämlich das „adhibita cautela“ als Anfang eines neuen Satzes gewählt und übersetzt mit: „Dabei ist Sorge zu tragen, daß die neuen Formen …“,[3] sodaß der Eindruck entstehen kann, es handle sich um eine die Einführung von Neuerungen *begleitende* Regel. Tatsächlich ist die Erfüllung derselben eine *Vorbedingung*, die zeitlich vorher erfüllt sein muß.[4]

[1] Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des ZweitenVatikanischen Konzils, Köln 1964, 71f.
[2] Innovationes, demum, ne fiant nisi vera et certa utilitas Ecclesiae id exigat, et adhibita cautela ut novae formae exa formis iam exstantibus organice quodammodo crescant.
[3] LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil, I, 35.
[4] Die spanische Übersetzung von “Sacrosancum Concilium” hat diesen Sinn auch treu wiedergegeben: „y sólo después de haber tenido la precaución de que las nuevas formas se desarrollen, por decirlo así, orgánicamente a partir de las ya existentes”.

Wenn wir die zur Zeit des Konzils bestehende Form der Mundkommunion mit der Handkommunion vergleichen, so handelt es sich offensichtlich um eine Weise, die im Widerspruch zu dieser Norm des Konzils steht. Weder war von der Handkommunion ein „wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen" für die Kirche zu erwarten (Rom selbst warnte vielmehr vor den *Gefahren* derselben, nämlich geringere Ehrfurcht vor dem Altarsakrament, dessen Profanierung und Verfälschung des Glaubens)[5], noch konnte der Nachweis erbracht werden, die neue Form sei eine organische Entwicklung der bestehenden. Und in der Tat ist mir kein Versuch bekannt, die Handkommunion mit einem Hinweis auf SC 23 zu rechtfertigen. Vielmehr wurde von Anfang an ein anderer Weg gewählt. Die Handkommunion sei gar keine *neue* Form der Kommunionspendung, sondern die Wiedereinführung einer urkirchlichen Praxis. So ist in „Memoriale Domini" von einer „Sehnsucht" die Rede, „zu jenem Brauch zurückzukehren, daß das eucharistische Brot in die Hand der Gläubigen gelegt werde, die es dann sich selbst zum Munde führen".[6] Es werden jedoch keine Belege für diese Behauptung angeführt. Diese werden erst 1985 nachgereicht, als der damalige Präfekt der Gottesdienstkongregation, Augustin Kardinal Mayer OSB, in einem Brief an den Vorsitzenden der Amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof James Malone, die Erlaubnis erteilt, auch die Handkommunion in den amerikanischen Diözesen einführen zu dürfen, deren Bischöfe dies wünschen. Dabei werden einige Punkte angegeben, die beachtet werden müssen. Der erste lautet wie folgt: „Die Handkommunion muß wie die Mundkommunion die der Realpräsenz Christi in der Eucharistie geschuldete Ehrfurcht zeigen (kundtun). Daher sollte, so wie es die Kirchenväter getan haben, auf die Würde der Geste des Kommunikanten großen Wert gelegt werden. Demgemäß wurden Ende des 4. Jahrhunderts die neu Getauften angewiesen, beide Hände auszustrecken ‚und mit der linken einen Thron für die rechte Hand zu machen, die den König empfangen soll' (Fünfte Mystagogische Katechese des Cyrill von Jerusalem, nr. 21: PG 33. col. 1125, oder Sources chretiennes, 126, p. 171; Hl. Johannes Chrysostomus, Predigt 47: PG 63, col. 898. usw.)".[7] Zunächst soll die Authentizität der frühkirchlichen Praxis geprüft werden. Gegen die Stelle aus den *Mystagogischen Katechesen* könnte man einwenden, daß die Urheberschaft derselben umstritten ist. Sie werden auch dem Nachfolger Cyrills, dem früheren Mönch Johannes zugeschrieben. Der bis heute nicht entschiedene Streit, ob die *Mystagogischen Katechesen* auf Cyrill direkt, auf Johannes als Kompilator der Predigten Cyrills oder ganz auf Johannes zurückgehen,[8] spielt in unserm Fall keine Rolle. Denn, wie Röwekamp (der für die Autorenschaft des Johannes plädiert!), schreibt: „Mit Sicherheit aber geben die Mystagogischen Katechesen einen Einblick in den Verlauf der christlichen Initiation in Jerusalem – das kirchenpolitisch zur Provinz Syrien gehört – am Ende des 4. Jahrhunderts".[9] Der zweite Beleg, den Kardinal Mayer anführt, ist, was dessen Urheber betrifft, ebenfalls umstritten. Er findet sich zwar unter den Werken des hl. Johannes Chrysostomus, kann ihm aber nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden. Der uns interessierende Abschnitt lautet: „Wenn du hinzuschreitest, so tue es nicht mit ausgestreckten Armen, sondern mache deine linke Hand zu einem Thron für die Rechte, wobei die Hand gewölbt sei – gleichsam als Vorbereitung für den König. Mit großer Furcht empfange den Leib Christi, damit nicht eine Perle aus deiner Hand falle, und du an einem deiner Glieder Schaden leidest" (PG 63, 898). Hier wird, im Unterschied zu den *Mystagogischen Katechesen*, betont, daß die Hände beim Empfang der Kommunion nicht mehr ausgestreckt bleiben, was den Schluß zuläßt, dies sei vorher, während des Hinzuschreitens, der Fall gewesen (dann gibt es keinen Widerspruch zwischen den beiden Texten). Selbst wenn die Homilie nicht echt sein sollte, so liegt uns eine Katechese vor, die nach allgemeiner Auffassung den heiligen Chrysostomus zum Urheber hat und den beschriebenen Ritus voraussetzt. In der sogenannten ersten Taufkatechese lesen wir:

> „Denke an die Erhabenheit des Opfers, und heilige die Glieder deines Leibes! Bedenke, was du mit der Hand empfängst, und wage es niemals, jemanden zu schlagen, damit du nicht die Hand, die durch eine solche Gabe geehrt wurde, durch sündhaftes Schlagen entehrst. Bedenke, was du mit der Hand empfängst, und halte sie vollständig rein von Habsucht und Raub.
> Bedenke, daß du diese Gabe nicht nur mit der Hand empfängst, sondern auch zum Mund führst, und halte deine Zunge rein von schändlichem Reden und Schimpfen, von Gotteslästerung, Meineid und allen anderen derartigen Dingen. (…) Wenn du auch noch bedacht hast, daß nach Hand und Mund dein Herz dieses ehrfurchtgebietende Sakrament empfängt, dann ersinne niemals mehr Anschläge gegen den Nächsten, sondern bewahre deinen Sinn rein von aller Bosheit".[10]

Es gibt noch viele andere Stellen, die einen Kontakt einer Hand des Empfängers mit der heiligen Hostie belegen,[11] und zwar vom 3. bis ins 8. Jahrhundert. Uns liegt jedoch *kein einziger* Beleg für eine Spendung auf die *linke* Hand vor! Daher heißt es bezeichnenderweise in dem Brief Kardinal Mayers über die Handkommunion im Anschluß an das oben erwähnte Zitat Cyrill von Jerusalems und dem Hinweis auf Johannes Chrysostomus in einer Fußnote: „In der Praxis muß man den Gläubigen die entgegengesetzte Anweisung geben: die linke Hand soll über der rechten liegen, sodaß die Hostie dann leicht mit der rechten Hand zum Mund geführt werden kann".[12] Waren die Anweisungen der

[5] Vgl. die Instruktion „Memoriale Domini" vom 29.5.1969, AAS 61 (1969) 541-545, hier 544 (EDIL, I, nr. 1896).

[6] Ebd., 542 (EDIL, I, nr. 1893).

[7] EDIL, III, nr. 5738.

[8] Vgl. dazu: Georg Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechesen, FC 7, Freiburg i.Br. u.a. 1992, 8-15 (hält Johannes für den Autor der Katechesen in der vorliegenden Form), Kent J. Burreson, The Anaphora of the Mystagogical Catecheses of Cyril of Jerusalem, in: Paul F. Bradshaw (ed.), Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers, Minnesota 1997, 131-151, hier 131-133 (sieht in Cyrill den Autor der Katechesen).

[9] Georg Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechesen, a.a.O., 15.

[10] Johannes Chrysostomus, Taufkatechesen, I, FC 6/1, Freiburg i.Br. u.a. 1992, 121 (die Übersetzung von Reiner Kaczynski habe ich insofern verändert, als ich, dem griechischen Text folgend [ebd., 120], die Anrede im Singular wählte).

[11] Eine ausführliche Zusammenstellung bietet Otto Nußbaum, *Die Handkommunion*, Verlag J.P.Bachem, Köln 1969, 9-24. Auf die manchmal sich findende Beschreibung eines Kusses der Eucharistie oder einer Berührung der Sinne (z.B. der Augen, der Stirn) möchte ich hier nicht näher eingehen (vgl. hierzu meine Schrift *Handkommunion. Eine dogmatisch-historische Untersuchung*, Buttenwiesen 2001, 36-40).

[12] EDIL, III, nr. 5739.

Väter etwa *unpraktisch* oder ein Großteil der Gläubigen über Jahrhunderte hinweg *Linkshänder*? Beides ist zu verneinen. Vielmehr war es den Gläubigen *in der Praxis* unmöglich, die Hostie mit der rechten Hand zum Mund zu führen, wie dies heute der Fall ist. Und es mit der linken zu tun, verbot sich aus einem von Otto Nußbaum hervorgehobenen Grund: „Vor allem aber ist es meines Erachtens bei der starken Bevorzugung der rechten Hand in der ganzen Antike und auch in der Liturgie der Kirche unvorstellbar, daß die stets als minderwertige, als ein Symbol für das Schlechte und darum auch als ungeeignet und unfähig für den kultischen Dienst angesehene Linke ausgerechnet das eucharistische Brot hätte berühren und zum Munde führen dürfen".[13] Der Leib des Herrn wurde also direkt von der rechten Hand mit dem Mund aufgenommen, der Gestus offenbarte jedem, daß es sich nicht um gewöhnliches Brot handelte. Mit der Zunge wurde eventuell zurückbleibende Partikel aufgelesen, eingedenk der Mahnung der *Mystagogischen Katechesen*: „Und paß auf, daß du nichts davon verlierst. Denn wenn du etwas verlierst, so ist das, als littest du an den eigenen Gliedern Schaden. Sag mir: Wenn dir jemand Goldstaub gäbe, würdest du ihn dann nicht mit großer Vorsicht festhalten und aufpassen, daß du nichts davon verlierst und Schaden leidest? Wirst du also nicht noch viel sorgfältiger auf das achten, was wertvoller ist als Gold und Edelsteine, um keine Stücke davon fallen zu lassen?"[14]

Die anscheinend alte Praxis der Handkommunion war also in Wahrheit eine Form der Mundkommunion, bei der die rechte Hand als Patene diente. Wenn wir uns jetzt die Frage stellen, wie eine organische Entwicklung dieser alten Form aussehen könnte, so hat die Geschichte der Kirche selbst die Antwort gegeben: in der Weise der direkten Spendung auf die Zunge des Kommunikanten, was schon von Gregor dem Großen bezeugt und nach 800 n.Chr. bei Laien als einzig zulässig gefunden wird.[15] Die innere Dynamik dieser Entwicklung ist leicht nachzuvollziehen: der Gefahr des Verlustes von Partikeln wie auch der Profanierung konnte so leichter begegnet werden. Daß diese Gefahren bei der früheren Form bestanden haben, belegen folgende Zeugnisse: Tertullian schreibt um 150 n.Chr.: „Das Sakrament der Eucharistie … empfangen wir auch in frühmorgendlichen Versammlungen und aus der Hand keines anderen als der Vorsteher (d.h. der Priester und Bischöfe). (…) Auch bereitet es uns Angst, wenn etwas von unserem Kelch oder unserem Brot auf die Erde fällt".[16] Und Origenes (185-254) betont: „Ihr wißt, die ihr an den göttlichen Geheimnissen teilzunehmen gewohnt seid, wie ihr, wenn ihr den Leib des Herrn empfanget, mit aller Sorgfalt und Ehrfurcht darauf bedacht seid, daß nicht das Geringste davon zu Boden falle, daß von der konsekrierten Gabe nichts verstreut wird. Ihr glaubt Euch zu versündigen, wenn aus Nachlässigkeit etwas zu Boden fällt. Dieser euer Glaube ist richtig".[17] Bereits im Jahre 400 n.Chr. wurde folgender Kanon des Ersten Konzils von Toledo erlassen: „Wenn jemand die vom Priester empfangene Eucharistie nicht konsumiert, soll er wie ein Gottesräuber ausgestoßen werden".[18]

[13] Otto Nußbaum, *Die Handkommunion*, a.a.O., 18f.

[14] Cyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechesen, a.a.O., 163.

[15] Kleriker durften noch in der bei Cyrill beschriebenen Form kommunizieren, heute tut dies z.B. noch der Diakon in der byzantinischen Liturgie.

[16] De corona militum c.3, CCSL 2,1043: „Eucharistiae sacramentum (...) etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus. (...) Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur".

[17] In Ex.hom. 13,3, PG 12,391; SC 321, p.384, 69-72.

[18] „Si quis autem acceptam a sacerdote eucharistiam non sumpserit, velut sacrilegus propellatur", Can.14; Mansi III, 1000.

Kommen wir zum Schluß: die heutige Form der Handkommunion kann nicht als Wiederaufnahme einer frühkirchlichen Praxis angesehen werden. Der Hauptunterschied liegt darin, daß der Leib des Herrn nicht mit den Fingern erfaßt und zum Mund geführt, sondern in einer tiefen Verneigung direkt von der rechten Hand aufgenommen wurde – dieser Ritus brachte eindeutig zum Ausdruck, daß es sich um keine gewöhnliche Speise handelte. Auch wurde größte Sorgfalt auf zurückbleibende Partikel gelegt, die mit der Zunge aufgelesen wurden. Die heutige Praxis der Handkommunion läßt im Gestus nicht erkennen, daß es sich um keine gewöhnliche Speise handelt. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn, wie oft üblich, keinerlei Zeichen der Anbetung oder so minimalistische gemacht werden (wie eine kleine Kopfverneigung),[19] die auch als Zeichen der Höflichkeit gegenüber dem Spender interpretiert werden können. Die heutige Form der Handkommunion ist keine alte, sondern *neue* Form und muß sich daher an den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Einführung von Neuerungen messen lassen. Da sie keine organische Entwicklung der bestehenden Weise, nämlich der kniend empfangenen Mundkommunion, darstellt, steht sie nicht nur im Widerspruch zum Zweiten Vatikanischen Konzil (SC 23), sondern auch zu einem bereits im 3. Jahrhundert sich findenden Grundsatz, den Cyprian (gest. 258) von Papst Papst Stephan I. berichtete: „Es solle nichts erneuert werden, was nicht auch überliefert ist"[20] und über den Franz Josef Dölger schreibt: „Der Grundsatz ist kaum nur eine persönliche Meinung des römischen Bischofs. Es ist ein Grundsatz der Kulttradition der römischen Kirche".[21]

Und zum „wirklichen und sicher zu erhoffenden Nutzen der Kirche" (vgl. SC 23), der, wie oben ausgeführt, den Nachweis der organischen Entfaltung voraussetzt, hat Robert Spaemann in Bezug auf die heutige Form der Handkommunion treffend geschrieben, „wer behaupten wollte, ihre Einführung hätte das gläubige Bewußtsein der realen Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein, die Ehrfurcht vor diesem Sakrament und das bewußte Leben aus ihm bei der Mehrheit der Gläubigen gestärkt, der muß wohl auf einem anderen Stern leben, oder aber er muß wirklich beide Augen vor der Realität fest verschließen".[22]

Somit ist eine Rückkehr zur Tradition geboten, nämlich zur Mundkommunion, und zwar in der Form, die nachweislich eine organische Entwicklung beschließt und weit über tausend Jahre in Übung war und auch heute noch ist. Die heutige Form der Handkommunion hat Papst Paul VI. als in der Praxis „sehr fragwürdig und gefährlich" („molto discutibile e pericoloso") bezeichnet,[23] ein Urteil, dem sich die Weltkirche anschließen und die nötigen Konsequenzen ziehen sollte.

P. Dr. Martin Lugmayr
Haus Maria Immaculata
Reisstr. 13
70435 Stuttgart

[19] Ein „Zeichen", das z.B. von den amerikanischen Bischöfen gewählt wurde.

[20] „Nihil innovetur nisi quod traditum est" (Ep.74,1).

[21] F.J. Dölger, *„Nihil innovetur nisi quod traditum est". Ein Grundsatz der Kulttradition in der römischen Kirche*, Antike und Christentum I, 79f., hier 80.

[22] Robert Spaemann, Vorwort zu: Martin Lugmayr, *Handkommunion. Eine historisch-dogmatische Untersuchung*, a.a.O., 9f.

[23] Berichtet in einem Brief des Staatsekretariates vom 3.Juni 1968 und zitiert bei Annibale Bugnini, *La riforma liturgica*, Rom 1983, 623.

Peter A. Kwasniewski*

Bedenken bzgl. heutiger Kirchenmusik

„Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: Was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist." (Röm 12,2)

Manchmal werde ich gefragt, warum ich gegen Gitarrenmusik in der Kirche bin, und warum ich grundsätzlich glaube, der gewöhnliche, zeitgenössische Musikstil sei unvereinbar mit dem Geist der Liturgie. Meine erste Antwort ist vielleicht ein schwaches Argument, nämlich ein „Autoritätsargument": Ein hervorragender Theologe, der tief und klar über die Liturgie geschrieben hat, nämlich Joseph Ratzinger, vertritt genau diese Position und verteidigt sie überzeugend.[1]

Mein zweites Argument dagegen, meine eigene Begründung, basiert auf meiner persönlichen Erfahrung mit Kirchenmusik. Seit 25 Jahren bin ich ständig auf diesem Gebiet tätig; von der Teilnahme am Kinderchor meiner Gemeinde bis hin zum Amt des Dirigenten einer Gregorianischen Schola und eines Amateurchores, der gerne Renaissancemotetten und traditionelle Hymnen singt. Hinzu kommen sieben gesegnete Jahre der regelmäßigen Teilnahme an der byzantinischen göttlichen Liturgie am Campus der Universität, an der ich unterrichtet habe.

Mein Hauptargument gegen die weit verbreitete Verwendung von Gitarrenmusik in der Kirche – gleichgültig ob sentimentale oder rhythmische Melodien – ist, dass auf diese Weise unser Geist der säkularisierten Welt angepasst wird, der künstlerischen, psychologischen und spirituellen Dekadenz unserer Zeit. Es ist eine Art Imitation von Bob Dylan und Billy Joel (obwohl solche populären Sänger geradezu konservativ anmuten im Vergleich zur unerbittlichen Lärmverschmutzung, schreienden Gewalt und elender Sinnlichkeit der Musik, die viele Teenager heute hören). Es ist, als würden die massenhaft vermarkteten „Rock-Hits" implizit als neuer Qualitätsmaßstab anerkannt, dem sich sogar die Musik des Gottesdienstes anzupassen hat: Auch um Gott muss geworben werden; ihm ist zu schmeicheln, er ist zu umwinseln wegen Sünde und Gnade, mehr als ein berühmten Sänger schmeichelt und winselt über das, was auch immer gerade auf der Welt passiert – sei es der Vietnam-Krieg, die Armut in der 3. Welt, die Aids-Epidemie. Wie auch immer man diese Musik beschreiben mag: Ihr Ursprung und ihre Ähnlichkeit zur säkularen Musik ist für jedes Ohr unüberhörbar, das geübt ist, Ähnlichkeiten zu erkennen.

An dieser Stelle sei mit Nachdruck etwas Wichtiges betont: Es ist nicht das erste Mal in der Geschichte der Kirchenmusik, dass im Gottesdienst dieses Problem auftritt. Die letzte große Epidemie musikalischer Säkularisation war die Zeit der Oper im 18. und 19. Jahrhundert, als fast die gesamte Kirchenmusik in eine streng opernhafte Richtung gezwängt wurde – ein kaum verschleierter Verwandter von Heldensagen und Romanzen, die Abend für Abend auf der Bühne gespielt wurden, um die das Publikum sich versammelte, um hinreißende Stimmen des Heldentenors, des Soprans, oder vielleicht gar um zur Erregung die unnatürlich reine Klangfarbe des Eunuchen zu hören.

Als Pius X. (neben anderen) die Kirchenmusik zu reformieren suchte, bemühte er sich vor allem um ihre Re-Sakralisierung, um ihre Rückgewinnung von der betäubenden Opernweltlichkeit. Er wünschte eine Musik, die für die Kirche, für ihre Liturgie gestaltet wäre; eine ruhige und Seelen-berührende Musik, welche die Aufmerksamkeit nicht zu den Hauptdarstellern, sondern hin zu den göttlichen Mysterien führe, die eine Atmosphäre des kontemplativen Gebetes förderte – eine Musik vieler Stimmungen und Weisen, die leicht und fast unmerklich die Emotionen lenke, und dennoch immer im Dienst an etwas Größerem als sich selbst stünde. Musik, die etwas *wesentliches nicht-emotionales* wäre: der „vernünftige Gottesdienst", von dem der hl. Paulus im Römerbrief (12,1) im Vers direkt vor der am Beginn dieses Artikels zitierten Stelle spricht. Für Paulus gehört die „wahre Beschneidung" denen, „die Gott im Geist dienen und ihre Ehre in Christus Jesus suchen und nicht auf das Fleisch vertrauen" (Phil 3, 3).

Entscheidend ist, dass obwohl unsere getauften Leiber Tempel des Heiligen Geistes sind und wir den Herrn mit Herz *und* Stimme loben sollen, dennoch unsere Anbetung nicht auf der Ebene des Körpers bleiben darf; es handelt sich nicht um eine sinnenhafte Bewegung und ein entsprechendes Bewegt-Werden, sondern um ein geistiges Opfer und eine Verehrung mit einen gut disziplinierten Leib, dessen Neigungen gezügelt und dessen Gefühle gereinigt sind. Kurz gesagt, für Pius X. besteht der Vorzug wahrer katholischer sakraler Musik in der Kraft, Menschen im Einklang mit dem würdigen „Tanz" der Liturgie zu bewegen, zu einer immer höheren Ebene seiner gottgegebenen Sehnsucht zu gelangen und den Herrn mit seinem ganzen Herzen, Verstand, Seele und Kraft zu lieben. Musik ist damit ein demütiges Instrument der „Vergöttlichung" des Menschen, seiner Gottesähnlichkeit durch Gnade und Liebe. Das schließt ein, daß die Musik der fortschreitenden Reifung der Seele auf ihrer Reise durch die Wohnungen (vgl. Hl. Theresia), auf ihrem anstrengenden Aufstieg auf den Berg Karmel bis hin zum Gipfel dem umwandelnden Bund der mystischen Vermählung entweder hilft, oder sie dabei wenigstens nicht behindern sollte.[2]

Dies alles bedeutet, dass eine Musik, die stilistisch auf einem Niveau der Sinnlichkeit oder der „Alltags-Gefühle" bleibt und

* Übersetzt aus dem Englischen von Maria Matthaei.

[1] Einige seiner besten Zitate wurden von Sängern der St. Cäcilia Schola der kath. Michaels Kirche in Auburn, Alabama unter dem Titel „Pope Benedict XVI on Sacred Music" („Papst Benedikt und sakrale Musik") gesammelt (www.ceciliaschola.org/notes/benedictonmusic.html). Größere Behandlungen zu diesem Fachgebiet im Werk von Ratzinger finden sich in *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981), 86-111; *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart* (Freiburg i. Br: Herder Verlag, 1995); *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 2000), 117-136.

