

## Liturgie - Sprache – Glaube

**P. Uwe Michael Lang**

*P. Dr. Uwe Michael Lang wurde 1972 in Nürnberg geboren. Er studierte Theologie und klassische Philologie in München, Oxford und Wien. 1997 trat er in die katholische Kirche ein. Nach der Promotion 1999 in Oxford wurde er in die Kongregation des Oratoriums des hl. Philipp Neri zu Wien aufgenommen. 2002 wechselte er an das Londoner Oratorium. Seit der Priesterweihe 2004 ist er in der Pfarr- und Schulseelsorge tätig. Seit Januar 2006 ist er Research Fellow am Heythrop College, University of London.*

*Bei der diesjährigen Sommerakademie in Aigen (29.-31. August 2005) hielt Pater Lang einen Vortrag über den Zusammenhang zwischen Liturgie, Sprache und Glauben. Die folgenden Auszüge aus diesem Referat drucken wir mit freundlicher Erlaubnis des Stella-Maris Verlags, bei dem der gesamte Tagungsband (296 S., Preis: 14,50 €) mit allen Vorträgen der Sommerakademie erschienen ist (ISBN 3-934225-38-1); Bestelladresse: Lange Gewanne 65, D-86156 Augsburg; Tel.: +49 821 42088944, Fax: +49 821 42088945.*



### **Vorbemerkung**

Da das mir gestellte Thema in diesem Rahmen auch nicht annähernd umschritten werden kann, will ich mich auf einige Aspekte des Verhältnisses von Liturgie, Sprache und

Glaube beschränken: Erstens soll in gebotener Kürze die Bedeutung der Liturgie – und gerade auch ihrer rechten Feier – in Erinnerung gerufen werden. Darauf folgen zweitens Überlegungen zu dem im fünften Jahrhundert geprägten Axiom *lex orandi – lex credendi*, wonach unser Beten Ausdruck unseres Glaubens ist. Dieses Axiom drückt die innere Verbindung von Liturgie, Sprache und Glaube sehr prägnant aus; wie jedoch diese Verbindung im einzelnen zu entfalten ist und was sie für das liturgische Leben der Kirche konkret bedeutet, ist nicht unumstritten. Der dritte Teil dieses Vortrags ist der Diskussion um die Beziehung von Sprache und Liturgie gewidmet.

### **I. Gottesdienst „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,23)**

Zum Ausgang möchte ich die Evangelienperikope von der Begegnung Jesu mit der Samariterin aus dem vierten Kapitel des Johannesevangeliums nehmen. Im Laufe des Gesprächs am Jakobsbrunnen erklärt Jesus: „Die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit: denn so will der Vater angebetet werden“ (Joh 4,23). Wie stets im Johannesevangelium, das den Kir-

chenvätern als das „geistliche Evangelium“ galt, lassen sich hier mehrere Bedeutungsebenen ausmachen. Wenn der Herr von Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“ spricht, dann ist zunächst damit gemeint, daß sich der Gottesdienst des Neuen Bundes von dem der Juden und der Samariter insofern unterscheidet, als er nicht auf ein einziges Heiligtum beschränkt ist. Für die Juden ist der Tempel von Jerusalem der rechte Ort des Gottesdienstes, für die Samariter ist es der Berg Garizim. Kennzeichen des wahren Gottesdienstes ist auch, daß er, anders als der Kult der Samariter, von Götzendienst und Synkretismus frei ist.

<...>

Joseph Ratzinger – jetzt Papst Benedikt XVI. – verbindet den „neuen Universalismus der Anbetung ‚in Geist und Wahrheit‘“ ... mit der der Prophezeiung der Tempelzerstörung aus dem zweiten Kapitel des Johannesevangeliums:

„Jesus sagt nicht, *er* werde den Tempel abbrechen – diese Version war falsches Zeugnis wider ihn. Wohl aber prophezeit er, daß seine Kläger genau dies tun werden. Dies ist eine Kreuzesprophetie; die Auflösung seines irdischen Leibes wird zugleich das Ende des Tempels sein, so läßt er erkennen. Mit seiner Auferstehung wird der neue Tempel beginnen: der lebendige Leib Jesu Christi, der nun vor dem Angesicht Gottes steht und der Raum allen Kultes sein wird. In diesen Leib bezieht er die Menschen ein, er ist das nicht von Menschenhänden gebaute Zelt, der Raum der wahren Anbetung Gottes, der den Schatten ablöst und durch die Wirklichkeit ersetzt. Die Auferstehungsprophetie ist, in ihrer wahren Tiefe gelesen, zugleich eine Eucharistieprophetie: Das Geheimnis des geopfert und gerade so lebendigen Leibes Christi kündigt sich an, der sich uns mitteilt und

uns so in die reale Verbindung mit dem lebendigen Gott hineinführt.“<sup>1</sup>

Christus selbst, sein lebendiger, auferstandener und erhöhter Leib, ist der neue Tempel, in dem Gott „im Geist und in der Wahrheit“ angebetet wird. Das Wort aus Johannes ist christologisch zu deuten: Geist und Wahrheit sind keine abstrakten philosophischen Begriffe, sondern verweisen auf den Herrn, der sich selbst als „die Wahrheit“ offenbarte (Joh 14,6), und auf den Heiligen Geist, der von ihm ausgeht.<sup>2</sup>

Der neue Tempel, der wahre Raum der Anbetung Gottes, welcher der lebendige Leib Christi selbst ist, hat als sein Zentrum die heilige Eucharistie. Warum dieser im Leben der Kirche solche Bedeutung zukommt, ist in einer oft zitierten Passage aus der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils treffend benannt worden:

In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, „vollzieht sich das Werk unserer Erlösung“, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird (*Sacrosanctum Concilium*, Art. 2).

Im eucharistischen Opfer wird des Geheimnisses von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung nicht nur gedacht (gleichsam als Erinnerung an die grundlegenden Glaubenswahrheiten); vielmehr wird es in seiner ganzen Herrlichkeit gegenwärtig gesetzt zum Segen und Heil für die Gläubigen. In der heiligen Eucharistie „vollzieht sich das Werk unserer Erlösung (*opus nostrae redemptionis exercetur*)“; mit diesem Zitat aus einem der prägnan-

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br. 2002 (<sup>1</sup>2000), 36-37.

<sup>2</sup> Vgl. J. Ratzinger, „Theologie der Liturgie“, in *Forum Katholische Theologie* 18 (2002), 1-13, hier 9-10.

ten Gebete des römischen Ritus, das schon von Thomas von Aquin in seiner Behandlung des Meßopfers herangezogen wurde, stellen sich die Konzilsväter bewußt in die Kontinuität der kirchlichen Überlieferung.

In dieser dicht formulierten Passage wird auch festgehalten, daß die Liturgie in einem inneren Verhältnis zur Wahrheit des katholischen Glaubens steht. In *Der Geist der Liturgie*, übrigens der einzigen Monographie, die er als Präfekt der Glaubenskongregation verfaßte, schreibt Ratzinger eindrücklich von der Bedeutung der rechten Weise, Gott zu verehren. An diesem Punkt berühren sich Orthodoxie und Orthopraxie, denn es geht um eine Form des öffentlichen Kultes, die Gottes Wesen und Wirklichkeit gemäß ist.<sup>3</sup> Der Gottesdienst der Kirche dient unserer Ausrichtung auf die Wahrheit, die wiederum Voraussetzung ist für das, was in der platonischen Tradition ein „gutes Leben“ genannt wird, oder, um es mit der Hl. Schrift zu auszudrücken, für ein Leben in Christus. Ein Leben in Christus kann nur gelingen, wenn wir die Aufforderung des Apostels Paulus beherzigen: „Richtet euren Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische“ (Kol 3:1). Gerade der Gottesdienst der Kirche soll uns helfen, danach zu suchen und zu trachten, „was droben ist“ (wie es in älteren Bibelübersetzungen an dieser Stelle heißt) und was uns verbindet mit der Wirklichkeit des gekreuzigten und auferstandenen Herrn.