[2] Für eine erhellende Zusammenfassung der Stufen des Gebetes, siehe Thomas Dubay *„Fire within: St. Therea of Avila; St. John of the Cross, and the Gospel – on Prayer"* (San Francisco: Ignatius Press, 1989).

darum ebendiese im Inneren der Seele des Zuhörers anstachelt und unterstützt, nicht als Musik für den Gottesdienst geeignet ist, denn sie hilft der Seele nicht, in ihrer geistigen Würde zu reifen; Sie läutert nicht die Leidenschaften und erhebt nicht den Geist auf eine höhere Existenzebene. In der Tat: Es scheint, daß Belanglosigkeit und Redseligkeit im Zelebrationsstil – verbunden mit der heute populären Musikrichtung – ein gebremstes seelisches Wachstum beinahe garantieren oder wenigstens ermöglichen; eine künstliche verlängerte Adoleszenz der Gefühle, und damit einer wachsenden spirituellen Vollkommenheit entgegenstehen, die der Herr durch die heiligen Riten und Sakramente der Kirche zu schenken beabsichtigt.[3] Jene Musik bietet nicht das optimale Umfeld für die Stille des Herzens, für ein Ruhen des hyperaktiven Willens, was die hl. Theresia als unabdingbare Vorbereitungen für die Erprobungen und die Segnungen Gottes ansieht, die er für treue Seelen, die beharrlich auf dem Weg durch die ersten drei Wohnungen bleiben, bereit hält. Die Seele muss, so sagt sie, immer mehr wachsen und empfänglich – *rezeptiv* – werden, sie darf nicht in einer Art Geistesaktivismus hängen bleiben, der es für Gott, der mit „leiser Stimme zu uns spricht", fast unmöglich macht, souverän kraft seiner eigenen Initiative zu wirken. Der Christ muss eine weitreichende Fähigkeit entwickeln zu warten, zu hören, zu bitten und zu empfangen, und schließlich – wenn es Gott gefällt – sich dem behutsamen Eindringen Gottes in die Seele zu öffnen, sich in der Wärme seines Lichtes zu sonnen.

Ein anderer Weg, dasselbe zu sehen, liegt in der Einsicht, daß Musik *an und für sich* eine Art Sprache ist – so wie es die westliche Tradition seit über 2000 Jahren sah. Man kann Worte zur Musik hinzufügen und ihr so einen zusätzlichen Charakter geben, aber schon die Musik allein ist eine Sprache, die zur menschlichen Seele spricht. In diesem Sinn schreibt Josef Pieper: „Musik spricht nicht von Dingen, sondern sie erzählt von Freud und Leid."[4] Und sie vermittelt eine bestimmte Botschaft, oder besser: sie erzeugt eine Atmosphäre, sie umgibt den Hörer mit einer impliziten Weltanschauung, sie stachelt Gefühle an, sie ruft eine ganze Reihe von Ideen wach. Zwar kann sie *an sich* keine bestimmt-konkrete Botschaft vermitteln in der Art feingemeißelter Präzision der Wörter, aber sie ist deswegen nicht formlos und ohne Kraft, eindringlich das mitzuteilen, was in Mark und Bein des Künstlers liegt (bzw. was er im Hörer hervorzurufen vermag, auch wenn es nicht *seine eigenen* Gefühle sind)[5]. Aber es ist nicht nur der unmittelbare Komponist der Musik, um den es hier geht. Viel entscheidender ist der Stil, den er von seinen Lehrern, von seinen Vorbildern, Zeitgenossen und seiner Ära übernimmt. Ein Musikstück transportiert und teilt nicht nur das mit, was der Komponist sich gedacht und gefühlt hat, sondern in einer tieferen Weise die Gedanken und Gefühlen des Umfeldes und der Kultur, aus denen der musikalische Stil oder ihre Spielarten hervortreten.

(logikh.n latrei,an),Darum: Wenn man eine volkstümliche, mit Gitarre begleitete Melodie von Bob Dylan nimmt und den Anti-Kriegs-Text durch eine christliche Lyrik ersetzt, die ebenso gut zur Musik paßt, produziert man dann schon ein *christliches* Kunstwerk? Oder ist es vielmehr eine Kreuzung einer durch und durch säkularen Musiksprache mit einer textlichen Fassade christlicher Gefühle? Die *grundlegende Sprache*, die die Seele am meisten formt, ist die *musikalische* Sprache, und nicht der Text. Worte sind billig und kurzlebig; Musik ist reich, ihr Einfluß ist gewaltig, ihre Resonanz im Körper langanhaltend. Der lebendige Körper reagiert mehr auf *Musik* als auf *Worte*.

Hier haben wir es mit einem Problem zu tun, das ich aus erster Hand erfahren habe: Ein junger christlicher Student einer charismatischen Bewegung spielt „weltliche" Musik in seinem Zimmer (das dumpfe Hämmern seines Baßlautsprechers ist bereits von Ferne unüberhörbar), und er spielt und singt „religiöse" Musik in der Kirche, aber beide Arten von Musik stimmen im Grunde überein, was die musikalische Sprache oder was das Vokabular anbelangt – d.h. beide sind weltliche Musik, auch wenn der Text der letzteren religiös ist. Mit anderen Worten, es handelt sich um eine Verschmutzung, eine Infektion der Atmosphäre der Kirche, der Liturgie, des Gebetes, durch Nachahmung der Atmosphäre von Woodstock, des Mitsingens auf einer sorgenfreien Beach-Party, der coolen Akkorde einer verrauchten Bar. Es ist wohl kaum notwendig, anzumerken, dass auch die Art, wie die „Diener der Musik" singen und ihre Instrumente spielen – ungeschult, rau, kantig, schleifend von Note zu Note, ohne Einfühlung, Feinheit oder Reinheit des Tons –, perfekt passend zur musikalischen Sprache und ihrem weltlichen Ursprung, die, wie die Musikgeschichte klar zeigt, einen Revolte sowohl gegen die heilige als auch gegen die hochstehend-weltliche Kultur bedeutet.

Wir würden nicht (so hoffe ich!) die Ästhetik der Reklame-Poster oder die Architektur eines Supermarktes für unsere Kirche wollen und dennoch begrüßen viele deren Äquivalent in der Musik. Dies geschieht deswegen so leicht, weil Musik unser Urteil mehr als jede andere Kunst beeinflusst; wir werden nicht so schnell blind für die visuelle Schönheit, wie wir taub werden für die auditive Schönheit. Und das darum, weil Musik tiefer in die Seele dringt, in ihre Leidenschaften und Gefühle; sie berührt uns am Kreuzungspunkt von Geist und Körper, sie geht

[3] Für eine brillante Erklärung der Irreduzibilität der Heiligkeit des Messritus' und für die Implikationen in Bezug auf die liturgischen Praxis (besonders im Kontrast zu der immer mehr wachsenden „Sekularisation" nach dem Konzil), siehe Dom Charbel Pazat de Lys, OSB, „Towards a New Liturgical Movement" in *Looking Again at the Question of the Liturgy with Cardinal Ratzinger,* ed. Alcuin Reid, OSB (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2003), 98–114.

[4] Zitiert nach Schopenhauer (in diesem Fall mit Zustimmung). Siehe auch den hervoragenden Essay von Pieper "Über die Musik", in *Weistum – Dichtung – Sakrament. Aufsätze und Notzien* (München: Kösel Verlag, 1954), 226-237. Herbert McCabe schrieb einen fesselnden Kommentar zu diesen Zeilen: "Poesie ist Sprache, die versucht, körperliche Erfahrung zu sein, so wie Musik körperliche Erfahrung ist, die versucht, Sprache zu sein." (*God Matters* [London: Continuum, 2005], 131).

[5] Ich betone dies, weil man Komponisten wie Fauré, der Agnostiker war, findet, der eine der schönsten modernen Sätze des Requiem geschrieben hat. Dies konnte er aufgrund seiner Übung und seines Talents, was ihn befähigte, in einen religiösen Rahmen einzutreten und dessen Konventionen zu befolgen. Das Ergebnis ist eine Arbeit, die die Kraft hat, tiefgehende religiöse Resonanzen hervorzurufen. Tatsächlich ist es bedeutsamer, *wie ein Künstler ausgebildet ist*, als ob er gute Motive und eine fromme Gesinnungen hat. Ein streng gläubiger Christ, der heutzutage als Musiker ausgebildet ist, läuft in größere Gefahr, mittelmäßige oder sogar geistlich kontraproduktive Werke herzustellen, als ein Agnostiker vor 100 Jahren. Das liegt daran, dass die intellektuelle Tugend der Kunst durch wirklich harte Arbeit anerzogen wird, die auf „kulturellem Kapital" beruht. Nimmt man das Kapital weg, so fällt auch die Kraft zum zur Investition weg; und damit enthält das Ergebnis weniger Substanz.

„unter die Haut"; sie dringt selber ein in das sinnlichen Strebevermögen und formt durch ihre Bewegung und Wiederholung. Genauso wie ein Habitus von Tugenden oder Laster im sinnlichen Strebevermögen durch wiederholte Tätigkeiten gebildet wird, so werden auch bestimmte Gewohnheiten in denselben Strebevermögen durch wiederholte sinnenhafte Stimulation geformt. Das, was wir hören, bleibt nicht „außerhalb" von uns, sondern *dringt in uns ein* und ändert unsere Art des Fühlens, Reagierens und unsere Wahrnehmung. Das bedeutet, dass *wir nicht vermeiden können, durch ein langfristiges Ausgesetzt-Sein einer bestimmten Musik moralisch beeinflusst zu werden*[6]. Die Musik gleicht unsere Leidenschaften – und durch unsere Leidenschaften unsere Seelen und uns selbst – *ihr selber an*. Umgekehrt fühlen sich die Menschen hingezogen zu der Musik, die am meisten ihre bewussten und unbewussten Sorgen und Erwartungen widerspiegelt oder äußert. Diejenigen, die sich nach Transzendenz und ewiger Schönheit sehnen, suchen Musik, die irgendwie dieser Sehnsucht, dieser Transzendenz Ausdruck verleiht.

Traditionelle Kirchenmusik ist von heiligen Vorfahren abgeleitet: Christlicher Choralgesang vom hebräischen Gesang der Psalmen, Renaissance-Polyphonien vom Kirchengesang (singt man eine Motette von Palestrina, fühlt man noch in jeder Zeile den gregorianischen Einfluss), Barockstil von der Renaissance; und es ist bekannt, wie die dynamische Erneuerung des Chorals und der Polyphonie im 19. Jahrhundert – eine von Päpsten und Bischöfen bestärkte Bewegung – fähig war, in der Liturgie den Sinn für Würde und Ernst wiederherzustellen, der in einer Periode eines überladenen opernhaften Stils – mit all seinem Bombast und Oberflächlichkeit, abhanden gekommen war. Die Kirche war immer mißtrauisch gegenüber Stilen, die sich außerhalb des Heiligtums, in weltlicher Vergnügung entwickelten, das, was wir als „weltliche Musik"[7] bezeichnen, auch wenn ein gänzliches Vermeiden des Einflusses nicht immer möglich gewesen ist. Dies betrifft brauchbare, aber wesentlich nicht-heilige Genres wie Trinklieder der Kneipen, Marschlieder des Schlachtfelds, romantische Lieder für Verführer und Verführte. Bestimmte Bereiche solcher Musikarten hatten von Zeit zu Zeit mehr oder weniger Einfluss auf die Kirchenmusik; aber grundsätzlich bemühte man sich, entweder diesen Einfluss zu vermeiden oder das Entliehene wenigstens zu läutern von ablenkenden Überbleibseln

[6] Siehe zu dieses Thema: Basil Cole OP, *Music and Morals* (New York: Alba House, 1993).

[7] Es ist nicht übertrieben, zu sagen, es herrsche eine große Ignoranz bezüglich dessen, was das kirchliche Lehramt über heilige Musik sagt – und das nicht nur in Bezug auf die Zeit Pius X oder Pius XII, sondern auch in Bezug auf das Vaticanum II und das Pontifikat Johannes Paul II. Ich habe dazu einen Artikel veröffentlicht: „Cantate Domino Canticum Novum" (www.catholicculture.org/docs/doc_view.cfm?recnum=4440), der die bedeutenden Dokumente und die Hauptelemente des Lehramtes der Kirche zu diesem Thema zusammenfasst. Ein kürzlich neuveröffentlichtes Buch ist ein unbedingtes Muss für jeden, der sich für dieses Gebiet interessiert: *Papal Legislation on Sacred Music: 95 A.D. to 1977 A.D.,* ed. and trans. Robert F. Hayburn (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1979; repr. Fort Collins, CO: Roman Catholic Books, 2005). Die Lehre von Johannes Paul II über heilige Musik ist Thema des in der Sommerausgabe 2006 von *Sacred Music* enthaltenden Artikels (www.musicasacra.com/publications/sacredmusic/pdf/sm133-2.pdf). Es ist wichtig anzumerken, dass die bloße Gegenwart des Papstes bei einer Liturgie oder anderen *nicht von ihm persönlich organisiert* Geschehnissen nicht als eine pauschale Befürwortung für jegliche dort dargebotene Musik oder Unterhaltung gesehen werden kann. Wir müssen auf das schauen, was die Päpste als *Ideal lehren*, nicht auf das, was sie eventuell in diesem oder jenen Fall erlauben oder tolerieren.

des „vulgären" Lebens. So wie die Gläubigen der byzantinischen Liturgie singen: „Lasst uns, die wir auf geheimnisvolle Weise die Kerubim darstellen und der lebensspendenden Dreifaltigkeit den dreifachen-heiligen Gesang singen, *laßt uns jetzt jede irdische Sorge beiseite legen*." Oder wie der Hl. Thomas in Bezug auf den römischen Messritus bemerkt:

> Bei diesem Sakrament ist deshalb eine größere Hingabe erfordert als bei den anderen Sakramenten, weil in diesem Sakrament der ganze Christus enthalten ist, und auch eine allgemeinere, weil in diesem Sakrament die Hingabe des ganzen christlichen Volkes erfordert ist, für welches das Opfer dargebracht wird, und nicht bloß, wie bei den anderen Sakramenten, die Hingabe derer, die das Sakrament empfangen. Und darum sagt Cyprian: „Der Priester bereitet durch die vorausgeschickte Präfation die Herzen der Brüder, indem er spricht: 'Empor die Herzen', damit das Volk, wenn es antwortet: 'Wir haben sie beim Herrn', ermahnt werde, nichts anderes bei sich zu denken als Gott."[8]

Wir können jetzt noch nicht genau wie die Engel sein, die ständig von der himmlischen Liturgie gefangen sind; immer wieder heften sich uns irdische Gedanken und Gefühle an. Aber die Kirche hat immer protestiert, wenn Komponisten solchen irdischen Gefühlen und Gedanken erlaubten, sich Eintritt in das Allerheiligste zu verschaffen und die Musik zu beherrschen. Es ist unsere Berufung als Christen, – inspiriert durch die Lehre Jesu, genährt durch sein lebensspendendes Fleisch und Blut –die Heiligkeit *vom* Altar aus *hinein in* die Welt zu tragen, und – so weit wir können – die Welt umzuformen, zu erneuern, zu heiligen durch die Kraft der heiligen Geheimnisse. Christen haben es noch nie als ihre Aufgabe angesehen, die Elemente der gefallenen Welt *von außen hinein in* das Allerheiligste zu tragen, die Liturgie, die Predigt, die Formen der Kunst zu verändern, hin zu einem Abglanz *dieser* Welt. Denn selbst wenn es sich um „abgeschwächte" Widerspiegelungen handelt, so haben sie dennoch ihren Ursprung nicht in Gott, sonder in der Welt, und sie tragen die Weltlichkeit in sich.

Eine ähnliche Dynamik kann man in der Rezeption und Interpretation des II. Vatikanums erkennen. Das wahre Ziel des Konzils war es nicht, die Kirche der Welt anzupassen, als wäre letzteres das Maß, an welchem sich das erstere messen müsse; sondern eher umgekehrt, zu ermöglichen, dass die Kirche die Situation der Welt besser verstünde und dadurch die Kraft habe, zu ihr um so überzeugender zu sprechen und eine Bekehrung zu bewirken. Mit anderen Worten, es ist die *Welt*, die aufwachen muss für das Bedürfnis ihrer Assimilation an Christus und der Kirche.[9] Ebenso ist es mit der Liturgie: Das Ziel sollte sein, den Reichtum eines wahren liturgischen Lebens über alle Aspekte unseres menschlichen sozialen Lebens auszugießen (und sie damit zu heiligen), nicht aber die Liturgie nach dem Bild einer entheiligten Welt zu horizontalisieren und zu verarmen.

[8] S.Th.III,83,4 ad 5

[9] Besteht nicht vielleicht doch eine Verbindung zwischen einerseits den nachkonziliaren Versuchen, die hierarchische Natur der Kirche durch ein demokratisches Model – geliehen vom Humanismus der Aufklärung – zu ersetzen, und anderseits dem Verfall der Qualität heiliger und religiöser Musik, die nun den Menschen statt Gott feiert und eigentlich nur wirklich erfolgreich ist im Aufweis der Banalität und Armut des Menschen ohne Gott? Vgl. Joseph Ratzinger, „Das Welt- und Menschenbild der Liturgie und sein Ausdruck in der Kirchenmusik", in *Ein neues Lied für den Herrn,* 145-164.

Wenn wir wissen wollen, wie die Psalmen und die anderen Texte der Schrift zu singen sind, sollten wir auf die gläubigen Mönche und Nonnen schauen, die sich verpflichtet haben ihr Leben „*psallite sapienter*“ („weise singend“: Psalm 47,7 [46,8]) zu verbringen; die die legitimen Nachfolger der Israeliten sind, die den hebräischen „Lobgesang Zions“ singen. Ein aufmerksames Ohr kann die Parallelen, zwischen den jüdischen und den christlichen Psalmentönen, heraushören, seien sie lateinisch oder byzantinisch. Lauscht man einer Aufnahme der Mönche von Fontgombault, von Le Barroux oder anderen Mönchsklöstern, so hört man den Klang *gesungenen Gebetes* – ehrfürchtig, anbetend, kontemplativ, die heiligen Worte wie Honig verkostend (vgl. Ps 119, 103), mit Leidenschaft zum Frieden und den Geist erhoben zum Himmel und zur allerheiligsten Dreifaltigkeit.

„Der Eifer für dein Haus verzehrt mich“ (Joh 2,17). Jesus trieb die Geldwechsler aus dem Tempelbezirk heraus, obwohl das, was sie taten, ein gutes Stück weniger anstößig war als das, was in vielen Altarräumen unserer Kirchen heute passiert. Warum handelte unser Herr, gütig wie er mit dem Sünder war, auf diese Art? Weil Christus mehr als jeder andere Gottesfürchtige, der je gelebt hat, die Wichtigkeit der Reinheit des Gottesdienstes, die Notwendigkeit einer Trennung zwischen Weltlichem und Heiligem kannte. Er allein fühlte und wusste bis in die Tiefen seines ungeschaffenen Seins, wie unwürdig gegenüber dem lebendigen Gott die Motive, das Verhalten, die Güter, die von diesen Geschäftsleuten dargebracht wurden, waren. Betritt eine Person das Heiligtum, so lässt sie die (legitimen) Beschäftigungen und Vergnügen der Welt hinter sich, und bemüht sich um eine Verehrung Gottes mit seinem ganzen Herzen, seinem ganzen Verstand, und seiner ganzen Seele. Und diese Ganzheit der Hingabe und Andacht ist vorausgesetzt, um vom Heiligtum in die Welt überfließen zu können; so gilt, dass je mehr eine Person Gott dient, desto mehr wird sie von den gefeierten Mysterien erfüllt, desto mehr wird sie, so wie sie ist, eine lebende Verkörperung der liturgischen Riten, sogar in ihrem weltlichen Streben. Das Ziel ist nicht, das Heilige zu verweltlichen und es „akzeptabler“ für die Mentalität unsere Zeit zu machen – dies grenzte an ein Sakrileg – sondern im Gegenteil: das Weltliche zu heiligen, und *es* heilig zu machen durch einen *Austausch* gegen etwas Besseres. Die Kirche ist der Bereich des Heiligen, nicht das Zuhause für angepasste Weltlichkeit. Die Kirche soll unseren Verstand und unsere Herzen für das Heilige gewinnen, so dass dieser Sieg dann den Rest unseres Lebens die Welt durchdringt. „Christlicher Rock“ oder auch schon der sanfte volkstümliche Stil der St.-Louis-Jesuiten ist nichts weniger als ein Sieg der Weltlichkeit, ein Nebenprodukt eines unwiderstandenen kulturellen Imperialismusses, eine Kontaminierung der Stille und des Choralgesangs, der im Gotteshaus regieren sollte, wo der Geist frei atmen und die Gefühle gänzlich gestillt werden.

Viele gute Bücher und Artikel wurden geschrieben bzgl. spezifischer Richtlinien für Kirchenmusik und für das vornehme Ideal des *Singens der Messe* - nicht nur des Singen *bei* der Messe. Und zwar in Kontinuität zum berühmten Erbe der sakralen Musik, die der Geist des Herrn seiner Kirche durch die Jahrhunderte einhauchte. Wir dürfen erwarten, darüber von Papst Benedikt XVI. in den kommenden Jahren noch mehr zu hören. Hier möchte ich zum Schluss lediglich einen guten Ausgangspunkt für eine „musikalische Gewissenserforschung“ vorschlagen, der vielleicht zu einer Verwandlung des Herzens, zu neuen Lösungen und konkreten Initiativen führen könnte. Die erste Frage, die es zu beantworten gilt, ist folgende: „Was IST die heilige Messe?“ Und für eine grundlegende Antwort darauf können wir das Trienter Konzil mit ihren beeindruckenden Synthesen von Schrift und Tradition in der berühmten Session 22 zu uns sprechen lassen:

Da es (nach dem Zeugnis des Apostels Paulus) unter dem ersten Bunde wegen der Ohnmacht des levitischen Priestertums keine Vollendung gab, geziemte es sich (da Gott, der Vater der Erbarmungen, es so anordnete), daß ein anderer Priester „nach der Ordnung des Melchisedek“ [Ps 110,4; Hebr 5,6 10; 7,11 17; vgl. Gen 14,18] erstehe, unser Herr Jesus Christus, der alle, die geheiligt werden sollten, vollenden [vgl. Hebr 10,14] und zur Vollkommenheit führen könnte.

Dieser unser Gott und Herr also hat zwar sich selbst ein für allemal auf dem Altar des Kreuzes durch den eintretenden Tod Gott, dem Vater, opfern wollen [vgl. Hebr 7,27], um *für jene* [daselbst] ewige Erlösung zu wirken; weil jedoch sein Priestertum durch den Tod nicht ausgelöscht werden sollte [vgl. Hebr 7,24], hat er beim letzten Abendmahle, „in der Nacht, da er verraten wurde“ [1Kor 11,23], um seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares (wie es die Natur des Menschen erfordert) Opfer hinterlassen, durch das jenes blutige ‘Opfer’, das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden, sein Gedächtnis bis zum Ende der Zeiten fortdauere nun dessen heilbringende Kraft für die Vergebung der Sünden, die von uns täglich begangen werden, zugewandt werden sollte, sich auf ewig als Priester nach der Ordnung des Melchisedeck [vgl. Ps 110,4; Hebr 5,6; 7,17] eingesetzt erklärend, seinen Leib und sein blut unter den Gestalten von Brot und Wein Gott, dem Vater, dargebracht und sie unter den Zeichen derselben Dinge den Aposteln (die er damals als Priester des neuen Bundes einsetzte) dargereicht, damit sie sei empfingen, und ihnen und ihren Nachfolgern im priesterlichen Amte durch folgende Worte geboten, daß sie sie darbrächten: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ [Lk 22,19; 1Kor 11,24], usw., wie es die katholische Kirche immer verstanden und gelehrt hat.

Denn nach der Feier des alten Pascha, das die Schar der Kinder Israels zum Gedenken an den Auszug aus Ägypten opferten [vgl. Ex 12], setzte er das neue Pascha ein, sich selbst, der von der Kirche durch die Priester unter den sichtbaren Zeichen geopfert werden sollte zum Gedenken an seinen Hinübergang aus dieser Welt zum Vater, als er uns durch das Vergießen seines Blutes erlöste, „der Macht der Finsternis entriß und in sein Reich versetzte“ [Kol 1,13]. […]

Und weil in diesem göttliche Opfer, das in der Messe vollzogen wird, jener selbe Christus enthalten ist und unblutig geopfert wird, der auf dem Altar des Kreuzes ein für allemal sich selbst blutig opferte [vgl. Hebr 9,14 27]: so lehrt das heilige Konzil, daß dieses Opfer wahrhaft ein Sühnopfer ist und daß wir durch es, wenn wir mit aufrichtigem Herzen und rechtem Glauben, mit Scheu und Ehrfurcht, reuevoll und bußfertig zu Gott hintreten, „Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden in der Hilfe zur rechten Zeit“ [Hebr 4,16]. […]

Und da Heiliges heilig verwaltet werden soll und dieses Opfer das Heiligste von allem ist, hat die katholische Kirche, damit es würdig und ehrfürchtig dargebracht und empfangen werde, vor vielen Jahrhunderten den heiligen Kanon eingeführt, der so von allem Irrtum rein ist, daß nichts in ihm enthalten ist, das nicht in höchstem Maße den Duft einer gewissen Heiligkeit und Frömmigkeit verströmen lässt […] Und da die Natur des Menschen so beschaffen ist, daß sie sich nicht leicht ohne äußere Hilfsmittel zur Betrachtung der göttlichen Dinge erheben kann, deswegen hat die gütige Mutter Kirche bestimmte Riten eingeführt […] [und] verwandte sie aufgrund der apostolischen

Lehre und Überlieferung Zeremonien, wie geheimnisvolle Segnungen, Lichter, Weihrauch, Gewänder und vieles andere Derartige; einerseits sollte dadurch die Erhabenheit dieses so großen Opfers hervorgehoben werden, andererseits sollten die Gemüter der Gläubigen durch diese sichtbaren Zeichen der Religion und Frömmigkeit zur Betrachtung der höchsten Dinge, die in diesem Opfer verborgen liegen, angeregt werden.[10]

Anschließend erklären die Konzilsväter in einer Art Nachtrag bzgl. praktischer Schritte für die Wiederherstellung der Zelebration der Messe:

> Welch große Sorgfalt darauf zu verwenden ist, das hochheilige Opfer der Messe mit aller Religiosität und kultischen Verehrung zu feiern, kann ein jeder sich leicht vorstellen, der bedenkt, daß in den Heiligen Schriften als verflucht gilt, wer das Werk Gottes nachlässig verrichtet. [Jer 48,10]. Nun gehört es unverzichtbar zu unserem Bekenntnis, daß kein anderes Werk von solch göttlicher Heiligkeit von den Christgläubigen vollzogen werden kann als genau dieses schaudererregende Mysterium, bei dem jene lebensspendende Opfergabe, durch die wir mit Gott, dem Vater, versöhnt worden sind, täglich durch den Priester auf dem Altar geopfert wird. Daraus folgt eindeutig, daß alle Mühe und Sorgfalt darauf verwendet werden muß, daß dies mit der größtmöglichen inneren Reinheit und Lauterkeit des Herzens und der größtmöglichen äußeren Bezeigung der Andacht und Frömmigkeit vollzogen werde.[11]

Mit solch aufrüttelnden Worten zu unserer Führung – Worte, die durch die Jahrhunderte an Bedeutung nichts verloren haben – mögen wir beginnen, unsere Vorstellung von angebrachter und passender Musik zu erneuern und zu vertiefen. Wenn dann alles gesagt und getan ist, hören wir immer noch den hl. Paulus, der uns durch die Jahrhunderte hindurch zuruft, zusammen mit den Kirchenvätern, dem Konzil von Trient, mit dem hl. Pius X., mit Johannes Paul II. und Benedikt XVI.: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: Was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist.“

Prof. Dr. Peter A. Kwasniewski
205 Washington Street
Lander, WY 82520
USA

[10] Konzil von Trient, Session 22, Kap 1, 2, 4 und 5 (DH 1739-41, 1743, 1745, 1746).

[11] A.a.O., *Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum*. (Josef Wohlmuth (Hg.) *Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Band 3*, Paderborn 2002, S. 736). Eine besondere Mahnung gilt den Bischöfen: „Sie halten von den Kirchen jene Musik fern, wo in Orgelspiel oder Gesang etwas Laszives oder Unreines anklingt.“ (a.a.O., S. 738). Wer die *Renaissance-Orgelmusik* kennt, wird sofort verstehen, daß der Mißstand, gegen den sich die Konzilsväter von Trient wandten, nicht vergleichbar ist mit der Invasion von profaner Musik, die heute in den meisten Pfarreien des Westens Einzug gehalten hat.

Reinhard Dörner

Lex orandi – Lex credendi?

Ein Angehöriger eines Schützenvereins wird auf die Frage, warum er denn Mitglied seines Vereins sei, antworten: Das war schon immer so, das ist Tradition! Eine auf das Wesentliche der Schützenvereine bezogene Antwort wird er kaum geben (können). Das ist auch verständlich, haben sich doch viele Schützenvereine erst gegründet, als sie schon nicht mehr notwendig waren. Daß „Schützen“ die Aufgabe dieser Vereinsmitglieder war, ist im allgemeinen Volksbewußtsein verlorengegangen: der Schutz des Priesters, mehr noch, des Allerheiligsten, wenn der Priester damit zu Versehgängen über Land unterwegs war. Das Leben in den Schützenvereinen hat heute eine ganz andere Kultur, wenn man dieses Wort für den Ablauf von Schützenfesten überhaupt noch gebrauchen darf.

Niemand wird „Tradition“ als solche entwerten, wenn der tragende Sinn, der eine Tradition begründet, in dem „Traditionsgeschehen“ erkennbar wird. Dieses Thema ist z. Zt. in der Liturgie virulent, da viele darauf warten, daß „Rom“ - sprich: der Papst – ein Motu proprio in Kraft setzt, daß jeder Priester entscheiden kann, in welchem Ritus er die hl. Messe feiern will, so eine ZENIT-Meldung vom 13. Dezember 2006: „… der Zeitpunkt der ‘Liberalisierung’ der nach dem alten Missale gefeierten Messe nähere sich“. Hintergrund des zu erwartenden Motu proprio sind offensichtlich die Gespräche mit der von Erzbischof Lefebvre gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X.

„Die ‘Wurzel dieses schismatischen Aktes’ (Weihe von Bischöfen durch Msgr. Lefebvre ohne Genehmigung durch den Papst; d.V.) liege in einem ‘unvollständigen und widersprüchlichen Begriff der Tradition’, in dem der lebendige Charakter der Tradition nicht genug berücksichtigt werde, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sehr klar lehrt, ‘von den Aposteln überliefert, … unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt kennt’“.[1]

Gleichzeitig anerkennt der Papst (Johannes Paul II.), daß es Gläubige gibt, „… die sich an einige frühere Formen der Liturgie und Disziplin der lateinischen Tradition gebunden fühlen“, und

[1] ZENIT vom 13. Dez. 2006, ZG 06121305, mit Bezug auf das Apostol. Schreiben Johannes Paul II. „Ecclesia Dei“.

er bittet die Bischöfe und alle, „die in der Kirche das Hirtenamt ausüben“, jenen Gläubigen „die kirchliche Gemeinschaft leicht zu machen, durch Maßnahmen, die notwendig sind, um die Berücksichtigung ihrer Wünsche sicherzustellen“.[2]

Die ZENIT-Meldung schließt ab: „Benedikt XVI. will mit seinem Motu proprio den den Anhängern des Tridentinischen Ritus von Johannes Paul II. zugestandenen päpstlichen Indult erweitern, in dem festgehalten wird, dass das alte Missale nie ‘abgeschafft’ worden ist und gleichzeitig der Neue Ritus (als) der ordentliche Ritus der römischen Kirche in Kraft bleibt.“[3]

Durch sein eigenes Verhalten scheint der Papst gerade die letzte Bemerkung dieser Meldung zu bestätigen, da er die hl. Messe grundsätzlich im Novus Ordo feiert, unabhängig davon, daß er in der Vergangenheit – als Präfekt der Glaubenskongregation – zu besonderen Gelegenheiten die hl. Messe „tridentinisch“ gefeiert hat. Darin drückt sich seine Verantwortung für die gesamte Kirche aus.

Stellenwert der „Tradition“

„Tradition“ ist im theologischen Sprachgebrauch nicht allgemeingültig definiert. Legen wir den in der Kirche zumeist verwendeten Begriffsinhalt zugrunde, dann bedeutet das Wort zunächst und hauptsächlich die „überlieferte Lehre“, bezieht sich also keineswegs auf rituelle Gepflogenheiten in der Feier der Liturgie. Im Rahmen der Liturgiegeschichte ist die liturgische Ordnung im Laufe der Jahrhunderte vielfach geändert worden.

Das frühere Buch unseres Papstes „Vom Geist der Liturgie“, Herder Freiburg 2000, ist geradezu der dokumentarische Beweis dafür, daß die Liturgie, speziell auch die Meßliturgie, sich immer wieder dem Verständnis und richtig verstandenen „Bedürfnis“ der Gläubigen angepaßt hat. So schreibt Dr. Josef Spindelböck, der Herausgeber des St. Josef-Newsletters, in einer Rezension zu diesem Buch, daß „die rechte Sicht des Mysteriums Christi, das sich in der Liturgie der Kirche vollzieht, gleichsam von selbst Auswirkungen auch für die liturgische Praxis zeitigen“[4] werde. Das kann nur bedeuten, daß das immer tiefere Erfassen des Mysteriums Christi in der Eucharistie deutliche Auswirkungen auf die Liturgie gehabt hat.

Hier wird eine Bedingung liturgischen Feierns deutlich, die die eigentliche Problematik enthält: „Ratzinger stellt die großen Linien authentischen liturgischen Verständnisses im Einklang mit dem Glauben heraus. Als dessen lebendigen Ausdruck sieht er die würdige Feier der Erlösungsgeheimnisse in heiligen Zeichen und Riten.“[5] Christian Geyer, Feuilletonist der FAZ, bezeichnet in seiner Rezension zum gleichen Buch dieses als „gut lesbare … ‘Hilfe zum Vestehen des Glaubens’ und ‘seiner zentralen Ausdrucksform in der Liturgie’“. Geyer wendet sich ausdrücklich dagegen, daß „viele Darstellungen des Christlichen … sich darin erschöpfen, ihr Thema mit der Außenperspektive abzugleichen, statt zuvor die innere Struktur religiöser Motivation in den Selbstaussagen der Kirche freizulegen“.[6] Hier stoßen wir auf ein Element, das in der Liturgie seinen bevorzugten Platz hat, nämlich auf die Predigt, die Auslegung des Wortes Gottes in der hl. Messe durch den Priester. Welche Bedeutung sollte die Predigt haben, wenn nicht jene, daß die (mit-)feiernden Gläubigen immer tiefer in das Geheimnis der Erlösung eingeführt werden, um dann umso lebendiger an der liturgischen Feier teilnehmen zu können? Daher zitiert Spindelböck zu recht „die vom biblischen Glauben bestimmte Grundgestalt christlicher Liturgie“, da der (biblische) Glaube Voraussetzung jeder liturgischen Feier sein muß.

Früheren Zeiten war das Ungenügen an Glaubensunterweisung durch die Predigt allein sehr wohl bewußt. Daher verpflichtete die Kirche die Gläubigen am Tag des Herrn zur vertiefenden Glaubensunterweisung in Katechese und Christenlehre. Heute verlegen vielfach die Bischöfe selbst den Sinn des Sonntags in das Zusammensein mit der Familie – als ob die Familie darunter leiden würde, wenn man zusammen eine Andacht oder Vesper besucht. Die „Christenlehre“ gibt es ohnehin nicht mehr, und die Familienmitglieder gehen vielfach eigene Wege. Die katechetische Predigt selbst ist de facto seit langem abgeschafft, und die Misere des Religionsunterrichtes seit Jahrzehnten ist nicht mehr zu leugnen.

Vorhandene „Traditionen“: Herkunft, Auswirkungen

Generationen von „Gläubigen“ haben keinen effektiven Religionsunterricht mehr gehabt. Was treibt sie also in die Kirche, in die hl. Messe? Wie wenig Glaubensbewußtsein noch vorhanden ist, sieht man an den Reaktionen der Kirchenbesucher: Nur wenige beugen die Knie vor dem Allerheiligsten, viele stehen bei der Wandlung, dem Kernvollzug der hl. Messe. Die lockere Haltung der Kommunizierenden drückt aus, was sie vom Empfang des Leibes Christi halten. Beispielsweise ist die Teilnahme an einem Gottesdienst von Mönchen einer nahe gelegenen Benediktinerabtei für viele offensichtlich nur eine touristische Abwechslung, eine Sensation, wobei der Unterschied zwischen hl. Messe und dem feierlichen Stundengebet der Mönche manchen Mitchristen unbekannt scheint.

Die Begeisterung für die tridentinische Liturgie hat daher bei vielen häufig ihren Grund in einer fundierten Glaubenshaltung aufgrund entsprechender Kenntnis des Glaubensgutes, gestützt durch aktives Bemühen um immer tieferes Eindringen in die Glaubenswahrheiten.

Leider muß aber auch gesehen werden, daß bei nicht wenigen Nostalgie ähnlich der des Schützenbruders dahintersteht: Das war schon immer so, das ist Tradition! Deshalb muß es wieder so werden! Nostalgisches Festhalten an überkommenen Riten entspricht aber einer Art des Traditionalismus, dem der eigene Glaube nur gesichert zu sein scheint, wenn die hl. Messe tridentinisch gefeiert wird. Hier liegt eine Gefahr für den Glauben des einzelnen und der ihm Anvertrauten: eigene Kinder, Schüler usw. Was jemand aufgrund äußerer Ritualisierung sicher zu haben meint, um dessen Vertiefung muß er sich nicht mehr bemühen. Die Kirche lehrt aber eindeutig, daß Heilsgewißheit nur im Glauben möglich ist, der entsprechend dauernd gebildet und vertieft werden muß.

Es ist nicht zu übersehen, daß nicht wenige Konvertiten gerade durch das Erleben der Feier der eucharistischen Geheimnisse im tridentinischen Ritus angestoßen wurden, sich der katholischen Kirche zuzuwenden. Wer sich aber mit deren Lebensgeschichte näher befaßt, erkennt mit Staunen, daß gerade namhafte Konvertiten zunächst großes Gewicht auf die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten nach der katholischen Lehre gelegt haben – was andererseits nicht automatisch zur Konversion führte, sondern bei manchen von ihnen auch Hemmnis war, wie die Beispiele des sel. Niels Stensen oder John Henry Card. Newmans zeigen.

---

[2] ebd.

[3] ebd.

[4] Rezension zu: Josef Kardinal Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, veröffentlicht im Rundbrief der Petrusbruderschaft, Datum unbekannt.

[5] ebd.

[6] FAZ Nr. 68, 21. März 2000, S. L 30 (Neue Sachbücher).

Es ist nützlich, sich zu verdeutlichen, daß die Urkirche die Menschen erst zum Empfang der Taufe zugelassen hat, wenn sie eine zumeist dreijährige katechetische Unterweisung „absolviert“ hatten. Die Gebetspraxis stützte dann den neuerworbenen Glauben. Andererseits demonstriert die Geschichte der Reformatoren, daß alle zunächst den Glauben verloren und sie als Folge daraus auch die Gebetspraxis der Kirche aufgaben.

Vor der lex orandi steht die lex credendi, nicht umgekehrt. Natürlich sind Glauben und Beten aufeinander bezogen und hängen voneinander ab. „Wie ich bete, so glaube ich.“ Aber: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Denn wer Gott nahen will, muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist.“ (Hebr. 11,6) Christus hat in all seiner Verkündigung immer auf die Vorbedingung des Glaubens hingewiesen. Die kirchliche Tradition lehrt uns, daß Jesus selbst seine Jünger in das liturgische Verständnis der Sakramente eingeführt hat, so daß wir von der Existenz und der Liturgie mancher Sakramente nur aus der biblischen Tradition wissen, z.B. von der Handauflegung im Sakrament der Weihe.

Die Schlußfogerung daraus lautet: Nicht eine bestimmte Art der Liturgie, etwa die tridentinische Form der Messe, garantiert den Fortbestand des Glaubens, sondern der Glaube ermöglicht den Zugang zur würdigen Feier jeder Liturgie, ob nun tridentinisch, mozarabisch, ambrosianisch, dominikanisch oder eben im Novus Ordo.

Das Kennzeichen der Novus-Ordo-Generation der Priester ist jedoch ein tiefgreifender Glaubensverlust. Das Ärgernis, das sie bei der Feier der hl. Messe geben, besteht nicht in der kirchlich vorgeschriebenen Anwendung des Novus Ordo selbst, sondern in der durch ihre „Eigenliturgien“ nachweisbaren Dokumentation ihres Unglaubens. Das erkennt der aufmerksame Mitfeiernde an bestimmten Signalen: Maria wird „nur noch“ Mutter genannt, nicht mehr Jungfrau; Jesus Christus ist „nur noch“ Bruder, vielleicht noch Herr, aber nicht mehr Gott. Gott ist beim Priestersegen nicht mehr der Allmächtige und Barmherzige, sondern „nur noch“ der Gütige, Liebende usw. Jeder möge aus seinem „Erfahrungsschatz“ Schlimmeres ergänzen. Diese Entgleisungen sind nicht mit dem Hinweis auf den erforderlichen Gehorsam gegen die Kirche zu kurieren, wie der Autor aus Erfahrung weiß. Notwendig wäre eine fundamentale Glaubenserneuerung, besonders der Priesterschaft.

Eine „Tradition“, die nicht aus dem sie ursprünglich bestimmenden Geist lebt, die ihren Sinn nicht erkennen läßt, ist eine geist-lose Tradition, ein „Traditionalismus“, der sich im Ableisten bestimmter Rituale erschöpft. Dies ist ein allgemeines Phänomen. Es gilt nicht allein für Priester, die die hl. Messe im Novus Ordo feiern, wobei hier die „Eigenrituale“ inzwischen ebenfalls eine Form des „Traditionalismus“ entwickelt haben, sondern in gleichem Maße für die Anhänger der tridentinischen Tradition. Vor einem reinen Funktionalismus schützt kein Ritus, sondern nur die persönliche Gläubigkeit des „Akteurs“. In meiner Jugend war ich ca. 15-16 Jahre lang Meßdiener und habe den Umbruch vom tridentinischen Ritus zum Novus Ordo am eigenen Leibe miterlebt: die Not vieler Priester, sich auf den neuen Ritus umstellen zu müssen/zu sollen, die Bereitschaft etlicher, alles „über Bord zu werfen“, was in der Kirche über Jahrhunderte hinweg gepflegt und heiliggehalten worden ist. Als besonders negativ und folgenreich hat sich die mehrjährige Phase der liturgischen Experimente erwiesen, als es noch keinen approbierten Ritus gab. Man hat den Eindruck, daß manche Priester noch heute meinen, experimentieren zu müssen, obwohl dies wegen des jungen Weihejahrganges vieler eigentlich nicht möglich ist. Die „Offenheit“, die sie in jungen Jahren und wohl auch als Tendenz ihrer liturgischen Ausbildung erlebt

haben und die ihnen als Erlaubnis der Freizügigkeit oder Beliebigkeit im Umgang mit liturgischen Vorschriften erschien, hat in ihnen den Eindruck erweckt, als sei die Liturgie der Kirche dem Belieben des einzelnen und seiner „Kreativität“ anheimgestellt. Es kommt hinzu, daß gerade die jüngere Priestergeneration ein Defizit an sprachlicher Bildung hat, was sie ihre eigenen sprachlichen Entgleisungen nicht empfinden läßt. Gerade in solchen sprachlichen Veränderungen aber offenbart sich ihr Unglaube! Es kommt hinzu, daß viele meinen, alle Zuhörer müßten auf Anhieb die Sprache des Glaubens verstehen. Deshalb verzichten sie auf theologisch klar definierte und der Lehre der Kirche entsprechende Begriffe und flüchten sich bestenfalls in banalisierende Umschreibungen – falls die Lehre der Kirche nicht sogar durch anthropologische Befindlichkeiten ersetzt wird. Für jeden wissenschaftlichen Bereich gibt es jedoch Fachsprachen. Wenn aber theologische Begriffe wie „Gnade“ u.a. nicht sofort verstanden werden, erläutert man diese Begriffe nicht, sondern läßt sie einfach weg. Es ist aber tragisch, wenn auch Priester meinen, der Glaube, wie ihn die Kirche lehrt, sei heute nicht mehr zu vermitteln, nur weil sie sich der Mühe der Erklärung und Katechese nicht unterziehen wollen – oder können(?).

Diese Darstellung soll keine Verurteilung sein. Jeder Mensch ist „Kind seiner Zeit“, unter bestimmten Bedingungen herangewachsen und gereift. Es ist jedoch bedauerlich, daß sich in der Kirche eine verbreitete Geisteshaltung entwickeln konnte, die für verfügbar hält, was im Grunde unverfügbar ist. Hier meine ich den Ernst der Gottesverehrung in unserem Glaubenssystem, das sich an Offenbarung und Dogmen orientiert. Dies verstehe ich unter dem, was ich oben unter Signalen des Unglaubens beschrieben habe. Wenn Gläubige und erst recht Priester meinen, ihr eigenes eingeschränktes Verständnis von Glauben sei für die gefeierte Liturgie einzig und allein ausschlaggebend, dann kommen Entgleisungen wie die o.g. vor. Hier wurde leider nicht erfaßt, wie notwendig das allgemein verbindliche kirchliche Lehramt ist, das auch die rituellen Vorgaben in der Feier der Liturgie verbindlich festlegt. Wenn sich ein Priester nicht an diese Ordnung hält, versetzt er alle die Gläubigen, sofern sie in der Participatio actuosa lebendig am Geschehen der kirchlich approbierten Liturgie teilnehmen und nicht nur „Zuschauer“ sein wollen, in schwere seelische Konflikte. Daher besteht des öfteren Zweifel an der „Gültigkeit“ der hl. Messe bei bestimmten Priestern, die sogar die Wandlungsworte abwandeln und nicht in der vorgeschriebenen Weise verwenden. Dies aber ist ein schweres Ärgernis, und was über die Wirkung von Ärgernissen zu sagen ist, darüber lese man in der Bibel nach. Ist es verwunderlich, daß sich heute mancher nach Zeiten zurücksehnt, in denen die bestellten Wächter – Papst, Bischöfe etc. – solche Deformierungen in der Kirche nicht geduldet, sondern geahndet haben? Wäre dies heute wirklich übertrieben?

Wie sehr der geoffenbarte Glaube die Vorbedingung und Grundlage jedes Betens und jeder Liturgie ist, läßt sich aus der Passion Jesu erhellen. Jesus spricht zu Petrus: „Simon, Simon, siehe Satan hat verlangt, euch im Sieb zu schütteln wie den Weizen. Ich aber habe gebetet für dich, daß dein Glaube nicht wanke; du aber stärke dereinst nach deiner Umkehr deine Brüder!“ (Lk 22,31f.) Hat Jesus auch nur einmal bestimmte liturgische Vorschriften erlassen? Hat er nicht vielmehr der Kirche die Vollmacht des Bindens und Lösens gegeben? Daher muß es heißen: Aus der lex credendi erwächst erst die lex orandi; frei übersetzt: Aus der Kraft des Glaubens erwächst die Kraft des Gebetes.

Reinhard Dörner
Postfach 1103
48692 Stadtlohn

REINHARD KNITTEL

Der Papst im Fernsehen

Eine „Bundesgenossenschaft“ mit mehr Risiken als Chancen?

Das Fernsehen ist mittlerweile zum Supermedium schlechthin geworden. Was es an bewegten Bildern transportiert und wie es dies tut, bestimmt das Denken und das Empfinden der meisten Zeitgenossen, allerdings meist ohne daß sie sich dieses Ausmaßes wirklich bewußt werden.

Auch an den römischen Päpsten, welche ja die in der Sichtbarkeit der Kirche gründende „Zur-Schau-Stellung“ seit jeher gewohnt waren und sind, ging das Medium der bewegten Bilder nicht vorbei. Erste Filmaufnahmen, aufbewahrt in der vom seligen Papst Johannes XXIII. im Jahre 1959 errichteten Vatikanischen Filmothek, gibt es bekanntermaßen aus dem Jahre 1896 von dem damals regierenden Papst Leo XIII. Auffällig und symptomatisch sind in diesem kurzen Streifen die darauf aufgefangenen Gesten des Papstes, der, mit diesem Medium ja nicht vertraut, sich darin effektvoll präsentieren will. Und darum geht es in Film und Fernsehen: um mediale Wirkung, um Auftritt. Mit Papst Pius XII. eroberte schließlich das mittlerweile etablierte Fernsehen das Papsttum. Immer mehr trat die mediale Außenwirkung des Papsttums und deren Szenario in den Vordergrund des Bewußtseins der breiten Masse der Medienkonsumenten. Vor allem Papst Johannes Paul II. verstand es, den medialen Auftritt so zu steigern und zu perfektionieren, daß er von vielen schlechthin als „Medienikone“ oder „Medienstar“ bezeichnet wurde. Medienwirksam inszenierte Papstbesuche oder Jugendtage gehören seit Papst Johannes Paul II. zum Arsenal einer weltweiten Papstpräsenz, wie sie keiner seiner Vorgänger bisher gekannt hatte. Auch Papst Benedikt XVI. benutzt dieses Arsenal, wenngleich man den Eindruck hat, daß diese Art des Schauspiels zu ihm und zu seiner Art nicht ganz zu passen scheint. Vielleicht besitzt der regierende Heilige Vater aber auch eine nüchternere Gabe der Analyse über mögliche Risiken einer exzessiven Zurschaustellung des Papstes, mit all der damit verbundenen Verflachung im heutigen Medienbetrieb.