Die heilige Liturgie, so das II. Vaticanum, ist „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC, Art. 10). Sie ist Einübung darin, über unsere menschliche Schwäche und Begrenztheit hinaus dem Herrn, der uns die Gnade seiner realen Gegenwart im Sakrament des Altars schenkt, entgegenzugehen. Der Gottesdienst soll uns auf eine Art und Weise, die über die bloßen Worte hinaus-

reicht, zu der Einsicht führen, daß unsere Sehnsucht nach dem Wahren, Schönen und Guten ihre Erfüllung in der alles übersteigenden Wirklichkeit Gottes findet. Daher muß die liturgische Feier vor allem anderen bezogen sein auf den Herrn, der von sich selbst sagte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6).<sup>4</sup>

## II. *Lex orandi – lex credendi*: Liturgie und Glaube

Unsere Überlegungen zu Liturgie und Glaube nehmen ihren Anfang bei der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo die Liturgie wie folgt definiert wird:

„Mit Recht gilt ... die Liturgie als Vollzug des priesterlichen Amtes Jesu Christi; in ihr wird durch sinnenfällige Zeichen die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, nämlich dem Haupt und seinen Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Insofern ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinne heilige Handlung, deren Wirksamkeit keine andere Handlung der Kirche durch dieselbe Bedeutung und denselben Rang gleichkommt.“ (SC 7)

Mit dieser dichten und inhaltsreichen Wesensbestimmung der Liturgie schließen sich die Konzilsväter an die Enzyklika *Mediator Dei* Papst Pius' XII. an<sup>5</sup>. Der Gedanke, daß Christus selbst, als ewiger und wahrer Hoherpriester und Haupt seines mystischen Leibes, in der Liturgie seiner Kirche wirkt und so mit ihr und durch sie das Werk unserer Erlösung fortsetzt, findet sich bereits bei Thomas von Aquin, der in der *Tertia Pars* seiner *Summa theologiae* schreibt:

<sup>3</sup> Ratzinger, *Geist der Liturgie*, 137-138.

<sup>4</sup> Siehe jetzt J. Robinson, *The Mass and Modernity: Walking to Heaven Backward*, San Francisco 2005.

<sup>5</sup> Pius XII., *Mediator Dei*, zitiert nach A. Rohrbasser (Hg.), *Heilslehre der Kirche: Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 230.

„Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi: Der ganze christliche Kult ist vom Priestertum Christi hergeleitet.“<sup>6</sup>

Damit ist die Liturgie nicht nur – und auch nicht in erster Linie – Objekt der theologischen Wissenschaft, von der her sie sich dann normieren lassen müsste. Vielmehr ist die Liturgie ein wichtiges Zeugnis für die kirchliche Überlieferung. Insofern kann sie, in Ergänzung zu der Reihe von Melchior Cano aus dem 16. Jahrhundert, zu den *loci theologici*, den Erkenntnisquellen der Glaubenslehre, gezählt werden.<sup>7</sup>

Wenn auf das Verhältnis von Liturgie und Glaube oder Liturgie und Theologie reflektiert wird, so fällt früher oder später das Axiom *lex orandi – lex credendi*: „Das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens“. Die gängige Formulierung legt die Austauschbarkeit der beiden Satzglieder und somit eine wechselseitige Beziehung der beiden Größen nahe. Geht man nämlich dem historischen Kontext des Satzes nach, so wird klar, daß es sich bei *lex orandi – lex credendi* um eine Paraphrase handelt, deren ursprüngliche Version aus dem fünften Jahrhundert besagt: *ut legem credendi lex statuat supplicandi*.<sup>8</sup> Dieser Satz

ist zu finden in den sogenannten *Capitula Coelestini*, die als *Indiculus de gratia Dei* in der Dekretalsammlung des Dionysius Exiguus tradiert wurden (DH 238-249). Dabei handelt es sich um eine kurze Streitschrift aus der semipelagianischen Kontroverse aus dem fünften Jahrhundert. Dieser Traktat wurde Papst Coelestin I. (422–432) zugeschrieben, was die enorme Wirkungsgeschichte des Textes erklärt; die neuere Forschung geht hingegen von der Verfasserschaft des Prosper von Aquitanien († um 455) aus, eines Schülers des Augustinus, der dessen Gnadenlehre gegen ihre semipelagianischen Kritiker verteidigte.