Zweifellos handelt es sich bei diesem Thema der medialen Zurschaustellung des Papsttums, wie sie heute vor allem von dazu geeigneten päpstlichen Massenveranstaltungen (Papstbesuche, Weltjugendtage etc.) getragen wird, nicht um eine streng dogmatische Frage. Wohl aber stellt sich dabei die doch theologisch zu beantwortende Frage, inwieweit dogmatisch zu bestimmendes Wesen des Petrusamtes und dessen konkrete äußere Gestalt bis hin zu seiner Zurschaustellung in der Öffentlichkeit miteinander harmonieren müssen. Einerseits ist dabei sicher gegen einen Relativismus, der die äußere Gestalt des Papsttums etwa nur von historisch bedingten Gegebenheiten bestimmt sein lassen will, sie so aber ganz von einer identitätsstiftenden Wesensprägung als Maßstab abkoppelt, anzunehmen, daß das dogmatische Wesen des Petrusamtes letzter normativer Maßstab sein muß, der auch die kirchliche Tradition seiner konkreten Gestaltwerdung in der Geschichte bis hin zu dessen Zurschaustellung nach außen durchprägen muß. Dennoch erfolgt aber gleichzeitig aus der Logik eines inkarnatorisch und pneumatisch begründeten Kirchenbegriffs, daß das bleibende innere Wesen des Petrusamtes sehr wohl fähig ist, eine vielfältige Symbiose mit zeitbedingten und wandelbaren Faktoren einzugehen, allerdings ohne jede substantielle Veränderung des dogmatisch vorgegebenen Wesenssinnes des Petrusamtes, aber bis zu dieser Grenze hin mit einem oft beeindruckenden Gestaltwandel im Laufe der Zeiten.[1]

Von diesem grundsätzlichen ekklesiologischen Rahmen her stellt sich somit nicht die Frage, ob die fernsehgerechte Zurschaustellung des Papstes an und für sich einen inneren Widerspruch zum dogmatisch vorgegebenen Wesen des Petrusamtes darstellt, sondern ob sie diesem Anspruch wirklich angemessen ist und ob gleichzeitig mit dieser Art der Zurschaustellung und deren Mechanismen die volle Durchlässigkeit auf die katholische Objektivität des Petrusamtes hin gegeben ist.

1. Zu den Mechanismen der Fernsehkommunikation

Um den gestellten Fragen nachzugehen, müssen die eigentümlichen Möglichkeiten und Grenzen der visuellen Medien, im besonderen des Fernsehens, im Hinblick auf mögliche Vermittlung von Inhalten und Eindrücken in der Psyche des Zusehers genauer gesehen werden. Auch wenn im Rahmen dieses Beitrags diese Analyse der Voraussetzungen medienwissenschaftlicher Art nicht ausführlich erfolgen kann, so müssen doch einige Grundmechanismen der Wirkart des Fernsehens auf die Zuseher und der davon bestimmten Eigenart von Möglichkeiten und Grenzen der Vermittelbarkeit benannt werden. Der bekannte amerikanische Medientheoretiker und Kulturkritiker Neil Postman (1931-2003), dessen apodiktisch formulierte Thesen zwar verschiedentlich kritisiert wurden, hat dennoch ganz wesentliche Anstöße für eine kritische Analyse der Eigenart und Vermittlungsweise der visuellen Medien sowie für einen kritisch-bewußten Umgang mit ihnen bereitgestellt.[2]

Im folgenden sollen die wichtigsten Thesen rezipiert werden: NEIL POSTMAN geht von der Tatsache aus, daß durch die visuellen Medien eine ganz neue und revolutionäre Form der medialen Vermittlung möglich geworden ist, die die Schriftmedien nicht leisten konnten. Diese Form der Vermittlung geht über das Bild bzw. die vielen schnell wechselnden Bilder, die dem Zuseher die Illusion erwecken, einen direkten Zugang zur Wirklichkeit zu bieten, während sie tatsächlich aber nur künstlich reprodzuierte Ausschnitte der Wirklichkeit enthalten und vermitteln. Es entsteht somit also eine oberflächliche Augenblickswelt, die Postman als „Guckguck-Welt“[3] bezeichnet, die kaum Einsicht in Zusammenhänge oder universale Sinnerschließung ermöglicht. Diese Welt der bewegten Bilder wirkt primär auf das Empfinden des Zusehers ein und läßt kaum logische Überlegungen zu den

[1] Vgl.u.a. J. WODKA: *Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht.* In: F. HOLBÖCK/TH. SARTORY (Hrsg): *Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*. 1. Bd. Salzburg, 1962, 347-477.

[2] Wohl das auch im deutschsprachigen Raum bekannteste der zehn Bücher und ca. 200 Fachaufsätze von NEIL POSTMAN trägt den Titel *Wir amüsieren uns zu Tode*: *Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie* (Fischer Verlag, 1988). Seine harsche Kritik am kommerziellen Fernsehen sowie seine völlig gegensätzliche Einschätzung von Wort- und Bildmedien, ebenso seine populistisch-unwissenschaftliche Darlegung seiner Thesen forderte auch Kritik heraus; sh. dazu: P. V. BRINKEMPER: *Neil Postman ist tot*, in: *Telepolis* v. 10. 10. 2003; A. JANSSEN: *Bildschirmmedien und Kultur – Ein problematisches Verhältnis? Eine Gegenüberstellung der medienphilosophischen Betrachtungen von Neil Postman und Norbert Bolz (*Hausarbeit Univ. Lüneburg, 1999*)*.

[3] N. POSTMAN: *Wir amüsieren uns zu Tode,* 99.

Bildinhalten zu. Die Konkretheit des Bildes läßt den Zuseher die Fähigkeit zur Abstraktion abbauen, da sie beim Zusehen ja nicht gefordert ist. Logisch strukturiertes kritisches Denken wird abgelöst durch Emotionalität im Sinn der im Zuseher emotional herausgereizten Vorurteile oder Abneigungen oder aber, im Gegenteil, von Begeisterung oder Unterhaltung.

In Verbindung mit dieser „Guckguck-Welt" trat eine Flut von bruchstückartigen Informationen ohne Sinngefüge, die oberflächlichem „Bescheidwissen" dienen, aber kein Verstehen von Zusammenhängen, Hintergründen und Folgerungen ermöglichen wollen oder gar aktives Streben nach veränderndem Handeln provozieren. An deren Stelle tritt eine passiv machende Informationsberieselung, die nur fragmentarisch und unpersönlich wirken kann.

Gegen „Unterhaltung" im Fernsehen ist nun an sich nichts einzuwenden, wohl aber, wenn man bedenkt, daß das Medium Fernsehen zweifellos zum bestimmenden Leitmedium geworden ist und so folgerichtig alle wichtigen Themen des Lebens durch die Perspektive der Hintergrundstrahlung des Fernsehens und seiner eigentümlichen Wirkmechanismen geprägt werden, sodaß sie nun „unterhaltsam" an den Zuseher gebracht werden. Die weithin unbemerkt gebliebenen Folgen dieser Dominanz sieht NEIL POSTMAN in der „Inkohärenz" und „Trivialisierung", die das gesamte Leben des Menschen zur großen Unterhaltungsbühne degradiert.[4]

„Bedeutend" sei nun nicht mehr das, was es der Sache nach wirklich ist, sondern illusionär nur das, was es als telegen qualifiziert. Ideelle Inhalte und deren Wahrheitsanspruch treten vor der medialen Ausstrahlung von Personen zurück, die in den medialen Vordergrund treten und Schauspielerqualitäten brauchen, um im Amüsierbetrieb des Fernsehens „anzukommen" und ihre „Ware anzubringen". Genau diese Dynamik zeige sich, nach NEIL POSTMAN, in Amerika auch im Bereich der Religion.[5]

Auch sie werde im Fernsehen gnadenlos zur Unterhaltung degradiert und trivialisiert. Darum spiele dort die jeweilige Persönlichkeit des Vermittlers des Religiösen kraft seines Buhlens um mediale Ausstrahlung psychologisch die erste Geige, während die Religion als Bindung auf Gott hin den zweiten Platz einnehme. Auch sakrale Handlungen werden so „unterhaltend" dargeboten und verlieren ihren eigenen, primär gottbezogenen und gerade so dem Fernsehen entzogenen Wesenskern. Dem entspricht die Konsumentenhaltung des Zusehers, der die religiösen Sendungen meist in profaner Haltung und Umgebung vor dem Fernseher konsumiert, der selbst durch die unterschiedslose Abfolge von gesendeten Themen eine bloß profane Ausstrahlung besitzt, sodaß „Jenseitigkeit" niemals erreicht werden kann, die zur christlichen Religion aber notwendig und unaufgebbar gehört. Für NEIL POSTMAN ist also das Religiöse in Gefahr, sein eigentümliches Wesen zu verlieren, wenn es sich der Fernsehlogik ausliefert.

2. Päpstliche Großveranstaltungen als Medienereignisse – ein geeignetes Vehikel für religiöse Erneuerung?

Nur vom Kontext heutiger Fernsehdominanz her sind aber auch Großveranstaltungen mit päpstlicher Präsenz denkbar, die weltweit über Fernsehschirme flimmern und nicht zuletzt auch die Kassen klingeln lassen.

[4] Vgl. ebd., 102.

[5] Vgl. ebd., 141-153.

Auch sie übernehmen weithin, wie noch im einzelnen zu zeigen sein wird, jene Mechanismen und jene Logik, die das Fernsehen nach NEIL POSTMAN vorgibt. Vor allem aber präsentieren sie den Papst als Zugpferd eines fernsehgerechten Auftritts für jene, die zu diesen Ereignissen zusammenkommen und für jene, die am Bildschirm zusehen.

NEIL POSTMAN spricht nun von der Naivität jener, die der Ansicht sind, daß die Art der Fernsehvermittlung des Religiösen dasselbe vermitteln könne, wie eine direkte Begegnung, etwa bei einer Predigt oder einem Gottesdienst, mit dem einen Unterschied, daß die immense Anzahl der durch das Fernsehen ansprechbaren Menschen dazukomme.[6]

Könnte eine ähnliche Naivität nicht auch bei jenen auffindbar sein, die im Hinblick auf Papstreisen und Weltjugendtage der Ansicht sind, daß sich darin eine Art „religiöse Rennaissance" kundtue. Aber dem ist, nüchtern gesehen, zumindest nicht so ohne weiteres zuzustimmen. Denn abgesehen von der Komplexität der Motive und Ziele für die Teilnahme an solchen Veranstaltungen, die einfache Reduktionen eben nicht zulassen, ist entgegenzuhalten, daß bei solchen Veranstaltungen die „Wirkung" aus der Verknüpfung zwischen der Ausstrahlung vor allem des mit medial aufgebautem Nimbus versehenen Papstes als Person sowie eines etwas diffusen Amtsbonus desselben, etwa als Ausdruck einer Art ethischen Weltgewissens, und der situationsbedingten Wirkungsweise solcher Veranstaltungen in Verbindung mit den üblichen medialen Mechanismen resultiert. Religiöses Interesse im reinen oder herkömmlichen Sinn stellt sich ehrlicherweise bei vielen meist nur als ein sehr untergeordnetes Teilmotiv der Teilnahme an solchen Großveranstaltungen und mehr noch des Zusehers am Fernsehschirm ein. Eher läßt sich, gerade bei jungen Menschen, ein gewisses Bedürfnis an solidarischer Gemeinschaftserfahrung mit stark emotionalem Hintergrund und an Orientierungssuche wahrnehmen, was aber in der Regel keineswegs automatisch eine inhaltliche Identifizierung mit der Lehre der Kirche im Sinn des Bekenntnisses oder auch eine weiterführende Bereitschaft zu einer praktisch-moralischen Änderung des eigenen Lebens einschließt.[7]

So liegt es auf der Hand, daß solche inszenierten Großveranstaltungen als Medienereignisse in ihrer Wirkung sehr schnell verpuffen. Trotz oder gerade wegen der von ihnen einseitig transportierten emotionalen Begeisterung können kaum dauerhafte Impulse für ein nüchternes Glaubensleben im Alltag oder im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft am Ort ausgehen. Es bleiben weithin Erlebnisse, die durch andere ähnliche Erlebnisse als Impulse abgelöst werden müssen, die aber kaum eine bleibende Wirkung der Glaubensvertiefung in konkreter Weise entfalten können.

Sicher ist nichts gegen gesunde Glaubensbegeisterung einzuwenden, aber dies kann sie nur auf der Grundlage einer inhaltlichen Zustimmung sein, die zum katholischen Glauben notwendig und grundlegend gehört. Genau diese Ebene, die den katholischen Glauben als *rationale obsequium* ausweist, kann jedoch in diesen primär emotional aufgezogenen „Papstbegegnungen" nicht zum Ausdruck kommen, die nicht zuletzt eine (wohl auch

[6] Vgl. ebd., 146.

[7] Zu diesem Ergebnis kommt I. MÖRTH: *Massenmedien und Charisma. Notizen zum „Medienereignis Papstbesuch" in Österreich.* In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 11/1986), 137-144.

nicht wenig medial gesteuerte) emotionale Begeisterung ausdrücken und fördern. Schon LEO SCHEFFCZYK stellte im Hinblick auf die Forderung nach „Gotteserfahrung“ die kritische Überlegung in den Raum, ob diese gesuchte Erfahrung „nicht eine bloße Elongatur von innerweltlicher Erfahrung darstellt, die als Gotteserfahrung etikettiert wird“[8]. Erfahrene Begeisterung kann sich also leicht verselbständigen und letztlich keinen authentischen Untergrund im zustimmenden Glauben mehr besitzen. Genau den braucht sie aber, um legitimer Ausdruck einer ganzmenschlichen Begegnung mit dem Göttlichen und seiner Darstellungsweise in der Kirche zu sein. Eine wirkliche religiöse Erneuerung, die sich von kurzlebiger Begeisterung wesentlich unterscheiden muß, kann eben nicht als sogenannte „Medienhype“ gedacht werden.

3. Zurschaustellung des Papstes im medialen Zeitalter – Eigenarten und katholische Grenzziehungen

Dieser primär emotionalen Ebene, die vor allem durch mediengerecht inszenierte Großveranstaltungen des Papstes angeschlagen wird, entspricht auch folgerichtig die Art und Weise, wie der Nachfolger Petri dabei zur Schaustellung kommt.

1. Es fällt auf, daß der Papst ganz nahe und menschlich in den Blick kommen soll, weil die an diesen Großveranstaltungen direkt Mitfeiernden seine Nähe durch Gesten und Verhaltensweisen, aber auch durch Gestaltung solcher Ereignisse in optischer und akustischer Hinsicht spüren wollen und auch das Fernsehbild, seiner eigenen Logik nach, den Papst in die Nähe ziehen und „menschlich“ darstellen will. Damit aber wird die dem Papstamt eigene Dimension der Entzogenheit, eben als bis in die sinnliche Ebene hineinreichender Ausdruck sakraler Würde, minimiert, die dem Papst aufgrund seiner heiligen und von Christus übertragenen Vollmachten aber zukommt. Durch dieses Mißverhältnis von Nähe und Entzogenheit in der medialen Zurschaustellung des Papstes wird ihm von seiten der Mitfeiernden oder der Zuseher am Fernsehapparat auch nicht mehr die dieser sakralen Würde gebührende katholische Ehrerbietung erwiesen. Die einseitig gewonnene menschliche Nähe des Papstes ist in Gefahr, ihn und sein Amt auf die Ebene des Gewöhnlichen und Profanen herabzuziehen. Folgerichtig hat sich in den letzten beiden Pontifikaten ein ganz neues Beziehungsgeflecht aufgebaut, das mit den Begriffen „Superstar und Fangemeinde“ umschrieben werden kann. Der Papst schlüpft als medial aufgebauter „Superstar“ in vergleichbare Rollen wie sie berühmte Musiker oder Sportler einnehmen.[9]

Das bestätigt sich auch an den quasirituellen Verhaltensweisen etwa der Jugendlichen, die an Weltjugendtagen mitmachen[10], wie Sprechchöre, rhythmische Bewegungen, Klatschen etc. Diese populärkulturellen Verhaltensweisen drücken die starke Emotionalität der Begegnung und das Zusammengehörigkeitsgefühl der Beteiligten aus. Sie sind aber auch praktisch ununterscheidbar von ganz profanen Manifestationen des Starkults, wie sie bei Popkonzerten oder Fußballspielen üblich geworden sind. Der Papst scheint hier nur als Platzhalter für Bedürfnisse situativer emotionaler Vergemeinschaftung zu stehen, die im allgemeinen heute mit „Erlebnischarakter“ bezeichnet werden. Der konkrete

[8] L. SCHEFFCZYK/A. ZIEGENAUS: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2. Aachen, 1996, 52.

[9] Vgl. TH. BOHRMANN: *Der Papst als Superstar in der Mediengesellschaft: populäre Jugendkultur und religiöse Erlebniswelt*. In: *tv diskurs* 3(2006), 47.

[10] Vgl. dazu ebd., 47-48.

Inhalt und der Anlaß solcher „Erlebnisse“ sind im Grunde genommen auswechselbar, das Szenario der Verhaltensweisen der Teilnehmenden und die darin ausgedrückte Emotionalität sind aber jeweils täuschend ähnlich. Und auch der „Star“ verhält sich seiner Rolle und den Erwartungen der Fangemeinde weitgehend entsprechend. Er sucht die Nähe zu seiner Fangemeinde und läßt sich von ihr feiern. Ein kleines, beobachtbares Detail kann uns dies bestätigen: Die Päpste pflegten einst beim Einzug oder Auszug auf der Sedia Gestatoria die Gläubigen zu segnen, Papst Johannes Paul II. hingegen erhob, wenn er etwa den römischen Petersplatz zur Eucharistiefeier betrat, anstelle des Segenskreuzes die Arme, so wie dies eben die Stars tun, um den Jubel von ihrer Fangemeinde entgegenzunehmen. Aus dem Papst ist also ein Star geworden, der vor seiner Fangemeinde auftritt und ihre Emotionen entfachen will.

2. Bei den genannten päpstlichen Großveranstaltungen und deren medialem Niederschlag zeigt sich also deutlich, daß den von NEIL POSTMAN genannten Mechanismen des Fernsehens gehuldigt wird: Zentral wird die für das „Showgeschäft“ des Fernsehens entscheidende telegene Ausstrahlung des Stars, um bei den Fans, die direkt oder indirekt dabei sind, emotional „anzukommen“. Solche Veranstaltungen „riechen“ also nach Schauspielerei, um Begeisterung zu ernten.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich für die katholische Theologie das Problem, daß es zu einer Ablösung zwischen der gewinnend präsentierten persönlichen Ausstrahlung des Papstes und dessen objektivem Amtscharisma gekommen zu sein scheint. Während das erstere sich in der Logik der medialen Zurschaustellung in den Vordergrund schiebt, wird letzteres, zumindest bewußtseinsmäßig, immer mehr bedeutungslos. Dem katholischen Amtsverständnis nach ist es jedoch genau umgekehrt: Denn dem objektiven Amtscharisma muß die Person des Papstes mit allen ihren eigenen menschlichen Gaben, Fähigkeiten oder Ausstrahlungen ebenso dienen und ihm sich unterordnen, wie die Person auch ihre Schwächen und Grenzen als Mensch mit einbringt, ohne jedoch dadurch das Amt selbst vollständig um seine Wirksamkeit bringen zu können. Genau gegen diese Regel wird aber durch die neue Art der Zurschaustellung des Papstes verstoßen. Damit aber erhalten etwa auch menschliche Gesten des Papstes, die bildlich um die ganze Welt gehen, oder situative Kollektivereignisse, wie Papstbesuche oder Weltjugendtage, eine exorbitante psychologische Bedeutung. Diese psychologische Bedeutung, die sich so deutlich in den Vordergrund der Öffentlichkeit schiebt, liegt aber dann auch auf einer ganz anderen Ebene als dies die objektive Ebene der Ausübung des päpstlichen Amtes anlangt, um die es ja eigentlich gehen würde.

3. Die Gefahr von medialer Effekthascherei durch immer banaler oder trivialer werdende Gesten und Rituale liegt dabei äußerst nahe. Zudem können Bilder eben auch leicht lügen bzw. sogar ganz bewußt zur emotionalen Beeinflussung herangezogen werden. Zu denken ist da etwa an die berühmten Fernsehbilder über das sogenannte „Gebet“ des Papstes bei seinem Besuch in der Blauen Moschee in Istanbul, Bilder einer Geste also, die keineswegs eindeutig ist und selbst wenn, keinerlei Anspruch auf lehrhafte Normativität besitzen kann, sondern eben einfach eine persönliche Geste des Papstes darstellt, die allerdings durch das Fernsehen eine immense psychologische Bedeutung zuerkannt erhielt.

Insgesamt muß als Fazit angesehen werden, daß die Gefahr besteht, daß die Subjektivität des menschlichen Trägers des Petrusamtes das Papst*amt* überdecken könnte.

Eine weitere Gefahr besteht in der Tendenz zur wahrnehmbaren Verflachung und Kommerzialisierung, der das Papsttum un-

ter den Gesetzen des medialen Showbetriebs ausgesetzt ist. Ausdruck davon sind jene populärkulturellen Anleihen und Gestaltungselemente, wie in Gesängen oder pseudorituellen Inszenierungen, die zutiefst profaner Herkunft und undurchlässig für sakrale Würde sind. Gerade hier zeigt sich einmal mehr, daß es den fernsehgerechten Zurschaustellungen des Papstes im ganzen kaum gelingt, die Türe zum Geheimnis des transzendenten Gottes aufzutun. Sie vermitteln mehr den Eindruck eines säkularen Gemeinschaftsfestes mit ein wenig religiöser Verbrämung als Draufgabe. Religiöse Glaubwürdigkeit können solche Schauspiele aber nur schwer vermitteln.

4. Mögliche Auswege aus der Verflachung

Zunächst muß daran erinnert werden, daß die mediale Zurschaustellung des Papstes trotz der genannten Risiken und Tendenzen, abgesehen vom Faktum der Mediendominanz in der heutigen Kultur, nicht als absolutes *malum* angesehen werden darf, sondern zur Dynamik der Inkarnation des päpstlichen Amtes in der Zeit gehört. Die Zurschaustellung durch Bild, Musik und Ritual begleitet ja auch das päpstliche Amt durch die Zeiten und macht es für die Menschen präsent und ästhetisch anziehend. Dennoch war dieses Beiwerk – und hier liegt der große Unterschied – kein künstlich erfundenes Szenario nach medialen Mechanismen, sondern ein vom Glauben der Kirche geprägtes, aber auch in ihrer Tradition gereinigtes und erhobenes Arsenal an kulturellen Schätzen des Schönen.

Ein absoluter Boykott gegen die Medienpräsenz des Papstes oder päpstliche Massenveranstaltungen kann aber weder praktisch zielführend noch vom Hintergrund einer katholischen Weltoffenheit, die im inkarnatorischen Kirchenbegriff theologisch begründbar ist, wirklich geboten sein. Wohl aber wäre eine größere Nüchternheit in der realistischen Einschätzung der totalisierenden Tendenzen des heutigen Medienbetriebs und seiner Mechanismen erforderlich, um so naive Erwartungen an die Medienpräsenz des Papstes zu vermeiden und gleichzeitig hellhöriger für die Gefahren im Sinn der Verflachung und der Kommerzialisierung des päpstlichen Amtes zu werden, aber auch der einseitigen Subjektivierung auf die Person des Papstes und dessen „Ausstrahlung“, der Förderung einer bloß emotionalen und deshalb kurzlebigen und oberflächlichen Papstbegeisterung. Um sich nicht willenlos der medialen Logik zu unterwerfen, wäre aber auch eine gesunde, d.h. stärker auswählende Medienaskese von Nutzen, ebenso das Einfordern alternativer Gestaltungselemente, die sich deutlich von trivialen Formen, etwa heutiger areligiöser Jugendkultur, unterscheiden. Es wäre reizvoll zu sehen, ob nicht Gestaltungselemente, die gerade keine Nähe zum üblichen Szenario säkularer Jugendkultur, sondern echte und gewachsene Sakralität ausdrücken, Jugendliche besser für Gott und die Kirche ansprechen könnten, als die sattsam gewohnten Elemente der Weltjugendtage und der Papstbesuche. Diese urkatholische Zurschaustellung der *pompa Dei* könnte die Andersartigkeit zum üblichen Szenario des Showbetriebs klarer zum Ausdruck bringen, aber auch eine ganz andere, erhabenere Wirkung auf Mitfeiernde und Zuseher entfalten. Daran werden wir erinnert, wenn etwa der deutsche Lyriker Stefan George (1868-1933) die Zurschaustellung Papst Leos XIII. mit den Worten wiedergibt:

Wenn angetan mit allen würdezeichen
Getragen mit dem baldachin - ein vorbild
Erhabnen prunks und göttlicher verwaltung -
ER eingehüllt von weihrauch und von lichtern
Dem ganzen erdball seinen segen spendet:
So sinken wir als gläubige zu boden
Verschmolzen mit der tausendköpfigen menge
Die schön wird wenn das wunder sie ergreift.

Diese Erhabenheit schafft also erst Raum für das Ergriffenwerden vom Heiligen und aus einer ungestalteten Masse von Schaulustigen oder charismatisch Begeisterten könnten Zeugen der Anwesenheit des Heiligen auf Erden werden. Unsere Zeit, in der es kaum noch anschaulich das Hohe und Erhabene auf Erden gibt, würde diese heilige Erhabenheit in der Zurschaustellung des Papstes als Gegengewicht gegen das Gewöhnliche und Niedere durchaus brauchen. Die katholische Kirche könnte gerade in dieser Frage übrigens auch aus ihrer „Weltoffenheit“ lernen, die nie nur eine passive Übernahme von gerade gängigen kulturellen Vorgaben, sondern immer auch geduldige Vervollkommnung und Erhebung des Weltlichen im Licht des Glaubens bedeutet hat.

Eines aber muß klar sein: Die päpstliche „Bundesgenossenschaft“ mit den Medien, vor allem mit dem Fernsehen, bleibt ein zweischneidiges Schwert. Sie verleihen öffentliche Bedeutung, sie verschleißen aber auch und ziehen allzu leicht das Hohe und Heilige herab, um es den medialen Ansprüchen gefügig zu machen.

Dozent DDr. Reinhard Knittel
Domplatz 1
3100 St. Pölten
Österreich

BUCHBESPRECHUNGEN

JOHANNES PAUL III. / BENEDIKT XVI.

Die Psalmen
Das Abendgebet der Kirche

Augsburg, Sankt Ulrich Verlag 2006,
352 Seiten, gebunden
ISBN-10: 3-936484-87-2
ISBN-13: 978-3-936484-87-8
Preis 18,90 €

Zu den grundlegenden Aufgaben des gläubigen Menschen gehört die Heiligung des Tagesablaufes im Gespräch mit Gott. Schon das Alte Testament hebt den Aufgang und den Untergang der Sonne durch die morgendliche und abendliche Darbringung des Opfers und des brennenden Räucherwerks hervor. Dieses Vorbild geht auch in das kirchliche Stundengebet ein, von dem der hl. Ambrosius schreibt: „Wie wir jeden Tag mit Gott beginnen und in Ihm beenden, indem wir in die Kirche gehen oder zu Hause beten, so nimmt der Tag unseres ganzen Lebens auf Erden und der Verlauf jedes einzelnen Tages immer von Ihm seinen Anfang und endet in Ihm“ (De Abraham II,5,22). Für den Ausdruck von Lobpreis, Dank, Bitte und Sühne wählt auch das

Gottesvolk des Neuen Bundes mit besonderem Vorzug das Gebet der Psalmen, in dem sich die gesamte Erfahrung Israels mit dem Wirken Gottes in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte gleichsam verdichtet. Dem christlichen Beter ist die Teilhabe am Psalmengebet der Gleichklang mit dem liebenden Gespräch zwischen Christus und seiner Kirche. Laudes und Vesper bilden dabei „die beiden Angelpunkte des täglichen Stundengebetes“ (II. Vatikanum, Sacrosanctum Concilium 89).

Papst Johannes Paul II. begann am 8. Oktober 2003 bei den wöchentlichen Mittwochsaudienzen eine fortlaufende Kommentierung der Psalmen und der neutestamentlichen Loblieder, die in einem vierwöchigen Zyklus im Abendgebet der Kirche verwendet werden. Die Auslegung setzt ein mit zwei schönen Katechesen zur Bedeutung und zum Aufbau der Vesper (S. 9-16). Die fortlaufende Kommentierung der Psalmen und Cantica wurde durch den Tod von Papst Johannes Paul II. unterbrochen, aber durch Papst Benedikt XVI. zu Ende geführt. Die gemeinsame Auslegung der Kerntexte des abendlichen Stundengebetes ist darum eine beachtenswerte geistliche Klammer zwischen beiden Pontifikaten. Der abschließende Höhepunkt der Katechesen ist die Auslegung des Magnifikat mit der Einladung des Ambrosius: „In jeder Seele sei Marias Seele, dass sie groß mache den Herrn …“ (S. 350).

Die Deutung „ist gleichsam ein Pilgern in jene Art ‚Heiliges Land’, das hier aus *Psalmen und Cantica* besteht. Wir werden bei jedem einzelnen dieser poetischen Gebete, die Gott mit seiner Inspiration besiegelt hat, haltmachen“ (S. 18). Viele Anregungen stammen dabei aus der Zeit der Kirchenväter, deren Aktualität so auf eine originelle Weise deutlich wird. Die Päpste bieten keinen ermüdenden Kommentar, der sich mit exegetischen Quisquilien herumquält, sondern kurze Betrachtungen, die den Sinn der biblischen Gebete mit dem gläubigen Leben verbinden. Die vorliegende Sammlung der Katechesen bietet eine Fülle von geistlichen Impulsen für alle Geistlichen und Ordensleute, die zum Stundengebet verpflichtet sind, aber auch für alle Laienchristen, die sich die Empfehlung des Zweiten Vatikanums zu eigen machen, am offiziellen Gebet der Kirche teilzunehmen. Laudes und Vesper sind dafür besonders geeignet. Die Katechesen bieten auch eine willkommene Anregung für die Kurzansprachen bei der Vesper an Sonntagen und höheren Festen, die nach dem Wunsch des Konzils in der Kirche nach Möglichkeit gemeinsam gefeiert werden sollte (Sacrosanctum Concilium 100). Die feierliche Vesper ist dabei eine hervorragende Gelegenheit, auch den Abschluss des Sonntags auf festliche Weise zu heiligen und das gläubige Herz mit Freude auf Gott hin zu lenken. Die Verlebendigung dieser leider oft verloren gegangenen Praxis wird sich auch der päpstlichen Katechesen bedienen, deren Meditation geistliche Wüsten wieder zum Blühen bringen kann.

Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
6900 Lugano
Schweiz

GEORG MAY

Die Pflicht des Pfarrers zur täglichen Zelebration der Messe

Köln, Editiones Una Voce 2006,
96 Seiten, ISBN: 3-926377-31-9, Preis 5,90 €

Im geltenden Codex des kanonischen Rechts (CIC) werden die Priester gleich zweimal zur täglichen Messfeier angehalten: Während sie in can. 276 § 2 2° CIC „nachhaltig eingeladen“ werden, „täglich das eucharistische Opfer darzubringen“, wird ihnen in can. 904 CIC „die tägliche Zelebration“ noch einmal „eindringlich empfohlen“. Was auf den ersten Blick wie eine unnötige Verdoppelung erscheint, zeigt sich bei näherer Betrachtung als die beiden Seiten ein und derselben Medaille: Während die Aufforderung zur täglichen Zelebration in can. 276 2° CIC mit dem eher subjektiven geistlichen Nutzen der Messfeier begründet wird, geht es in can. 904 CIC um deren objektive Dimension als für die Kirche konstitutive Vergegenwärtigung des Erlösungsopfers Christi.

Dessen ungeachtet scheint die Frage der Zelebrationshäufigkeit nicht gerade zu den drängendsten theologischen, kirchenrechtlichen und pastoralen Problemen der Gegenwart zu gehören – zumindest nicht im deutschen Sprachraum, wo sich schließlich derzeit zahlreiche Diözesen hektisch darum bemühen, neue Pastoralstrategien und -konzepte zu entwickeln, um den Folgen des immer dramatischere Ausmaße annehmenden Priestermangels einigermaßen Herr zu werden. In Anbetracht dessen sollte man wohl davon auszugehen haben, dass das derzeitige Problem eher in einer zu häufigen als einer zu seltenen Zelebration der immer weniger werdenden Priester – allen voran der Pfarrer – besteht.

Wenn nun der emeritierte Mainzer Kirchenrechtler Georg May die Pflicht des Pfarrers zur täglichen Zelebration der Messe zum Gegenstand einer akribischen Untersuchung gemacht hat, wird er sich dann nicht die Frage gefallen lassen müssen, die derzeitige seelsorgliche Lage zumal im deutschen Sprachraum gründlich verkannt zu haben? Mitnichten! Bereits in der Einleitung (7-8) versteht es der Verfasser anhand eines durchaus nicht aus der Luft gegriffenen Beispiels deutlich zu machen, dass die tägliche Zelebration der Pfarrer auch und gerade in der heutigen seelsorglichen Lage alles andere als selbstverständlich ist. In Anbetracht dessen stellt sich die Frage, ob der Priestermangel vielleicht weniger die Ursache als (auch) die Folge der in vielen Pfarreien nicht mehr täglich gewährleisteten Messfeier ist. Denn je weniger Bedeutung man der (täglichen) Messfeier zuweist, desto weniger werden sich potentielle Priesteramtskandidaten berufen fühlen, zu eben diesem Zweck den Empfang der heiligen Weihen anzustreben.

Ausgehend von der Bestimmung des Konzils von Trient, dass die Priester „wenigstens“ an den Sonn- und Feiertagen zelebrieren sollen, skizziert May im ersten Kapitel zunächst die rechtsgeschichtliche Entwicklung bis zum Inkrafttreten des CIC von 1917 (9-32). Dabei zeigt er anhand zahlreicher Quellen auf, dass sich die tägliche Messfeier der Priester erst im 19. Jahrhundert allgemein durchsetzen konnte. Die Empfehlung der täglichen Kommunion durch Papst Pius X. zu Beginn des 20. Jahrhunderts setze jedoch bereits faktisch voraus, dass den Gläubigen die Möglichkeit zur täglichen Mitfeier der heiligen Messe geboten war.

Insofern blieb der CIC von 1917 hinter der tatsächlichen Praxis zurück, wenn er die Priester in can. 805 lediglich verpflichtete, „mehrmals im Jahr“ zu zelebrieren, wobei insbesonde-

re die Sonn- und Feiertage Erwähnung fanden. Indem jedoch die Pfarrer die umfassende seelsorglichen Betreuung ihrer Gläubigen zu gewährleisten hatten und Letzteren von Rechts wegen der tägliche Kommunionempfang empfohlen wurde, kann von einer Pflicht zur täglichen Zelebration zumindest einschlussweise ausgegangen werden. Diesen Befund versteht der Verfasser im zweiten Kapitel für die Zeit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil neuerlich anhand zahlreicher Quellen zu verifizieren (33-50).

Das bis dato letzte Konzil einschließlich seiner Folgen ist Gegenstand des dritten Kapitels (51-78), wobei der Verfasser eine durchweg ernüchternde, ja erschütternde Bilanz zieht: „In kürzester Zeit setzte ein atemberaubender Niedergang auf allen Gebieten des kirchlichen und religiösen Lebens ein“ (54), von dem besonders „die Gegenstände, von denen in dieser Studie die Rede ist, die Priesterschaft, die Liturgie und die Eucharistie“ (55), betroffen waren. Als Beleg verweist er auf die zahlreichen seither notwendig gewordenen Maßnahmen der Päpste und der zuständigen Organe der Römischen Kurie gegen liturgische Missbräuche sowie auf die nicht minder zahlreichen Appelle zugunsten einer ebenso würdigen wie häufigen Feier der heiligsten Eucharistie.

Besonderes Augenmerk widmet der Verfasser der (bewusst?) doppelbödigen Position des nachkonziliaren Modetheologen Karl Rahner, wonach ein Priester weder physisch noch psychisch in der Lage sei, tagtäglich die erforderliche Disposition für den Vollzug des eucharistischen Mysteriums aufzubringen. Als unmittelbare Folge dieser Position macht er das Aufkommen eines von vielen Priestern inzwischen als Selbstverständlichkeit und Anrecht betrachteten freien Tages pro Woche aus, der in völliger Verkennung der priesterlichen Berufung und Identität vielfach nicht nur als dienstfrei, sondern auch als „eucharistie-“ oder gar „liturgiefrei“ gehandhabt wird.

Im vierten und letzten Kapitel seiner Studie untersucht der Verfasser die geltende Rechtslage und deren praktische Umsetzung (79-90). Aufgrund einer akribischen Darstellung und Interpretation der einschlägigen Bestimmungen des CIC kommt er zu dem Ergebnis, dass von Rechts wegen „allein die tägliche Eucharistiefeier […] der Verantwortung des Pfarrers für das geistliche Wohl seiner Gemeinde gerecht“ (87) wird. Dabei verweist er insbesondere auf die eingangs zitierten cann. 276 § 2 2° und 904 CIC, in denen die tägliche Zelebration erstmals kodikarisch geregelt und empfohlen wird.

Zusammenfassend hält May fest, dass „Priestertum und Messopfer […] wesenhaft und untrennbar miteinander verknüpft sind“, so dass „die priesterliche Persönlichkeit mit der Vollmacht zur Feier des Meßopfers steht oder fällt. Aber nicht nur die Vollmacht ist wesentlich, sondern auch ihre Ausübung“ (88). Was aber für den Priester im Allgemeinen gilt, das muss für den Pfarrer im Besonderen gelten, denn „der Prototyp des Seelsorgers ist der Pfarrer“ (10). Kurz: „Die theologischen Prinzipien und die kanonischen Normen konvergieren dahin, daß jeder Pfarrer täglich die heilige Messe zu feiern verpflichtet ist“ (89).

Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (91-96), in dem man leider eine ganze Reihe der in den Anmerkungen erwähnten Publikationen vergeblich sucht, rundet die in ebenso leicht verständlicher wie unverblümter Sprache verfasste Studie ab. Ihre Lektüre kann jedem Priester, insbesondere jedem in der Pfarrseelsorge tätigen Priester nur eindringlich empfohlen werden.

Dr. Wolfgang F. Rothe
Wenzel-Kaska-Str. 9
3100 St. Pölten, Österreich

WALTER HOERES

Offene und aufgeklärte Vernunft

2. Teil

Die Durchsichtigkeit aller Dinge

Es kann uns hier nicht darum gehen, die Vielzahl der Faktoren, die zur Aufklärung geführt haben und sie charakterisieren, darzustellen. Wir müssen uns vor allen monokausalen Betrachtungen hüten, die in unserer ideologisch aufgehetzten Zeit gang und gäbe sind und regelmäßig in Geschichtsklitterungen enden! Vielmehr wollen wir nur jene Züge am Vernunftbegriff der Neuzeit und Aufklärung herausstellen, die in diametralem Gegensatz zu *der* Auffassung stehen, die wir im ersten Teil entwickelt haben. Dort war im Anschluß an Aristoteles und Thomas von Aquin die Rede davon, dass unser Erkenntnisvermögen am Anfang einem leeren, unbeschriebenen Blatt gleiche. Wenn aber andererseits die Philosophie einer Epoche nicht beziehungslos neben ihr herläuft, sondern deren Wollen zum Ausdruck bringt, dann steht auch die „Revolution der Denkungsart“, die zum neuen Vernunftbegriff geführt hat, in tiefem Entsprechungszusammenhang zu den Innovationen , die die neue Zeit heraufgeführt haben.

Eine dieser Innovationen war die Entdeckung der mathematischen Naturwissenschaften und der grenzenlosen Möglichkeiten, die sie der Beherrschung der Natur und der Welt bieten. Diese war nach Ansicht vieler Wissenssoziologen eines der entscheidenden Motive zum rasanten Ausbau der neuen Wissenschaften. „Nicht der reine Verstand, nicht der reine Geist entwarf zu Beginn der Neuzeit – lange vor seiner Durchführung in Physik, Chemie, Biologie, Psychologie, Soziologie usw. – das gewaltige Programm einer allseitigen mechanischen Natur- und Seelenerklärung, sondern der auf die Natur zielende Macht- und Arbeitswille einer neu aufsteigenden Gesellschaft“[1] Man wollte die Welt, die Natur, die man so lange staunend als Gleichnis Gottes betrachtet und im Hinblick auf ihre letzen Gründe befragt hatte, nun endlich technisch in Griff bekom-

men. Gefragt ist dann nicht mehr der kontemplative Blick auf die vorgegebene Ordnung der Welt und die ihn leitende Einsicht in ihr inneres Wesensgefüge. Vielmehr wird sie nunmehr zum Rohstoff immer neuer Bearbeitung.

Schon bei Rene Descartes´(1596-1650), dem „Vater der neuzeitlichen Philosophie“ ist diese neue Einstellung zur äußeren Natur mit Händen zu greifen. Denn sie ist für ihn nun nichts mehr als ausgedehnte Materie, pure, formlose Masse: eben Rohstoff! Schrecklicherweise begreift er auch die Tiere und unseren eigenen Leib als pure, seelen- und leblose Maschinen, die ebenfalls rein mechanischen Gesetzen gehorchen.

Will ich aber die Natur beherrschen, dann darf ich nicht länger so verfahren wie die philosophische Tradition. Ich darf nicht mehr nach dem Wesen der Naturdinge fragen: etwa nach dem Wesensunterschied des Lebendigen und Unlebendigen. Ich darf mich nicht mehr länger um die Antwort bemühen, ob sich etwa die Pflanzen- und Tierseele zu ihrem „Leib“ in ähnlicher Weise verhalten wie die Geistseele zum menschlichen Leib. Vielmehr muß ich mich auf jenes Wissen konzentrieren, das exakte Voraussagen der Reaktionen der Körperwelt ermöglicht. Nur dann lässt sie sich beherrschen und vernutzen. Ich muß mich also penibel an die entsprechende fachwissenschaftliche Methode halten: an die im Experiment nachprüfbaren und zugleich messbaren Reaktionen der Dinge und ihrer Elemente. Ich darf und soll auch Hypothesen aufstellen, denn ohne Fragen gibt es keine Antworten. Ob sie aber zutreffen, entscheiden nun trial and error. In diesem Wechselspiel von Versuch und Irrtum zeigt sich, ob die anfängliche Hypothese ein Schuß ins Blaue war und es daher anderer Annahmen und Hilfskonstruktionen bedarf.[2]

Die rauschhafte Begeisterung über den Siegeszug der neuen Wissenschaften und hier insbesondere der Naturwissenschaft war die Geburtsstunde des Rationalismus, der im siebzehnten Jahrhundert die Aufklärung des achtzehnten einleitet. Er will zwar die Philosophie nicht in Mechanik oder Physik umwandeln, aber sie doch zu einer ähnlich durchsichtigen, exakten und vor allem sicheren Wissenschaft machen, wie sie nunmehr in den neuen exakten Disziplinen vorzuliegen schien. Im Eifer des Gefechtes wurde übersehen, dass die freiwillige Selbstbeschränkung der neuen wissenschaftlichen Methode, die nach dem Grundsatz erfolgt: „wie man in den Wald hineinruft, so schallt es aus ihm zurück!“ die entscheidenden philosophischen Fragen und Themen ausklammert: sind doch Gott oder die menschliche Geistseele keine Bestandteile der materiellen Welt und vor allem keine zähl- und messbaren Größen und auch die Frage der Willensfreiheit lässt sich nicht mit Hilfe der Statistik experimentell entscheiden.

Die lautlose Umdeutung des Wesens und der Rolle der Vernunft zeigt sich schon bei Descartes, dessen „Abhandlung über die Methode, seine Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen“[3] zur Bibel des Rationalismus und zum Wegweiser des späteren „aufgeklärten“ Vernunftkultes wurde. Lautlos ist diese Umdeutung, weil es zunächst Binsenweisheiten zu sein scheinen, die Descartes als Regeln des

[1] Max Scheler: Erkenntnis und Arbeit (Klostermann-Texte Philosophie) Frankfurt am Main 1977 S.8.

[2] Sorgfältig und immer wieder hat Karl R.Popper dieses Pocedere der Erfahrungswissenschaften beschrieben: Logik der Forschung. 6. Aufl. Tübingen 1976; Objektive Erkenntnis. 2. Aufl. Hamburg 1974.

[3] Phil.Bibl. 26l, Hamburg 1964.

für *alle* Fragen geltenden Vernunftgebrauches empfiehlt. So fordert die erste Regel, niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die man nicht als solche sicher und einleuchtend erkennen würde und in den Urteilen nur soviel zu begreifen, wie sich dem Geist so klar und deutlich (clare et distincte) darstellen würde, dass gar keine Möglichkeit bestünde, daran zu zweifeln. Das klingt zunächst ganz plausibel und doch verbirgt sich hier schon die ungeheure Achsendrehung in der Deutung der Vernunft, die wir im Blick haben ! Wahrheit wird nun nicht mehr als Übereinstimmung von Erkenntnis und Wirklichkeit verstanden, sodaß diese es ist, die in der Beziehung den Ausschlag gibt, weil sie das Maß ist, nach dem sich die Erkenntnis richtet.[4] Vielmehr wird das erkennende Subjekt selber, um in Kants Begriffen zu reden, zum „Gerichtshof“ über die Wirklichkeit: lässt es doch nunmehr nur noch *das* als wahr und wirklich gelten, was seinen eigenen Maßstäben der totalen Klarheit, Durchsichtigkeit und Plausibilität entspricht. Kriterium ist nun nicht mehr die Sache selbst, sondern die Evidenz, die ich von ihr habe. Alles andere wird unmutig abgewiesen.

Für die Tatsache, dass es auch Dinge gibt, die sich nur bis zu einem gewissen Grad oder gar nur in ahnendem Ermessen fassen lassen und dass unser Erkennen oft dem Blick in einen Teich gleicht, den es nur bis zu einer gewissen Tiefe durchdringen kann, fehlt bei diesem Vordenker des Rationalismus jedes Gespür. Die anderen Regeln des richtigen Vernunftgebrauches bestätigen diesen Verdacht. Die zweite Regel fordert, alle Schwierigkeiten, die wir untersuchen, in so viele Teile zu zerlegen als möglich und zur besseren Lösung wünschenswert wäre. Die dritte und vierte Regel stimmen damit überein: verlangen sie doch, die Gedanken so zu ordnen, dass man mit den einfachsten und fasslichsten Objekten beginnt, um dann stufenweise aufzusteigen zur Erkenntnis der komplizierten „und selbst solche Dinge für geordnet zu halten, von denen natürlicherweise nicht die einen den anderen vorausgehen“. Und überall so vollständige Aufzählungen und so umfassende Übersichten zu machen, dass man sicher sein kann, nichts auszulassen. Dabei beruft sich Descartes ausdrücklich auf die Mathematik und hier vor allem die Geometrie, die in ihm die Erwartung geweckt habe, dass alle möglichen Objekte der menschlichen Erkenntnis auf ähnliche Weise einander folgen.