An dieser Stelle lohnt sich ein Blick auf den theologiegeschichtlichen Zusammenhang der vielzitierten Formel. Im achten Kapitel des *Indiculus* über die Gnadenlehre verweist Prosper auf die Lehrentscheidungen des Apostolischen Stuhls und fährt fort mit den Worten:

„... so wollen wir aber auch das Zeugnis der priesterlichen Fürbitten berücksichtigen, die, von den Aposteln überliefert, in der ganzen Welt und der gesamten katholischen Kirche in gleicher Weise gefeiert werden, damit das Gesetz des Betens das Gesetz des Glaubens bestimme (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*).“<sup>9</sup>

<...>

Die Autorität der Liturgie als Glaubenszeugnis wird auch von Thomas von Aquin unterstrichen, der die Liturgie als Brauch der Kirche (*consuetudo Ecclesiae*) sogar über die Autorität der Väter stellt.<sup>10</sup> Somit hat der von der

<sup>6</sup> S.th. IIIa q.13 a.2. Siehe D. Berger, *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Köln 2000 (12000), 76-80.

<sup>7</sup> S. hierzu T. Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner theologische Studien 31), Paderborn 2002, 83-88.

<sup>8</sup> Hier stütze ich mich vor allem auf die Arbeiten von K. Federer, *Liturgie und Glaube*. „Legem credendi lex statuat supplicandi“ (Tiro Prosper von Aquitanien). Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Paradosis 4), Freiburg/Schweiz 1950; H.-J. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (Quaestiones Disputatae 163), Freiburg i. Br. 1996, 394-404; sowie M. Stuflesser, *Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Altenberge 1998. Die zweite Auflage dieser Studie aus dem Jahr 2000 war mir nicht zugänglich.

<sup>9</sup> DH 246; dt. Übersetzung nach Federer, *Liturgie und Glaube*, 12.

<sup>10</sup> Siehe etwa IIa-IIae, q. 10 a.12 zur Frage, ob man Kinder von Juden oder anderen Ungläubigen gegen den Willen der Eltern taufen dürfe. Mit Hinweis auf den Brauch der Kirche, deren Autorität über derjenigen der Kirchenlehrer wie Augustinus oder Hieronymus steht, wird die Frage negativ beantwortet. Ebenso beruft sich der Aquinate auf den liturgischen Brauch bei der Frage nach der Formel bei der Konsekration des Weines in der hl. Messe (IIIa q. 78 a.3); die Anrufung der Heiligen wird durch die kirchliche Praxis der Litaneien begründet (Suppl. q.72 a.2)

Kirche eingehaltene und erhaltene Ritus für Thomas eine theologische Autorität. Wenn es zu einem Konflikt zwischen liturgischer Praxis und theologischer Reflexion kommt, so muß sich diese an jener orientieren, allerdings mit der wichtigen Einschränkung, daß die Praxis der Maßgabe des kirchlichen Lehramtes entspricht.<sup>11</sup>

Während *lex supplicandi* bei Prosper noch sehr eng bezogen ist auf das priesterliche Fürbittgebet und auf die Taufpraxis, so ist bei Thomas von Aquin, der hier nur exemplarisch herangezogen worden ist, bereits eine Ausweitung auf das ganze liturgische Tun der Kirche vollzogen. So schreibt Jan-Heiner Tück in seiner Einleitung zu dem soeben in deutscher Übersetzung erschienenen Werk *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches* des russisch-orthodoxen Theologen Alexander Schmemmann:

“Eine der wesentlichen Funktionen der liturgischen Tradition ist es, die Fülle der christlichen Anschauung und Lehre von der Welt, der Kirche und vom Menschen zu bewahren – eine Fülle, die aufzunehmen und zu bewahren weder ein einzelner Mensch, nicht eine Epoche oder eine Generation allein in der Lage ist.“<sup>12</sup>