Die Welt erscheint hier als ein gigantischer Lego- oder Chemiebaukasten, in dem alles aus wohl unterschiedenen Elementen zusammengesetzt ist, die sich deshalb säuberlich auseinanderlegen und wieder zusammensetzen lassen. Keine Rede mehr davon, dass das Ganze und damit auch die Gestalt, in der das Wesen der Dinge zum Vorschein kommt, mehr ist als die Summe seiner Teile und dass es sich daher nur der Anschauung öffnen kann. Damit wird Descartes zum Mitbegründer des überflüssigen Kompetenzgerangels zwischen Philosophie und Fachwissenschaften, das seitdem nicht mehr aufgehört hat. Während diese die Bausteine und Holzlatten analysieren und beziffern, aus denen etwa ein Schwarzwaldhaus besteht, umfasst der Blick des Philosophen schließlich das Ganze und damit den unverwechselbaren Typus, in dessen Dienst jene Materialien stehen[5]. Summa

[4] Vgl. dazu die tiefgründigen und doch bestechend klaren Ausführungen des hl. Thomas von Aquin u.a.in quaest. disp. De veritate, besonders quaest.1.

[5] Zur Einheit von Wahrnehmung des unverwechselbaren Typus und Wesenseinsicht vgl. unsere Analysen in: Der Weg der Anschauung (Die Graue Edition) Kusterdingen 2004 S.118 ff.

summarum könnte man den Cartesianischen Wahrheitsbegriff auch mit einem Worte charakterisieren, das Hegel in anderem Zusammenhang gebraucht: „Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig“, wobei hier freilich zu ergänzen wäre: und was vernünftig ist, entscheide ich, indem ich prüfe, ob es mir einleuchtet: „in mir“ und „bei mir und für mich“ von vorneherein evident ist.

Christian Wolff (1679-1754), der nicht zufällig als der führende philosophische Kopf der Aufklärung bezeichnet wird, legt diesen Gedanken von der „Vernünftigkeit“ aller Dinge seinen großen Werken zugrunde, die nicht zufällig mit dem Tiel beginnen: „Vernünftige Gedanken von …“ Und ebenso wenig zufällig alle von ertötender Seichtigkeit sind.

Thema der Metaphysik ist nun nicht mehr das, was wirklich ist und meinem erwartungsbereiten Erkenntnisvermögen je und je von neuem begegnet. Thema wird nun bei Wolff in zunehmendem Maße, was logisch möglich, weil widerspruchslos ist und als solches wiederum unmittelbar einleuchtet, wobei die Grenzen von (logischer) Möglichkeit und Wirklichkeit bei ihm immer mehr zerfließen. Und in diesem Sinne ist hier tatsächlich alles, was wirklich ist, vernünftig und was vernünftig wirklich.[6] Was Vernünftigkeit hier bedeutet, wird vor allem darin sichtbar, dass Wolff ebenso wie schon Christian Thomasius (1655-1728) das Staunen nun nicht mehr als Tugend und Anfang der Weisheit, sondern ganz im Gegenteil als Laster oder doch als infantilen Zustand der Unwissenheit auffasst, den es rasch zu überwinden gilt[7]. Wo alles von vorneherein einleuchtend und plausibel ist, hat die Überraschung ihren Platz verloren.

Aus diesem rationalistischen Vernunftbegriff ergeben sich, wie die Geschichte der Vor-Aufklärung und Aufklärung zeigt, drei mögliche Konsequenzen für die Einstellung zu den Glaubenswahrheiten. Entweder man läßt sie in scheinbarer Verehrung einfach stehen als terra incognita und versucht gar nicht erst, ein wenig Licht in sie zu bringen. So schlägt hier der Rationalismus nach dem Grundsatz, daß sich die Extreme berühren, unvermittelt in den Irrationalismus um.

In diesem Sinne bekennt Descartes in der genannten Abhandlung über die Regeln des richtigen Vernunftgebrauches, er achte die Theologie hoch, aber um die geoffenbarten Wahrheiten einer Prüfung zu unterziehen, müsse man ungewöhnlichen himmlischen Beistand haben und mehr sein als ein Mensch. Basta!

Der zweite Weg ist natürlich der, das Verhältnis von Gott und Welt so lange zu rationalisieren, daß man schließlich meinen könnte, man habe selbst im Rate Gottes gesessen und so seine geheimsten Gedanken kennengelernt, die ohnehin die vernünftigsten sind. Das ist der Weg, den Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) beschreitet, der sich mit dem einen Bein noch im Jahrhundert des Rationalismus und mit dem anderen schon in dem der Aufklärung befindet. Gott konnte nur die beste aller Welten schaffen und in seiner „Theodizee“ geriert sich Leibniz wie ein Advokat, der Gott wegen der Übel in der Welt mit einleuchtenden, billig plausiblen Vernunftgründen zu rechtfertigen sucht.[8]

[6] Vgl. dazu Ludger Honnefelder: Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. Hamburg 1990 III. Teil

[7] Vgl. dazu Stefan Matuschek. Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Untersuchung. Tübingen 1991 S.158

[8] Gottfried Wilhelm Leibniz: Versuche der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels (Phil.Bibl. 71) Hamburg 1977

Und die dritte Möglichkeit, die heute wieder fröhliche Urständ feiert, besteht natürlich darin, die Glaubensgeheimnisse zusammen mit den Wunderberichten der Hl. Schrift solange zu entmythologisieren, bis von ihrer übernatürlichen Substanz nichts mehr bleibt. Das ist der Weg, den u.a. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) und vor allem David Hume (1711-1776) gehen, der mit seiner psychologischen Deutung der Religion einer der wichtigsten Wegbereiter für all jene „aufgeklärten“ Ideologiekritiker gewesen ist, die die Existenz der Religion aus Angst, Anlehnungs- und Bindungsbedürfnissen der Gläubigen erklären.[9]

Die Gleichsetzung unserer Erkenntniskraft mit rationaler Zergliederung, mit Analyse und Synthese und somit einem Denken, das keine Ruhe gibt, bis es die Dinge sowohl theoretisch wie praktisch in der Hand hat, ist der Neuzeit – und nicht nur der Philosophie – immer wieder zum Verhängnis geworden. Alles, was nicht zum Ideal der planen Durchsichtigkeit paßt, wird nunmehr der Irrationalität und dem Irrationalismus überantwortet. „Seit dem 17. Jahrhundert wird nur wissenschaftliches Denken als wirklich kognitiv betrachtet, andere Arten von Verstehen sind nur Gefühl“.[10] So läßt die Amputation des Verstandes nur noch zwei Möglichkeiten. Entweder wird alles, was nicht in das Kategoriensystem des zur ratio verkürzten Erkenntnisvermögens paßt, dem Alogischen, Irrationalen überantwortet. Oder man gesellt dem amputierten Verstand ein anderes Organ bei, dessen Erkenntnisstatus und Rückbindung an das eigentliche Erkenntnisvermögen von Kants „Kritik der Urteilskraft“ bis zu Max Schelers „intentionalem Wertfühlen“ bedenklich unklar bleibt.

Man muß kein Anhänger der „Frankfurter Schule“ sein, um diese Entwicklung zu beklagen. Die zum bloßen Denkapparat amputierte Vernunft ist nicht mehr Organ des Menschen, das ihm dient und die Welt erschließt, sondern sie übernimmt dem Zauberlehrling gleich die Herrschaft, der nunmehr der Mensch zu dienen hat, bis alles – Natur und Mensch – zu kalkulierbaren Faktoren und Funktionen eines Herrschaftswissens wird, dessen Sinn im dunklen bleibt, weil er selber sich nicht mehr kalkulieren läßt[11]. Das ist ein wichtiger Gedanke, den sich auch die der scholastischen Tradition verpflichteten Denker mehr zunutze machen sollten. Wenn Erkenntnis, wie das im Rationalismus der Fall ist, nicht mehr als ein empfangendes Medium verstanden wird, das die Dinge so aufzunehmen sucht, wie sie sind, sondern als ein auflösendes und (re-)konstruierendes Denken, dann ist sie auch je schon Praxis, die den Dingen angetan wird und sie immer mehr zu vereinnahmen sucht.

Die produktive Vernunft

Und hier stehen wir schon bei dem zweiten Merkmal der aufgeklärten Vernunft, das zugleich mit dem Rationalismus ihren Gegensatz zur abendländischen Konzeption der tabula rasa, des Spiegels der Wirklichkeit begründet: dem Apriorismus. Auch er hat sich nicht zufällig im Zeitalter der Naturwissenschaften und ganz allgemein der empirischen Forschung entfaltet. Sie wird ja, wie wir sahen, von Hypothesen, d.h. Vorentscheidungen über die Wirklichkeit geleitet, die sich „in der Pra-

[9] Vgl. David Hume: Die Naturgeschichte der Religion (Phil.Bibl. 341) Hamburg 1984; Dialoge über natürliche Religion (Phil.Bibl. 36) 5. Aufl. Hamburg 1980.

[10] Morris Bermann: Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters. München 1983. S. 137.

xis“ zu bewähren haben. Damit wird schon deutlich, daß der Übergang zu ihr fließend ist. Den „theoretischen“ Vorentscheidungen entsprechen die Konstruktionsmuster, mit denen der Techniker an das Material herangeht. Er bezieht sie nicht von ihm und doch müssen sie ihm entsprechen. Sie müssen passen.

In verblüffendem Gleichtakt zu dieser tatsächlichen Neuorientierung der Vernunft geht die Erkenntnistheorie des Rationalismus von „ideae innatae“, von eingeborenen Ideen aus, die von vorneherein oder „a priori“ zur Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens gehören, sodaß wir sie nicht aus der Wirklichkeit entnehmen, sondern immer schon an sie herantragen, um sie mit ihrer Hilfe zu begreifen. Während diese Auffassung von der Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens mit eingeborenen Mustern der Wirklichkeit bei Descartes, dem Denker des neuen Anfanges, noch nicht vollkommen ausgebildet ist, hat sie Leibniz konsequent zu Ende gedacht und damit endgültig der Wahrheit, daß Erkennen immer auch Entdecken ist, den Abschied gegeben. Es gibt ihn nun nicht mehr, den unmittelbaren Blickkontakt mit der Wirklichkeit. Die „Monaden“, die Seelen haben gar keine Fenster mehr nach draußen, sondern die Vorstellungen von der Wirklichkeit werden in ihnen selbst erzeugt oder besser ausgekocht.[12] Damit bleibt das im Grunde unlösbare Problem, wieso sie dann doch mit ihr übereinstimmen, wenn sie nicht aus ihr hergenommen oder aufgrund ihrer Entdeckung gebildet worden sind.

Es ist hier nicht der Ort, auf die krausen Lösungen einzugehen, mit denen Descartes, Leibniz und in anderer Weise Benedikt de Spinoza (1632-1677) die von ihnen selbst aufgerissene Kluft zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden suchen. Wichtiger ist es, den Grundirrtum zu nennen, der in all diesen Formen des Apriorismus steckt. Es ist dies der Irrtum des Empedokles (483-424 v. Chr.), daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, sodaß wir immer schon wenigstens in Grundzügen wissen müssen, was die Dinge sind, um sie dann ausdrücklich zu erkennen. Doch genau das Gegenteil ist der Fall! Wenn wir eine grüne Brille aufhaben, dann sehen wir alles grün und können so die wahre Farbe der Dinge nicht mehr entdecken. Sollte es also in der Tat so sein, daß wir so oder so immer schon über die Dinge Bescheid wissen, dann ist es um den Charakter des Erkennens als Entdeckens geschehen und dann ist auch für das Staunen kein Platz mehr. Das muß sich auch die neuscholastische Transzendentalphilosophie von Joseph Marechal SJ über Emerich Coreth SJ, Joh.B. Lotz SJ, Otto Muck SJ bis zu Karl Rahner SJ sagen lassen, die ein apriorisches Urwissen um das Sein im ganzen in uns postuliert, das uns allererst ermögliche, die einzelnen Seienden zu erkennen.[13]

[11] Vgl. dazu Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (T.W. Adorno: Gesammelte Schriften 3) Frankfurt am Main 198l; T. W. Adorno: Negative Dialektik (Schriften 6) Frankfurt am Main 1996.

[12] Vgl. dazu Gottfried Wilhelm Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand (Phil.Bibl. 69) Hamburg 197l; Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie (Phil.Bibl. 253) 2. Aufl. Hamburg 1982.

[13] Vgl. dazu Walter Hoeres: Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie. Thomas von Aquin zwischen Rahner und Kant (Quaestiones Non Disputatae V) Siegburg 2001 sowie David Bergers eingehende Auseinandersetzung mit Rahner in: Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Regensburg 1998. Zur Behauptung, auch bei Thomas finde sich schon ein gewisser Apriorismus vgl. Bernhard Lakebrink: Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik. Freiburg 1967. S. 234 ff.

Man kann den Apriorismus nur retten, wenn man entschlossen die abendländische und zugleich normale Konzeption des Erkennens auf den Kopf stellt und es überhaupt nicht mehr als Erfassen (und damit auch als Entdecken), sondern als Konstruktion seiner Gegenstände begreift. Das tut Kant. Wir können hier nicht erneut im einzelnen auf seine Erkenntnislehre eingehen, da das in diesen Spalten schon mehrfach geschehen ist.[14] Auf der anderen Seite sind die großen Grundgedanken der Philosophie ganz einfach und legen es daher nahe, sie in einem Bilde zu veranschaulichen. Das hat Aristoteles getan, wenn er unser Erkenntnisvermögen mit einem leeren Blatt verglich, auf dem noch nichts geschrieben steht. Umgekehrt ist das Grundmodell der Erkenntnis, wie sie nunmehr Kant versteht, das einer Rohstoff verarbeitenden Maschine, die ihn mit den immer gleichen Stanzformen bearbeitet. Der Rohstoff sind die puren, ungeordneten Sinnesempfindungen, mit denen unsere Erkenntnis angeblich beginnt. Die Stanzformen sind die Anschauungs- und Denkformen unseres Denkapparates, die in dieses anfänglich richtungslose Gewühl der Empfindungen Ordnung, Struktur und damit jene Übersichtlichkeit bringen, die sich nachher unserer Erkenntnis darbietet. Ein radikalerer Gegensatz zum Bild des Spiegels läßt sich gar nicht denken.

Was uns an diesen nur scheinbar abstrakten Auseinandersetzungen über den Apriorismus interessiert, ist die Tatsache, daß er exakt zu jener aufgeklärten Intellektuellen-Hybris paßt, die schon seit dem 17. und 18. Jahrhundert gegen den Glauben der Kirche gerichtet ist. Man weiß ganz genau und von vorneherein, was es geben kann und was nicht. Man mißt so den Anspruch der Offenbarung an den eigenen, angeblich apriorischen, tatsächlich aber aus der Erfahrung des irdischen Daseins und dessen, was hier als richtig und „verständig“ gilt, hergenommenen Maßstäben der eigenen Vernunft. Man sperrt sich – durch die neue verquere Philosophie legitimiert – gegen die Haltungen der Offenheit, des Staunens und der Ehrfurcht gegenüber allen Geheimnissen. Indem man nichts mehr von ihnen wissen will, weiß man alles besser. *Das* ist der Grund dafür, warum wir den Versuch, nachdem man nahezu alles getauft hat, nunmehr auch Kant zu „taufen“, so tief bedauern, wobei wir ganz davon absehen, daß die Verwandlung unseres lebendigen Erkenntnisvermögens in einen Denkapparat an sich schon eine schauerliche Sache ist.[15] Als wir diese Bedenken äußerten,[16] bekamen wir wütenden Widerspruch, der bis zu der Aufforderung reichte, wir sollten uns (bei Kant ?) entschuldigen. Kant, so wurde uns unter Hinweis auf seine berühmte Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ bedeutet, sei durchaus offen für die Geheimnisse der Offenbarung.

Aber genau das Gegenteil ist der Fall. Gerade hier finden wir die typische Attitüde des Aufklärers, der Religion nur insoweit

[14] Vgl. Walter Hoeres: Rahner und Kant. In: Zwischen Diagnose und Therapie (Respondeo 14) Siegburg 2001 S. 8 ff. Sowie: Totengräber der Metaphysik. Bitteres zum Kant-Jubiläum. In: Theologisches, Februar 2004

[15] Arthur Schopenhauer bemerkt zu diesem Denkapparat mit Recht: „Davon ist vielleicht auch abzuleiten, daß er (Kant) aus dem Erkenntnisvermögen eine so seltsam komplicierte Maschine machte, mit so vielen Rädern, als da sind die zwölf Kategorien, die transcendentale Synthese der Einbildungskraft, die transcendentale Einheit der Apperception, ferner der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe usw.“ Zürcher Ausgabe (Werke in zehn Bänden) Zürich 1977 Bd.II S. 542

[16] Kant – der Katholikenfreund. Rückblick auf einen Kongreß. In: Theologisches Okt./Nov. 2004

akzeptiert, als sie der moralischen Bildung dient, ja mit ihr zusammenfällt und insofern einen plausiblen Nutzen hat. Denn „die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d..i. solche praktischen Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen“.[17] Insofern ist „alles, was außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“.[18] Und das ist, wie Kant hier behauptet, sogar ein Axiom, d.h. ein keines Beweises bedürftiger Grundsatz. Denn „nur zum Behuf einer Kirche … kann es Statuten, d.i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere rein moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statuarischen Glauben … für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d.i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird“.[19]

„Im Lichte dieser apriorischen Konstruktion“, so Bernhard Jansen SJ in seiner profunden Studie, die noch vor der später einsetzenden katholischen Kant-Euphorie geschrieben wurde, „schmäht der Kritiker den Glauben an Geheimnisse, den freigewählten Stand der Vollkommenheit, den Kirchenbesuch, das Wallfahren, die Kultushandlungen“.[20] Und in der Tat echauffiert sich der Königsberger Alleszertrümmerer über alles, was uns heilig ist: darüber, „wie mystische Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes eine große Menschenzahl für die Welt unnütz machten“ oder „wie im Okzident, wo der Glaube seinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemaßten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung samt den Wissenschaften zerrüttet und kraftlos gemacht wurden“[21] Die Säkularisation und mit ihr die beispiellose Verschleuderung des abendländischen Kulturgutes stand ja vor der Tür und *sie* hat der Königsberger Philosoph mit seiner Umdeutung der Religion zu einer nützlichen Moralanstalt und seinen Schimpfkanonaden gegen Klöster und Kirchen mit vorbereitet.

In seinem bekannten Artikel über die Aufklärung, der unter dem Titel: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ 1783 in der Dezember-Nummer der „Berlinischen Monatsschrift“ erschien,[22] begreift sie Kant als Kampf gegen die Unmündigkeit. Diese sei das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Aber die Frage ist eben: was ist und was heißt hier „Verstand“?

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47
60431 Frankfurt/M..

[17] Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Theorie-Werkausgabe Suhrkamp VIII) Frankfurt am Main S. 838
[18] A.a.O. S.842
[19] A.a.O. S. 838 f.
[20] Bernhard Jansen SJ: Die Religionsphilosophie Kants. Berlin und Bonn 1929 S. 79
[21] A.a.O. S. 796
[22] Abgedruckt in Ehrhard Bahr (Hrsg.).: Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen (RUB 9714) Stuttgart 1980

JOSEPH SCHUMACHER

Die vier Wesensmerkmale der Kirche (notae Ecclesiae)

2. Teil

Die Einheit im Glauben, gewahrt durch die Einheit der Hierarchie, findet ihren Ausdruck in der Einheit im Kult, das gilt zumindest idealiter. Im Kult findet sie ihren entscheidenden Ausdruck. Das „vinculum symbolicum“ wird getragen durch das „vinculum hierarchicum“ und ist ausgerichtet auf das „vinculum liturgicum“. In ihm wird das „vinculum symbolicum“ zeichenhaft, und in ihm findet es seine entscheidende Konsequenz.

Wenn die Einheit der römischen Kirche auch heute nicht mehr so eindrucksvoll erlebt wird wie das in der Vergangenheit der Fall war, so ist sie doch prinzipiell gegeben durch das Petrusamt und durch die Hierarchie der Kirche. Nach wie vor gilt das Selbstverständnis der Kirche, auch dann, wenn die Prinzipien verraten oder durch den äußeren Verfall der Institution in Vergessenheit geraten.

Die Apostolizität

Wenn die Einheit durch das Petrusamt und durch die Hierarchie getragen wird, so hat sie als Wesensmerkmal des Katholischen letztlich ihren Grund in dem Wesensmerkmal der Apostolizität. Wenn festgestellt wurde, dass die Katholizität als Wesensmerkmal der Kirche die Einheit in der Vielfalt bedingt, so müssen wir nun sagen, dass sie in der Apostolizität ihre Wurzel hat. Das Glaubens- und Lebensgut der Kirche erhält seine Legitimität als Offenbarung Gottes dadurch, dass es von den Aposteln überkommen und von deren legitimen Nachfolgern unter dem Beistand des Heiligen

Geistes weitergegeben worden ist. Darum muss es überall und zu jeder Zeit in der Kirche anerkannt werden.

Nicht nur die Überlieferung des Glaubens hat somit ihr Fundament in ihrer Apostolizität, die ja nichts anderes meint als die innere Kontinuität der Entfaltung der Lehre, sondern auch die Einheit der Kirche, die sich speziell auf die Einheitlichkeit im Glauben, im Kult und in der Leitung bezieht.

Als Wesenseigenschaft und Wesensmerkmal der Kirche findet die Apostolizität ihren konkreten Ausdruck im apostolischen Amt bzw. in der hierarchischen Struktur der Kirche.

Die Apostolizität meint die legitime, die rechtmäßige Fortpflanzung der Lehre, des Kultes und der Verfassung durch die apostolische Amtsnachfolge als Bürgschaft der Wahrheit. Es ist die apostolische Amtsnachfolge, die die Wahrheit der Lehre, des Kultes und der Verfassung der Kirche verbürgt. Der „nota" der Apostolizität liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Offenbarung mit der apostolischen Zeit zum Abschluss gekommen ist, dass also die apostolische Zeit maßgebend bleibt in der Kirche, für alle Zeiten, und dass im Hinblick darauf weder in der Lehre noch im Kult noch in der Verfassung innerhalb der Kirche eine wesentliche Veränderung erfolgen kann. Anders ausgedrückt: Es geht bei der Apostolizität um die absolute Treue zum apostolischen Anfang, zum apostolischen Ursprung des Christentums.

Die apostolische Vollmacht kann nur durch die Sendung der Apostel bzw. der von ihnen Gesandten legitimiert werden. Das ist eine grundlegende Überzeugung im Neuen Testament. Sie begegnet uns speziell im Epheserbrief, im Römerbrief, im Titusbrief, in der Apostelgeschichte und in der Apokalypse. Ihren theologischen Ort hat sie vor allem in der Auseinandersetzung mit den Häresien.

Der Epheserbrief betont nachdrücklich, dass die Kirche auf dem Fundament der Apostel und der Propheten aufgebaut ist[80].

In dem Wesensmerkmal der Apostolizität geht es um die Treue der Kirche zu ihrer Tradition und zu ihrem apostolischen Ursprung. Diese aber wird gewahrt und legitimiert durch das Amt, in dem dank der apostolischen Sukzession die Vollmacht der Apostel in der Kirche präsent bleibt. In ununterbrochener Reihenfolge wurde sie durch die Handauflegung weitergegeben und muss sie weitergegeben werden bis zum Jüngsten Tag. Die apostolische Sukzession bedingt die bleibende Präsenz der apostolischen Vollmacht in der Kirche. Durch sie ist die Sendung und die Bevollmächtigung der Apostel durch Christus – es handelt sich hier im Grunde genommen um messianisches Vikariat – auf die heutigen Amtsträger der Kirche übergegangen. Die Überzeugung von der konstitutiven Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Kirche Christi begegnet uns – mehr oder weniger entfaltet – an verschiedenen Stellen des Neuen Testamentes und auf Schritt und Tritt dann bei den Kirchenvätern. Sie hat ihren „Sitz im Leben" vor allem in der Auseinandersetzung mit den Häresien. Eine besonders markante Stelle ist in diesem Kontext Eph 2, 20, wo gesagt wird, dass die Kirche auferbaut ist auf dem Fundament der Apostel und Propheten.

Das Glaubensgut entfaltet sich in der Kirche. Es ist nicht starr. In dieser Entfaltung des Glaubensgutes der Kirche kann es jedoch keinen Bruch geben, kann es keine Anpassung an den Zeitgeist geben. Gewiss muss die Verkündigung der Kirche Antworten geben auf die Fragen der Zeit; das kann und darf sie jedoch nur aus dem überlieferten Glaubensgut heraus.

[80] Eph 2, 20.

Die Entfaltung des Glaubensgutes wird indessen nicht nur durch die Fragen der Zeit vorangetrieben, hier spielen auch die Verteidigung der Glaubenslehren und ihre rationale Durchdringung eine bedeutende Rolle. Die Kirchenväter betonen die Zurückführung der Kirche auf die apostolische Zeit mit besonderem Nachdruck in der Auseinandersetzung mit den Häresien. So erklärt Clemens von Alexandrien (+ vor 215), die Kirche sei vor jeder Sekte schon da, weshalb sie gegenüber der Häresie keines Beweises bedürfe. Wörtlich sagt er: „Die eine alte katholische Kirche ist die wahrhaft ursprüngliche, aus welcher die Sekten durch Neuerungen hervorgegangen sind und als Zerrbilder erscheinen"[81]. Augustinus (+ 430) erklärt sehr geistreich in der Auseinandersetzung mit den Donatisten: „Wenn vor Donatus eine Kirche bestand und die Erbschaft Christi nicht verlorengegangen war, so ist es der sicherste Weg, in der nämlichen Gewohnheit zu beharren. Wenn aber damals keine Kirche bestand, von wo leitet Donatus dann sein Auftreten her? Welchem Lande entprang er? Von welchem Himmel fiel er?"[82] Auch der Kirchenvater Hieronymus (+ 419 oder 420) kann hier herangezogen werden. Er sagt in seinem Brief an Pammachius: „Warum kommst du nach vierhundert Jahren, uns zu belehren, als hätten wir vorher nichts gewusst? Ohne deine Lehre war die Welt christlich bis auf den heutigen Tag. Kurz und offen will ich dir meine Meinung sagen: Wir müssen in jener Kirche bleiben, welche von den Aposteln gegründet wurde und bis auf den heutigen Tag währt. Wenn du aber von Christen hörst, die sich nach einem anderen Namen nennen, die Markioniten, Valentiner, Montenser oder Campiten, so sollst du wissen, dass dies nicht die Kirche Christi ist. Denn aus der Tatsache allein schon, dass sie sich erst nachher konstituierten, beweisen sie, dass sie zu jenen gehören, die der Apostel vorausgesagt hat. Und sie mögen sich nicht schmeicheln, wenn sie glauben, aus der Heiligen Schrift ihre Lehre beweisen zu können, denn auch der Teufel hat aus der Schrift bewiesen, und auf das Lesen der Schrift kommt es überhaupt nicht an, sondern auf das Verstehen. Allenfalls könnten wir euch aus der Schrift auch beweisen, dass jene, welche beschuht sind und zwei Unterkleider haben, nicht zur Kirche gehören"[83].

Die Apostolizität der Kirche meint die Wesensidentität der jeweils gegenwärtigen Kirche mit der Kirche der Apostel, die sich auf die Glaubensverkündigung und auf den Kult und die Sakramentenspendung bezieht. Und sie ist begründet durch die apostolische Sukzession, durch die Ämternachfolge in ununterbrochener Reihenfolge auf der Grundlage der Handauflegung von Seiten der legitimen Träger des Bischofsamtes. Mit dieser Wesensidentität und mit dieser inneren Kontinuität ist die Entfaltung und das Wachstum des Glaubensgutes indessen durchaus vereinbar.

Zu allen Zeiten hat es eine legitime Dogmenentwicklung gegeben, die vorangetrieben wurde durch die jeweiligen Fragen der Zeit, durch die Verteidigung der Glaubenslehren und durch die immer tiefere rationale Durchdringung der Offenbarung oder des aktuellen Glaubensgutes.

[81] Clemens von Alexandrien, Stromata VII, 764.
[82] Augustinus, De baptismo contra Donatum III, 2; vgl. Contra Cresconium II, 35.
[83] Hieronymus, Brief an Pammachius, Ep LXXXIV, 8.

Von daher ist es legitim, ja, sogar geboten, den Glauben in immer neuen Formulierungen zum Ausdruck zu bringen, damit er verstanden werden kann und damit die Menschen von ihm auch existentiell betroffen werden. Diese neuen Formulierungen dürfen allerdings nicht den Inhalt verfälschen oder neue Inhalte bringen. Die darin ausgesagten übernatürlichen Realitäten müssen immer die gleichen bleiben, wenngleich sie genauer und treffender oder tiefer gesagt und erfasst werden können, was eine Herausforderung an die Verkünder dieses Glaubens darstellt, speziell auch an die Theologen, deren Aufgabe es ja ist, den Glauben zu reflektieren. Stets gibt es bei den Formulierungen der Glaubenswahrheiten, der Dogmen, ein „über - hinaus", nicht jedoch ein „zurück - hinter" oder ein „weniger". Diese Überzeugung kommt darin zum Ausdruck, dass man in der Theologie gern sagt, die Dogmen seien zwar nach vorn hin offen, man könne aber nicht hinter sie zurückgehen.

In der „nota" der Apostolizität geht es nicht um eine schlechthinnige Identität des gegenwärtigen Christentums mit dem Urchristentum, nicht um eine mechanische Identität, sondern um eine organische, die man am besten mit jener Identität vergleichen kann, die zwischen dem Samenkorn und der Pflanze besteht. Daraus folgt, dass der Glaube in der Zukunft immer noch eine weitere Ausgestaltung erfahren kann.

Den Gedanken der Entfaltung des Glaubens in seiner Hinordnung auf das Denken und Empfinden der Menschen einer jeweiligen Zeit hebt Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Rundschreiben „Quinque iam anni" vom 8. Dezember 1970 hervor, wenn er da schreibt: „Wir müssen uns entschlossen dafür einsetzen, dass die Lehre des Glaubens ihren vollen Aussageinhalt und ihre Bedeutung bewahrt, wenn sie auch in der Weise verkündet wird, die es ihr ermöglicht, den Geist und die Herzen der Menschen zu erreichen, an die sie sich richtet".

Ein einseitiger Konservativismus ist genau so falsch wie ein einseitiger Progressismus. Es ist ebenso falsch, nur zurückzuschauen, wie es falsch ist, nur in die Zukunft zu blicken. Es ist falsch, stur an der apostolischen Tradition festzuhalten ohne Aufgeschlossenheit für die jeweils durch die Zeit bedingten notwendigen Änderungen oder für die Weiterentwicklung des apostolischen Depositums. Was lebendig ist, wandelt und entfaltet sich ständig, wie ich bereits betonte, während das Lebendige, das in seiner Entfaltung behindert wird, starr wird und abstirbt.

In der apostolischen Sukzession, die eine wirkliche Ämternachfolge darstellt, wird die geistliche Vollmacht der Apostel in ununterbrochener Reihenfolge auf immer neue Amtsträger übertragen. Das Stehen in dieser Sukzession ist die Voraussetzung für die Legitimität des apostolischen Wirkens in der Verkündigung und in der Spendung der Sakramente. Diesen Gedanken hebt der Epheserbrief hervor, wenn er der Kirche bzw. den Gliedern der Kirche sagt: Ihr seid „aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, und der Eckstein davon ist Jesus Christus[84].

Im „Credo des Gottesvolkes" erklärt Papst Paul VI.: „Die Kirche wurde von Jesus Christus auf den Felsen gebaut, der Petrus ist"[85], „sie ist auf das Fundament der Apostel gebaut"[86]. Deshalb

[84] Eph 2, 20.
[85] Papst Paul VI. „Credo des Gottesvolkes", n. 12.
[86] Ebd., n. 13.

stellt sie sich dar als eine „sichtbare, mit hierarchischen Organen versehene Gemeinschaft"[87] und gibt sie „im Nachfolger des heiligen Petrus und in den Bischöfen, die sich in Gemeinschaft mit ihm befinden, das immerfort lebendige Wort der Apostel und ihre Hirtengewalt durch die Jahrhundert weiter"[88].

Die Apostolizität bezieht sich zunächst auf die Legitimität der Aussendung zur Verkündigung. Wie die Vollmacht der Apostel in der Aussendung durch Jesus wurzelt, so kann alle apostolische Vollmacht nur von der Sendung durch die Apostel her legitimiert werden. Das apostolische Christentum bzw. Kirchentum ist nicht nur die klassische Form des Christentums, sondern auch seine kanonische Form, über die es kein Hinaus bzw. hinter die es kein Zurück geben kann. Dafür gibt es in der Väterzeit immer neue Belege.

Als ein wesentliches Merkmal der Kirche Christi liegt die Apostolizität letztlich in der Konsequenz der Anerkennung der Offenbarung Gottes als einer objektiven Wahrheit und Wirklichkeit, in die der Mensch nurmehr tiefer hineinwachsen, über die er aber nicht hinausgehen kann.

Nach protestantischem Verständnis kommt der apostolischen Zeit mitnichten die Bedeutung dogmatischer Normativität zu. Die Reformatoren sehen in der apostolischen Zeit vielmehr nur die älteste und klassische Form des Christentums, sie wird ihrer Meinung nach jedoch überschritten etwa durch das Ideal der sogenannten protestantisch-paulinischen Kirche oder der orthodox-johanneischen Kirche oder des historischen Jesus. Die apostolische Zeit bietet uns in dieser Sicht nicht mehr und nicht weniger als eine räumlich und zeitlich begrenzte Erscheinungsform der Urkirche. Im protestantischen Verständnis konstatiert man eine Mehrzahl von Kirchenmodellen schon für das Urchristentum und stellt sie in Gegensatz zueinander. Schon in ältester Zeit will man hier eine Mehrzahl von Kirchenmodellen erkennen und geht damit über die innere Kontinuität der Entfaltung des Christentums und der Kirche hinweg. Faktisch rücken die Reformatoren auf diese Weise ab von der „nota" der Apostolizität, wenngleich sie sie in einem weiteren Sinne interpretieren, um verbaliter an ihr festhalten zu können, weil man sich schließlich doch in irgendeiner Weise dem apostolischen Erbe verpflichtet fühlt.

Anders als die Reformatoren halten die orthodoxen Christen wie die katholischen am Apostolizitätsprinzip fest, wenngleich nicht mit der gleichen Konsequenz. Immerhin vertreten auch sie das Prinzip in einem engeren Sinne.

In der römischen Kirche wurde die Apostolizität stets nicht nur als ein bedeutendes Wesensmoment der Kirche Christi angesehen, sondern auch gewissenhaft gepflegt. Ein aktuelles Beispiel für die konsequente apostolische Treue der katholischen Kirche ist ihre dezidierte Ablehnung des Frauenpriestertums. In der Treue zur apostolischen Überlieferung und nirgendwo anders liegt nämlich der entscheidende Grund für diese Ablehnung. Sie gilt für die katholische Kirche als definitiv, das heißt als im Glauben verpflichtend. Zwar ist sie nicht eine „sententia de fide definita", aber sie ist eine „sententia de fide", das heißt: Sie gehört zum Glaubensdepositum der Kirche im Kontext ihres ordentlichen Lehramtes.

[87] Ebd., n. 12.
[88] Ebd., 13.

Die Apostolizität der Kirche, ihre innere und äußere Verbundenheit mit den Aposteln als Bedingung ihrer Legitimität, ergibt sich schon aus ihrem überkommenen Selbstverständnis. Stets wurde sie von der Überzeugung geleitet, dass in ihr die Heilsgüter und die geistliche Vollmacht nicht von unten stammen, stets galt für sie: Alle Vollmacht kommt in der Kirche von Gott durch den einen Mittler Jesus Christus, der seine Apostel bevollmächtigt und ausgesandt hat und sie damit an seiner messianischen Vollmacht hat partizipieren lassen. Das Schema „Gott-Christus-Apostel" begegnet uns immer wieder bei den Kirchenvätern im Zusammenhang mit der Legitimierung der Kirche. – Die Themen „Gott", „Christus" und „Apostel" oder „Kirche" bilden übrigens das Grundschema des Aufbaus der klassischen Fundamentaltheologie.

Stets herrschte in der katholischen Kirche die Überzeugung, dass alle Vollmacht der Kirche von Gott her zukommt, und zwar über Christus und die Apostel, weshalb die Offenbarung nur in der Kontinuität der Amtsnachfolge bewahrt werden kann, die ihrerseits die Kontinuität der Lehre bewirkt. Dabei geht es dann zunächst um die Bewahrung der Offenbarung, die unfehlbar zu verkünden ist, erst sekundär auch um ihre Aktualisierung. Der Gedanke der Sendung Jesu vom Vater her, die sich in den Aposteln fortsetzt, das ist ein Grundgedanke des Neuen Testamentes. Joh 20,21 heißt es: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch", Im Lukas-Evangelium lesen wir im 10. Kapitel, Vers 16: „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich. Wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat."

Obwohl Paulus mit großem Nachdruck betont, dass er seine Sendung unmittelbar von Christus erhalten hat, sucht er den Anschluss an die Apostel und schöpft er dezidiert aus der Tradition, weil er gemäß Gal 2,2 nicht ins Leere gelaufen sein will.

Hat auch bereits Clemens von Rom am Ende des 1. Jahrhunderts die Apostolizität als eine grundlegende Eigenschaft der Kirche Christi hervorgehoben, so wird sie wenig später in besonderer Weise und mit großem Nachdruck von Hegesipp (+ am Ende des 2. Jahrhunderts) und von Irenäus von Lyon (+ um 202) herausgestellt. Von dem Letzteren vor allem gegenüber den Gnostikern. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang auch der Satz des Tertullian (+ nach 220): „Wir folgen der Lehre, die die Kirche von den Aposteln erhalten hat, die die Apostel von Christus erhalten haben und die Christus von Gott erhalten hat"[89].

Von Anfang an waren die Treue zur apostolischen Überlieferung und die Verbundenheit mit der apostolischen Sendung in der Kirche, schon in der Urkirche, ein entscheidendes Kriterium für die Wahrheit der Lehre. Von daher ist die Apostolizität in der Reihe der vier „notae" zeitlich gesehen die erste[90].

Vierfache Apostolizität

Man kann bei der Apostolizität der Kirche unterscheiden zwischen der Apostolizität dem Ursprung nach – wir sprechen dann von der „apostolicitas originis" –, der Lehre nach – wir sprechen dann von der „apostolicitas doctrinae" –, der Verfassung nach – wir sprechen dann von der „apostolicitas regiminis" – und der Sukzession nach – wir sprechen dann von der „apostolicitas successionis et missionis". Die „apostolicitas" successionis bezeichnet man auch als „apostolicitas formalis". Es gibt also eine vierfache Apostolizität. Sie bezieht sich auf den Ursprung, auf die Lehre, auf die Verfassung und auf die Amtsnachfolge. In dieser vierfachen Apostolizität ist auch die Wirkkraft der Gnade Christi in seiner Kirche begründet. Dabei kommen als ein Kennzeichen der Kirche Christi, als „nota", allein die Apostolizität der Verfassung und – vor allem – die Apostolizität der Sukzession in Betracht. Die Apostolizität der Sukzession, das ist die apostolische Nachfolge im Amt, die durch die ununterbrochener Reihenfolge der Amtsträger auf die Apostel zurückgeht[91].

Die innere Kontinuität der Glaubensverkündigung, wie sie ihren Niederschlag in der Tradition gefunden hat, ist ein bedeutsames Prinzip des Katholischen, weil es sich in der Verkündigung der Kirche doch um das Wort Gottes handelt, das in geschichtlicher Stunde an die Welt ergangen und der Kirche anvertraut ist, weil die Kirche ihren entscheidenden Existenzgrund darin hat, dieses Wort in Treue zu verkünden und zu bewahren.

Das I. Vatikanische Konzil spricht von der „doctrina fidei", „fideliter custodienda" und „infallibiliter declaranda"[92]. Das „custodire" oder das „conservare" ist ein gewichtiges Wesensmoment des Katholischen, was oft nicht genug gewürdigt worden ist und wird. Programmatisch ist die Mahnung des 2. Timotheusbriefes: „O Timothee, custodi depositum" (2 Tim 1,14)[93]. Dieses Prinzip, das Prinzip des „conservare", beschwört nachdrücklich der Märtyrerbischof Ignatius am Beginn des 2. Jahrhunderts, wenn er darin das Wesen der Apostolizität der Kirche sieht. Zu dem Bewahren gesellt sich das „declarare", die legitime Interpretation und Vermittlung des Glaubensdepositums. Die Verantwortung gegenüber dem „depositum fidei", die bislang in der Kirche immer bewusst gepflegt wurde, bewahrte sie wirksam vor dem, was der Philosoph Jacques Maritain (+ 1973) die „Chronolatrie" genannt hat. Er meint damit die zwanghafte Vergötzung des Augenblicks, der jeweiligen Gegenwart. Maritain meint, wenn man diesem Laster verfallen sei, fürchte man nichts so sehr wie das „Überholtsein", das sei aber die Hölle[94]. – Die Wahrheit hat zwar ihre geschichtliche Seite, im Kern übersteigt sie jedoch die Geschichte.

Die Versuchung zu der hier angesprochenen Chronolatrie dürfte gemeint sein, wenn es im 2. Timotheusbrief heißt: „Denn es wird eine Zeit kommen, da man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach den eigenen Lüsten Lehrer beschafft, die den Ohren schmeicheln" (2 Tim 4,3)[95].

Mit der Bewahrung und der Vermittlung der Offenbarung verbindet sich die Vermittlung der Gnade, wie sie im Kult bzw. in den Sakramenten erfolgt.

Leitend ist also in der Kirche die Überzeugung, dass die Offenbarung nur in der Kontinuität der Amtsnachfolge bewahrt werden kann, die ihrerseits die Kontinuität der Lehre bewirkt und den rechten Kult begründet. Es geht in der Apostolizität also um die Kontinuität in der Glaubensverkündigung und im Kult bzw. in

[89] Tertulian, De praescriptione haereticorum, c. 37, n. 1.

[90] Albert Lang Fundamentaltheologie II, München [4]1967, 171f.

[91] Thomas Specht, Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie, Regensburg [2]1924, 341-344.

[92] DS 3020.

[93] 2 Tim 1,14.

[94] Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 21f.

[95] 2 Tim 4,3.

den Sakramenten, bedingt durch das apostolische Amt oder durch die apostolische Vollmacht, die im apostolischen Amt manifest wird.

Die Heiligkeit der Kirche

Ein 4. Wesensmerkmal der Kirche Christi ist die Heiligkeit, die „sanctitas“. Auch sie liegt in der Konsequenz des Selbstverständnisses der Kirche, sofern sie sich als die katholische, als die eine und als die apostolische versteht. In der Konsequenz dieses Selbstverständnisses manifestiert sich gleichzeitig die innere Verbindung der „nota“ der Heiligkeit mit den übrigen „notae“.

Die Heiligkeit kann als ontologische, als ethische und als charismatische verstanden werden. Ontologisch verstanden ist sie das grundlegende Prädikat Gottes. Menschliche Heiligkeit kann immer nur als Abglanz der Heiligkeit Gottes verstanden werden. Gott ist der ontologisch Heilige, sofern er der Transzendente, der Erhabene, der ganz Andere ist. Bei einem Menschen können wir von ontologischer Heiligkeit reden, wenn und sofern er von Gott in der Gnade erhoben wird. Wir sprechen in diesem Sinne von der Kindschaft Gottes, von der Teilnahme am Leben Gottes, von der Annahme des Menschen durch Gott an Kindes statt oder von der heiligmachenden Gnade. Es geht hier um die gnadenhafte Erhebung der Natur des Menschen, durch die der Mensch an der ontologischen Heiligkeit Gottes partizipieren kann. Es gibt noch eine zweite Form der Teilnahme des Menschen an der ontologischen Heiligkeit Gottes. Diese wird realisiert, wenn Gott einem Menschen eine besondere Stellung verleiht. In diesem Sinne sprechen wir etwa bei dem Träger des Petrusamtes von dem „Heiligen Vater“.

Ethische Heiligkeit meint die Vollkommenheit des Handelns Gottes oder, beim Menschen, die vollkommene Übereinstimmung des Menschen in seinem Handeln mit den Weisungen Gottes. Die ethische Heiligkeit bezieht sich auf das Handeln, auf die Übereinstimmung von „agere“ und „esse“ im Handeln, die bei Gott in höchstmöglicher Weise gegeben ist, beim Menschen hingegen immer nur fragmentarisch sein kann und große persönliche Anstrengungen erfordert. Bereits im Alten Testament und mehr noch im Neuen Testament begegnet uns die ethische Heiligkeit als eine Grundforderung an den Menschen.

Die charismatische Heiligkeit meint endlich die sich in außergewöhnlichen Taten manifestierende Nähe des Menschen zu Gott, konkret in der Gabe der Wunderkräfte und der Weissagung oder – allgemeiner – in der Gabe der prophetischen Rede. Während die charismatische Heiligkeit wie auch die ethische Heiligkeit äußerlich sichtbar sind, gilt das nicht von der ontologischen Heiligkeit, wenngleich sie stets das Fundament der ethischen wie auch der charismatischen Heiligkeit ist. Weil die ontologische Heiligkeit nicht sichtbar ist, deshalb ist sie für die Fundamentaltheologie, für die rationale Rechtfertigung des Glaubens, irrelevant. Sie wendet sich ja nicht an den gläubigen, sondern an den vorgläubigen Menschen.

Die Heiligkeit, verstanden als ontologische und als ethische Heiligkeit, ist im Grunde der eigentliche Kern und das zentrale Anliegen der Religionen. Deshalb ist sie schon im natürlichen Bereich ein wichtiger Maßstab für den Wertung einer Religion. Das gilt speziell von der ethischen Heiligkeit, die ja, im Unterschied zu der ontologischen, äußerlich sichtbar ist. Eine Religion, die ein hohes ethisches Niveau hat und außergewöhnliche ethische Heiligkeit bei einer großen Zahl ihrer Anhänger hervorbringt, bekundet damit einen höheren Wahrheitsgehalt. Das sagt uns schon die natürliche Vernunft.

In den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes wird die Heiligkeit immer wieder ausdrücklich thematisiert. Demnach muss

die Kirche heilig sein, weil Gott der Heilige ist. Nach der Lehre des Alten und des Neuen Testamentes muss die Kirche die ontologische und die ethische Heiligkeit Gottes widerstrahlen, vor allem die ethische Heiligkeit Gottes. In der ethischen Heiligkeit wird die ontologische nach außen hin sichtbar. Die ethische Gesinnung und die daraus hervorgehende Tat ist auch ein zentrales Anliegen Jesu. Jesus radikalisiert das Ethos des Alten Testamentes, indem er die Sünde schon in der Gesinnung beginnen lässt und die äußere Moralität eng mit der inneren verbindet. Dabei geht es ihm in erster Linie um die Reinheit der Gesinnung und um die absolute Lauterkeit des menschlichen Handelns. In der Reinheit der Gesinnung sieht er das entscheidende Vorzeichen, das allem Tun des Menschen erst seinen eigentlichen Wert verleiht. Die Forderung der ethischen Heiligkeit ist vor allem an Eph 5,26f festzumachen. Da heißt es: „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben, um sie durch das Wasserbad mit dem Wort zu heiligen und zu reinigen. Er ist es ja, der die Kirche herrlich gestalten will, ohne Flecken oder Runzeln und anderes mehr, vielmehr heilig und ohne Makel soll sie sein“ (Eph 5,26f)[96]. Jesus hat eine außergewöhnlich hohe ethisch-religiöse Gesinnung gefordert und alle verpflichtet, nach Vollkommenheit zu streben. Von daher gesehen ist die Heiligkeit das Grundgesetz der Kirche. Das wird deutlich, wenn Jesus sich im Hohenpriesterlichen Gebet mit den folgenden Worten an seinen Vater wendet: „Heilige sie in der Wahrheit. Dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Und für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit“ (Joh 17,17). Das Ethos Jesu findet seinen prägnantesten Ausdruck im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, worin die Feindesliebe einbegriffen ist. Jesus verlangt von allen einen ethischen Heroismus. Darüber hinaus beruft er einige zu einem ethischen Sonderweg, den er als den Weg der Vollkommenheit bezeichnet. Indessen sind alle Getauften für ihn zur Heiligkeit berufen. Von diesem Gedanken war die Urgemeinde fasziniert, wenngleich er für sie auch wiederum selbstverständlich war, sofern ihr klar war, dass, weil das Haupt der Kirche heilig war, es auch die Glieder sein müssten. Demgemäß heißt es im Epheserbrief, um diesen Brief noch einmal zu zitieren: Christus wollte „sich eine herrliche Kirche bereiten, ohne Flecken, ohne Runzeln oder sonst etwas dergleichen, vielmehr so, dass sie heilig und ohne Makel sei“ (Eph 5,26f)[97].