Benedikt XVI. formuliert diese Grundeinsicht in der nur wenige Monate vor seiner Wahl zum Nachfolger Petri veröffentlichten Besprechung des Buches *The Organic Development of the Liturgy* von Alcuin Reid wie folgt:

„Der ‘Ritus’, die im Glauben und Leben der Kirche gereifte Gestalt des Betens und Feierns, ist kondensierte Gestalt der lebendigen Überlieferung, in der ein Ritenraum das Ganze seines Glaubens und Betens ausdrückt und so zugleich die Gemeinschaft der Generationen erlebbar wird, die Ge-

meinschaft mit den Betern vor uns und nach uns. So ist der Ritus eine Vor-Gabe an die Kirche, lebendige Gestalt von Paradosis.“<sup>13</sup>

Die genauere Bestimmung der Autorität der Liturgie für das Verständnis des Glaubens und für die Theologie ist vor allem seit der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts zu einem vieldiskutierten Thema geworden. Auf diese zum Teil kontrovers geführte Debatte kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden.<sup>14</sup>

Herausgreifen möchte ich jedoch einen Aspekt, der auch heute noch aktuell ist. Bei der Deutung des Prosperischen Axioms ist nämlich immer stärker die wechselseitige Beziehung von Liturgie und Glaubensgesetz hervorgetreten. Angesichts überzogener Positionen von Vertretern der Liturgischen Bewegung hielt Pius XII. in seiner Liturgieencyklika *Mediator Dei* zwar fest, daß die Liturgie ein wichtiges Zeugnis für den Glauben der Kirche sei, er betont aber zugleich das Recht und die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes, die Liturgie zu ordnen, „um die Unversehrtheit der göttlich offenbarten Religion zu schützen“.<sup>15</sup>

Pius XII. ist sich der Bedeutung der *lex orandi* für wichtige Glaubensentscheidungen in der Kirchengeschichte sehr wohl bewußt – so beruft er sich etwa auf die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens durch Pius IX. im Jahre 1854 –, aber der Pontifex macht deutlich, daß die Liturgie nicht als übergeordnetes, selbständiges Normprinzip des Glaubens betrachtet werden könne. Der Papst bestätigt das Prosperische Axiom in seiner ursprünglichen Form, in der es auch in der Enzyklika zitiert wird, er fügt jedoch hinzu:

„Es ist also nicht so, daß die heilige Liturgie einfachhin und aus eigener Autorität den katholischen

<sup>11</sup> Vgl. Berger, *Thomas von Aquin*, 32-38 mit weiteren Beispielen.

<sup>12</sup> J.-H. Tück, „Einleitende Bemerkungen“, in A. Schmemmann, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, Freiburg i. Br. 2005, 7-24, hier 15.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, „Die organische Entwicklung der Liturgie“, in *Forum Katholische Theologie* 21 (2005), 36-39, hier 37.

<sup>14</sup> Siehe Stuflesser, *Memoria passionis*, 31-84.

<sup>15</sup> Pius XII., *Mediator Dei*, bei Rohrbasser, Nr. 247.

Glauben umschreibt und bestimmt; wohl aber kann sie, da auch sie ein stets dem obersten kirchlichen Lehramt unterstelltes Bekenntnis der übernatürlichen Wahrheiten ist, nicht zu unterschätzende Beweise und Zeugnisse zur Klarstellung eines einzelnen Punktes der christlichen Lehre an die Hand geben. Wollen wir aber das Verhältnis zwischen Glauben und Liturgie in allgemein und unbedingt gültiger Form genau erfassen und abgrenzen, so kann vollkommen richtig gesagt werden: ‚Lex credendi legem statuat supplicandi, durch das Gesetz des Glaubens soll das Gesetz des Betens bestimmt werden.‘ Ganz dasselbe gilt von den übrigen theologischen Tugenden: ‚In ... Glaube, Hoffnung und Liebe beten wir immer mit unablässigem Verlangen.‘<sup>16</sup>

In dem angehängten Zitat aus Augustins Brief an Proba ist mit *fides* zweifellos der Glaubensakt (*fides qua*) gemeint, der in einer Reihe mit Hoffnung und Liebe genannt wird. Daß der Glaubensakt dem Beten – und auch dem liturgischen Beten – vorausgeht und es bestimmt, steht außer Frage. Darüber hinaus sind es für Pius XII. auch die Glaubensinhalte (*fides quae*), die der Liturgie vorausgehen und sie – unter der Autorität des Magisteriums – normieren.