Es leuchtet ein: Wie das Haupt der Kirche der Heilige im absoluten Sinne ist, so sind und müssen auch die Glieder seines Leibes von der Heiligkeit bestimmt sein. Das schließt nicht die Sünde aus, denn in der Kirche ist wesenhaft das Göttliche mit dem Menschlichen verbunden. Weil die ethische Heiligkeit der Kirche nicht erzwungen wird, sondern von der freiwilligen Mitwirkung des Menschen abhängt, deshalb gibt es in ihr stets auch das Menschliche und das Sündige. Daran erinnert im Neuen Testament etwa das Gleichnis vom Unkraut im Weizen[98] oder das Gleichnis vom Fischernetz[99]. In diesem Sinne hat Jesus für seine Kirche das Ärgernis prognostiziert[100], ohne damit die Heiligkeit, verstanden als heroische Tugendhaftigkeit, als Ziel des sittlichen Strebens seiner Jünger in Frage zu stellen. Besonders manifest

[96] Eph 5,26f.
[97] Eph 5,26f; vgl. auch 1 Kor 6,11 und 1 Thess 4,3.
[98] Mt 13,24ff.
[99] Mt 13,47ff.
[100] Lk 17,1; Mt 13,41; Mt 18,7.

wird sie im Martyrium, das gemäß der Lehre Jesu grundsätzlich alle verpflichtet. Das wurde bereits festgestellt.

Die ersten Christen haben sich als Heilige im ontologischen Sinne verstanden und sahen darin das Fundament ihrer Verpflichtung zur ethischen Heiligkeit, und das als „conditio sine qua non" für das Heil. Sie haben in der Atmosphäre des Heiligen gelebt, wenn sie sich als „heiliges Volk Gottes" und als „Tempel des Heiligen Geistes"[101], als „Glieder Christi"[102] und als „heilige Priesterschaft[103] verstanden.

Mit der ethischen Heiligkeit muss sich entsprechend dem Neuen Testament die charismatische verbinden. Wunder und Zeichen gehören zur Offenbarungsgemeinde Gottes dazu vom Beginn der Geschichte der Offenbarung an. Auf Wunder und Zeichen kann die Offenbarungsgemeinde nicht verzichten. Sie liegen zum einen in der Konsequenz der Offenbarung als solcher, zum anderen beglaubigen und bestätigen sie sie. Gemäß der Verheißung Jesu werden die Jünger Zeichen und Wunder vollbringen zur Unterstützung ihrer missionarischen Arbeit. Im Markus-Evangelium heißt es im 16. Kapitel in den Versen 17 und 18: „In meinem Namen werden sie böse Geister austreiben, in neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden". Ähnlich heißt es im Johannes-Evangelium im 14. Kapitel in Vers 12: „Wer an mich glaubt, wird die gleichen Werke tun, die ich tue, und noch größere wird er tun"[104]. Durch Wunder und außergewöhnliche Gnadenbezeugungen – wir sprechen hier auch von Charismen – erhält das Kriterium der ethischen Heiligkeit eine äußere Bezeugung von Seiten Gottes und eine besondere Bestätigung. Diese Zeichen sind zugleich ein Hinweis auf die objektive Heiligkeit, also die Göttlichkeit der durch den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, begründeten Gemeinschaft. Nach 1 Kor 12ff sind die Charismen ein untrügliches Zeugnis für den Geistbesitz der Kirche. Von Anfang an geht die Kirche davon aus, dass die ethische Heiligkeit von der charismatischen begleitet sein muss. Das gilt auch heute noch. In der Heiligenverehrung und in den Beatifikations- und in den Kanonisationsverfahren rechnet sie ganz selbstverständlich mit Wundern, die auf die Fürsprache der Heiligen von Gott gewirkt werden, etwa an den Wallfahrtsorten, wenn sie diese gegebenenfalls einer kritischen Analyse unterzieht. In den Beatifikationsverfahren und in den Kanonisationsverfahren kommt es jeweils nur dann zu einer Seligsprechung oder zu einer Heiligsprechung, wenn der Nachweis eines Wunders erbracht worden ist, das Gott auf die Fürsprache des betreffenden Verstorbenen gewirkt hat, dessen heroische Heiligkeit im Leben konstatiert worden ist. Das Wunder hat dann die Aufgabe, die Echtheit der heroischen Heiligkeit oder des ethischen Heroismus zu bestätigen. Seit eh und je spielen die ethische und die charismatische Heiligkeit in der katholischen Kirche eine wichtige Rolle, in der Wertschätzung wie auch in der Praxis, und zwar in nüchterner Souveränität. Das ist nicht zu übersehen.

Zunächst verbindet sich mit dem Selbstverständnis der Kirche der Anspruch ihrer ontologischen Heiligkeit. Die Kirche verbindet ihre ontologische oder ontische Heiligkeit mit der Tatsache, dass sie sich als eine übernatürliche Realität versteht, wie das

[101] 1 Kor 3,16.
[102] 1 Kor 6,15f; 1 Kor 12,27.
[103] 1 Petr 2,5.9.
[104] Vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München [4]1967, 167-170.

Zweite Vatikanische Konzil feststellt, aus Göttlichem und Menschlichem zusammengewachsen[105]. In gewisser Hinsicht identifiziert sie sich dabei mit ihrem Stifter, wenn sie sich als den fortlebenden Christus bezeichnet. Von daher beansprucht sie dann auch richterliche Vollmacht über die einzelnen Gläubigen. Im Credo des Gottesvolkes, das Papst Paul VI. zum Abschluss des Glaubensjahres am 30. Juni 1968 feierlich deklamiert hat, heißt es in Anspielung auf die ontische Heiligkeit der Kirche, die Kirche sei „mit himmlischen Gütern ausgestattet" und sie lebe kein anderes Leben als das der Gnade[106].

Aus der ontischen Heiligkeit ergibt sich der Appell zur ethischen Heiligkeit, der stets bei der Kirche so sehr im Vordergrund stand, dass man sie nicht selten der Werkgerechtigkeit und des Pelagianismus geziehen hat. Der Vorwurf der Werkgerechtigkeit wurde mit Nachdruck von den Reformatoren erhoben. Dabei hat die Kirche indessen immerhin eine große Zahl von Heiligen hervorgebracht, deren Heroismus auch dem kritischen Urteil jener standhält, die außerhalb der Kirche stehen.

Die Kirche hat die ethische und damit auch die charismatische Heiligkeit niemals als peripher betrachtet, sondern stets als zentral, stets hat sie das Ideal der Heiligkeit im ethischen Sinne verkündet und gepflegt. Aber auch die charismatische Heiligkeit hatte in der Kirche stets einen Hort, wie sich das zeigt im Kult der Heiligen sowie in der Praxis der Beatifikations- und der Kanonisationsverfahren. Und an den Wallfahrtsorten werden Wunder, sofern sie echt sind, als Bestätigung der Echtheit der Geschehnisse angesehen, die man mit diesen Orten verbindet.

In der ethischen und charismatischen Heiligkeit sah die Kirche stets eine Inkarnation der Gnade, die sie grundsätzlich als notwendig erachtete, eine Inkarnation der Gnade, die zu bezeugen und zu vermitteln sie als ihren entscheidenden Auftrag ansah. Zu allen Zeiten sah sie aber auch in der Förderung der Heiligkeit des Lebens der Gläubigen das Kernanliegen der Pastoral. Schon immer sah sie, allen Zeittrends zum Trotz, das Ziel der Seelsorge nicht in der Förderung des irdischen Wohls der Menschen, sondern in der Förderung der Heiligkeit des Lebens der Gläubigen.

Einerseits war es immer das Kernanliegen der Kirche, zu einem heiligmäßigen Leben aufzurufen und die Wege aufzuzeigen, die zu diesem Ziel hinführen, andererseits hat sie immer alles verurteilt, was diesem Ziel entgegenstand. Das entscheidende Anliegen der Kirche ist die Förderung der „sanctitas vitae" der Gläubigen – das wurde, offiziell jedenfalls, zu keiner Zeit in Frage gestellt –, so sehr auch nie übersehen hat, dass das wahre zeitliche Wohl der Menschen mit zu den Aufgaben der Seelsorge, der Pastoral, dazugehört. Vor allem geht es der Kirche beständig darum, immer tiefer erkennend in den unergründlichen Reichtum Christi einzudringen, immer zuversichtlicher auf die ewigen Güter zu hoffen, immer besser der Liebe Gottes zu antworten und die Gnade und die Heiligkeit Gottes immer mehr unter den Menschen auszubreiten. Deshalb gab es in der Kirche zu allen Zeiten viele Glieder, die sich durch eine außergewöhnliche „sanctitas vitae" auszeichneten, erreichte die Kirche das Ziel, die Menschen zur Heiligkeit zu führen, zu allen Zeiten bei einer großen Zahl von Gläubigen. In nicht wenigen Epochen der Geschichte der Kirche zeigt sich diese Strahlkraft der Kirche in geradezu ekla-

[105] Lumen gentium, n. 8.
[106] Papst Paul VI, Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, n. 12.

tanter Weise. In dem wiederholt zitierten Credo des Gottesvolkes verweist Papst Paul VI. mit großer Dankbarkeit auf die Tatsache, dass das grundlegende Anliegen Jesu, sich ein „reines Volk“ zu bereiten, „das ihm zu eigen ist und eifrig ist im Wirken des Guten (Tit 2,14)“, in der Kirche immer wieder in die Tat umgesetzt wird[107].

Die ethische Heiligkeit der Kirche wird auch immer wieder von Außenstehenden anerkannt, speziell sofern sie sich als heroische Heiligkeit präsentiert. Der evangelische Theologe Adolf von Harnack räumt ein, dass die römische Kirche zu allen Zeiten Heilige hervorgebracht hat und noch weiterhin hervorbringt, deren Leben bestimmt ist von außerordentlichem Gottvertrauen, von ungefärbter Demut, von der unüberwindlichen Gewissheit der Erlösung und von der bedingungslosen Hingabe des Lebens im Dienste ihrer Brüder[108]. Er fügt allerdings hinzu, das sei der Fall trotz der vielen unbiblischen Züge dieser Kirche, und er meint, in diesem Faktum, in den zahlreichen Heiligen, zeige sich, dass auch das fragwürdige katholische Kirchentum die Kraft des Evangeliums nicht gänzlich zu unterdrücken vermocht habe. Uneingeschränkt negativ denkt Harnack dabei allerdings über die Verehrung der Heiligen in der katholischen Kirche, die er lapidar als „apostolisch-römischen Polytheismus“ apostrophiert[109]. Ungewollt bestätigt auch der einflussreichste Denker der Aufklärung Voltaire (+ 1778), ein unverdächtiger Zeuge, die Heiligkeit der Kirche, wenn er feststellt: „Die von der römischen Kirche getrennten Völker ahmten die christliche Nächstenliebe nur unvollkommen nach“[110].

Gerade auch in der Zeit der Reformation hat die Kirche eine Fülle von eindrucksvollen Heiligengestalten hervorgebracht: Karl Borromäus, Franz von Sales, Vinzenz von Paul, Johannes vom Kreuz, Kamillus von Lellis, Ignatius von Loyola, Franziskus Xaverius, Philipp Neri, Magdalena von Pazzi und Teresa von Avila, um nur einige zu nennen. Sie alle beeindrucken jeden, der sich des Näheren mit ihnen beschäftigt, durch ihren unvergleichlichen Heroismus im Hinblick auf ihre konsequente Hingabe an Gott und an die Menschen[111].

In den reformatorischen Gemeinschaften sieht man in diesem Phänomen allerdings im Allgemeinen nicht etwas Positives. Im Gegenteil. Das Heiligkeitsideal, wie es in der katholischen Kirche forciert wird, beurteilt man hier durchweg negativ, oder zumindest betrachtet man es mit großer Skepsis. Auf Grund ihrer Erbsündenlehre behaupten die Reformatoren die Unfreiheit des Willens und halten alle guten Werke für nutzlos, wenn nicht gar für schädlich. Auf der einen Seite lehren sie die Unfreiheit des menschlichen Willens und die gänzliche Unfähigkeit des Menschen, Gutes zu tun, auf der anderen Seite erklären sie alle guten Werke für nutzlos, ja, für schädlich. Für sie gibt es dann nur eine Tugend, den Glauben, und nur eine Sünde, den Unglauben. Martin Luther sagt einmal: „Keine Sünde ist mehr in der Welt, denn der Unglaube“[112]. Daraus erklärt sich seine Aufforderung, die so etwas wie ein geflügeltes Wort geworden ist: „Sündige kräftig, aber glaube noch kräftiger“ („pecca fortiter, sed crede fortius“)[113].

[107] Papst Paul VI., Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, n. 12.
[108] Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1908, 166.
[109] Ebd., 163-167.
[110] Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg 1888, 505 (Voltaire, Sur les moeurs, Bd. III, S. 139).
[111] Vgl. ebd., 504.
[112] Walch XIII, 1480.
[113] Brief an Melanchthon vom 1. August 1521; vgl. Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I, Freiburg 1939, 294; Hartmann Grisar, Luther, Freiburg 1911, 158ff.

Die Rechtfertigung erfolgt für die Reformatoren allein aus dem Glauben, der seinerseits wieder reine Gnade ist. Luther erklärt: „Sündigen müssen wir, so lange wir hier sind. Das Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, von diesem wird uns die Sünde nicht losreißen, wenn wir auch tausend Mal in einem Tage Unzucht treiben oder totschlagen“[114]. Er erklärt: „ … je schändlicher du bist, je eher dir Gott die Gnade eingibt“[115].

Hier begegnen wir wieder dem reformatorischen Prinzip der Subtraktion, das dem katholischen Prinzip der Addition entgegensteht. Im reformatorischen Glauben stehen die Prinzipien der „sola fides“ und der „sola gratia“ gegen die katholischen Prinzipien der „fides et opera“ und der „gratia et merita“. Diese Position der Reformatoren führt zu dem „simul peccator et iustus“, was soviel bedeutet wie, dass die Sünde von Gott in der Rechtfertigung nur zugedeckt, nicht wahrhaft vergeben wird. Wenn Luther in diesem Sinne die Unfreiheit des Willens lehrte und die Überflüssigkeit der guten Werke, so führte das auf jeden Fall dazu, dass das sittliche Streben bei den Neugläubigen vernachlässigt oder auch als suspekt angesehen wurde.

Was die Unfreiheit des menschlichen Willens angeht, lehrt Luther, der Wille des Menschen sei wie ein Pferd, wenn Gott auf ihm sitze, gehe es so, wie Gott es wolle, sitze aber der Teufel darauf, gehe es, wie es der Teufel wolle. So geschähen alle Dinge durch den unabänderlichen Willen Gottes, der den ganzen freien Willen des Menschen zertrümmere. Gott tue in uns das Böse wie das Gute, er mache selig ohne Verdienst und er verdamme ohne Schuld[116]. Auf der einen Seite sagt Luther: „Wir sind alle heilig, und verflucht sei der, welcher sich nicht einen Heiligen nennt oder rühmt. Denn, so du den Worten Christi glaubst, bist du ebenso wohl ein Heiliger als Sankt Petrus und alle andere Heilige“[117] und: „Wir Gläubige alle heißen heilig, weil Christus sich für uns geheiligt und uns seine Heiligkeit geschenkt hat, so dass also unter uns Menschen kein Unterschied ist“. Auf der anderen Seite gilt für ihn: „Alle zugleich sind wir Sünder“[118]. Wenn man aber sagen kann, alle seien heilig – im ethischen Sinne –, so kann man auch sagen, alle seien Sünder. Genau das sagt Luther, wenn er erklärt, der Mensch sei „simul peccator et iustus“ und alle Menschen seien zugleich „simul peccatores et iusti“.

Luther lehrt, dass die guten Werke nichts beitragen zur Heiligung oder zur Beseligung, und zwar deshalb, weil Christus sonst vergeblich gestorben wäre und wir uns sonst über Gott erheben und das Faktum in Frage stellen würden, dass Gott mächtig genug sei, uns allein aus Gnade, ohne unser Zutun und ohne unsere Mitwirkung selig zu machen. In diesem Zusammenhang stellt er fest: „In diesem Glauben sind alle Werke gleich, fällt ab aller Unterschied der Werke“[119]. Luther erklärt: „Der Teufel kann anderes nichts, denn gute Werke lehren“[120] und: „Es ist kein größer, gefährlicher, giftiger Ärgernis, denn das äußerlich gute Leben in guten Werken und geistlichem Wandel. Das ist das rechte helle Tor und die breite Landstraße zur Verdammnis“[121].

[114] Martin Luther, Epistula ad Jacobum: Johannes Aurifaber, Vol. I, Jena 1556, t. I. p. 545; vgl. De captivitate Babylonica, t. II, p. 284.
[115] Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg 1888, 497f (Leipziger Ausg. XII, S. 128).
[116] Martin Luther, De servo arbitrio ad Erasmum (Walch, XVIII, 20.50).
[117] Walch XII, 1803.
[118] Ebd.,V, 726.
[119] Ebd.,X, 1570.
[120] Ebd., III, 1193.
[121] Ebd.,XI, 349.

Angesichts der Dialektik Luthers bzw. angesichts der Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis bei ihm darf es nicht verwundern, wenn er im Widerspruch zu seiner Lehre den Glauben (besonders in der Vorrede zu den Briefen des Paulus) als die Mutter schildert, die notwendigerweise die Liebe und die guten Werke aus sich gebiert. Luthers Lehre von dem unfreien Willen und von der Überflüssigkeit der Werke im Prozess der Rechtfertigung führte auf jeden Fall zu einer verhängnisvollen Vernachlässigung des sittlichen Strebens, und nicht nur das, man betrachtete das sittliche Streben bei seinen Anhängern geradezu als suspekt. Das hat Luther allerdings später zu kritischen Gedanken veranlasst[122]. Bezeichnend sind in diesem Kontext Äußerungen Luthers wie: „Gleichwie alle Laster sind zu Tugenden geworden, also ist es auch mit dem Geiz, dass ich keinen Fürsten, Grafen, Edelmann, Bürger, Bauern mehr weiß, der nicht geizig ist“ oder „Unter dem Papsttum waren die Leute milder und gaben gern; aber jetzt unter dem Evangelio gibt niemand mehr“[123].

In den orthodoxen Kirchen gibt es – anders als in den reformatorischen Gemeinschaften – zwar das Ideal der Heiligkeit, aber in defizienter Weise, sofern es sich dort nur in der Gestalt der „vita contemplativa“„ findet, nicht in der Gestalt der „vita activa“.

Das Ideal der Heiligkeit wird heute allerdings nicht selten – auch in der katholischen Kirche – durch eine fragwürdige Anthropozentrik depotenziert, in der an die Stelle der Ansprüche Gottes, Christi und der Kirche an den Menschen das persönliche Gewissen, die individuelle Freiheit und die eigenen Wünsche treten. Gleichzeitig verlagert sich dabei das Interesse von dem Ideal der Heiligkeit auf den innerweltlichen sozialen Einsatz. Das Ganze steht – wie gesagt – im Kontext einer fragwürdigen anthropozentrischen Verkürzung des Glaubens. Dafür steht, ein wenig plakativ gesagt – der Theologe Karl Rahner (+ 1984). Das ist das eigentliche Problem seiner Theologie und jener Theologien, die an ihm orientiert sind. Zwar ist es durchaus legitim, die Kirche als Dienerin der Menschheit zu verstehen – dieser Gedanke wurde auch sehr stark auf dem II. Vatikanischen Konzil akzentuiert –, aber dabei darf man nicht übersehen, dass der Mensch nur dann recht verstanden werden kann, wenn man ihn sieht in seiner Beziehung zu Gott, sofern dieser sein Ursprung ist und sein letztes Ziel. Demgemäß heißt es in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“: Der Mensch „existiert [nämlich] nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt“[124]. Das Dokument betont, dass der Mensch dann, wenn er Gottes Gesetz nicht anerkennt, seine Würde verliert[125], dass er nur erst durch die Nachfolge Christi mehr Mensch wird[126] und dass es seine Aufgabe ist, „sich selbst und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf Gott hinzuordnen“[127].

In dem wiederholt zitierten „Credo des Gottesvolkes“ betont Papst Paul VI., dass die Kirche sich zwar gedrängt weiß, „sich stets auch um das wahre zeitliche Wohl der Menschen zu sorgen“, dass sie aber zugleich die Gläubigen daran erinnert, „dass ihnen hier auf Erden keine bleibende Stätte beschieden ist (Hebr 13,14)“[128]. Es gibt nicht wenige weitere neuere kirchliche Verlautbarungen, die klar und deutlich die Hinordnung auf Gott als das entscheidende Lebensideal des Christen bekunden.

Also durch eine verkehrte Anthropozentrik, durch eine Überbetonung des Menschlichen, wird die Heiligkeit der Kirche – ein entscheidendes Formelement des Katholischen – verdunkelt, damit wird dann auch das Streben nach der „sanctitas vitae“ innerhalb der Kirche geschwächt. Diese Verdunkelung und diese Schwächung sind Teil einer Protestantisierung der katholischen Kirche, die heute auf breiter Ebene zu beobachten ist.

Die „nota“ der Heiligkeit geht letztlich wiederum hervor aus dem katholischen „et“, wie es uns begegnet in Natur und Gnade, Gott und Mensch, Glaube und Werke, Christus und Kirche, und die Ablehnung dieser „nota“ durch die Reformatoren resultiert dann letztlich aus dem reformatorischen „allein“.

Ein nicht unbedeutender Zug der katholischen Kirche ist auch die bis in die Gegenwart sich durchhaltende Überzeugung, dass Gott weiterhin Wunder wirkt, d.h. außerordentliche Zeichen seiner Allmacht in der Welt setzt. Bei der Beatifikation und bei der Kanonisation von Heiligen werden sie ganz selbstverständlich vorausgesetzt als Bedingung dafür, dass einem Verstorbenen, der zur Ehre der Altäre erhoben werden soll, dem also öffentliche Verehrung zuteil werden soll, heroische Heiligkeit im Leben zuerkannt wird. Zudem ist es auch heute noch faktisch so in der katholischen Kirche, dass, wenn sich außergewöhnliche Ereignisse und Vorgänge, also Wunder, wiederholt an einem bestimmten Ort zugetragen haben, solche Orte zu Wallfahrtsorten avancieren, entweder toleriert von der Kirche oder ausdrücklich anerkannt. In der Regel stehen die Wallfahrtsorte in Verbindung mit der Marienfrömmigkeit, in der Regel, aber nicht ausschließlich. Die übernatürliche Gabe der Wunder in der Kirche wird als Erfüllung der Verheißung Jesu verstanden, der gemäß Mk 16,20 die Wundergabe mit der Verkündigung der Frohen Botschaft verbunden hat. Die Wundergabe spielt als Beweis des Geistes und der Kraft auch eine große Rolle in einer Reihe von Briefen des Neuen Testamentes[129]. Zudem ist die Apostelgeschichte als solche nichts anderes als eine Geschichte der fortgesetzten Erfüllung der Verheißung Jesu, Gott werde die Verkündigung seiner Jünger durch Wunder bekräftigen[130].

Hier sei noch kurz angefügt, dass wir Wunder nicht mit Gebetserhörungen verwechseln dürfen. Von Gebetserhörungen sprechen wir, wenn uns natürliche Gaben geschenkt werden, Gaben, die nicht den gewöhnlichen Lauf der Natur sprengen, während wir von Wundern sprechen, wenn uns außergewöhnliche Gaben geschenkt werden oder wenn Gott sich durch natürlicherweise unerklärliche Vorgänge zu erkennen gibt. Nicht jede Gebetserhörung ist ein Wunder, wohl aber sind Wunder nicht selten Gebetserhörungen.

Prof. Dr. Joseph Schumacher
Merianstr. 21
79104 Freiburg i. Br.

[122] Ebd., V, 114; XIII, 8; I, 2451; I, 382.
[123] Walch XIII, 1572. 1582.
[124] Gaudium et spes, n. 19.
[125] Ebd., n. 41.
[126] Ebd.
[127] Ebd., 34.

[128] Papst Paul VI., Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, n. 20.
[129] 1 Kor 12,7; 14,22; Gal 3,2-5; 1 Thess 1,5.
[130] Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg 1888, 488f.

Buchreihen - Werbung