<...>

Der von Pius XII. deutlich vertretene päpstliche Anspruch auf das Recht, „eine gottesdienstliche Praxis anzuerkennen oder festzulegen, neue Riten einzuführen und gutzuheißen sowie auch jene zu ändern, die er für änderungsbedürftig erachtet“, rührt zweifellos aus dem Zweck der Enzyklika, die Experimentierfreudigkeit, die Teile der Liturgischen Bewegung erfaßt hatte, zu zähmen. Allerdings muß hier die Frage gestellt werden, ob nicht durch diese starke Hervorhebung der Autorität des Lehramtes über den Gottesdienst unwis-

sentlich der Boden bereitet wurde für liturgische Irrwege der Nachkonzilszeit. Ein solcher Zusammenhang ergibt sich freilich erst aus der Rückschau *post factum*, und es scheint mir außer Zweifel, daß zum Zeitpunkt der Verfassung von *Mediator Dei* kaum jemand die Entwicklungen der sechziger und siebziger Jahre voraussehen hätte können; nichtsdestotrotz scheint mir die Frage aus ideengeschichtlicher Perspektive sinnvoll und berechtigt.

Bedenklich erscheint in *Mediator Dei* die klare Akzentverschiebung von der liturgischen Tradition – die *consuetudo Ecclesiae*, von der Thomas von Aquin spricht – hin zum kirchlichen Lehramt. Alcuin Reid beobachtet, daß in der Enzyklika das Wortfeld „Tradition“ nur viermal vorkommt.<sup>17</sup> Demgegenüber ist in einem Schreiben des Heiligen Stuhls an die deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1943 noch davon die Rede, daß der liturgischen Handlung rechte Grenzen gesetzt werden durch die Überlieferung sowie durch praktische Klugheit.<sup>18</sup>

Die Gefahr der Akzentverschiebung von *Mediator Dei* liegt darin, daß ohne die begrenzende Funktion der liturgischen Tradition die legitime Autorität des Lehramtes bei der Ordnung des Gottesdienstes positivistisch gedeutet werden kann. Wie Reid bemerkt, halten sich die Dinge im rechten Lot, solange die Autorität des Magisteriums vor allem dazu dient, die überlieferte Liturgie zu bewahren, wobei sie organischen Entwicklungen gegenüber aufgeschlossen bleibt. Problematisch wird es allerdings, wenn die Träger der Autorität dazu übergehen, Neuerungen zu initiieren oder zu

<sup>17</sup> A. Reid, *The Organic Development of the Liturgy. The Principles of Liturgical Reform and Their Relation to the 20th Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council*, Farnborough 2004, 128-129.

<sup>18</sup> „... iustis traditionis ac prudentiae coarctata limitibus“; der Brief wird zitiert bei T. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich*, Regensburg 1981, 692.

<sup>16</sup> Pius XII., *Mediator Dei*, bei Rohrbasser, Nr. 249; Zitat aus Augustinus, *Epist. CXXX ad Probam*, 18: PL 33,501.

bestätigen, deren Prinzipien der liturgischen Überlieferung nicht oder nur unzureichend gerecht werden.

Eine rechte Reform der Liturgie kann nicht allein durch die positive Autorität des Lehramtes begründet werden, sondern muß sich an inneren Kriterien messen lassen. Ratzinger führt in seiner Besprechung von Reids Buch aus dem Jahre 2004 solche Prinzipien an:

„[Die rechte Reform] hält die Offenheit für Entwicklung und die Kontinuität mit der Tradition in geziemendem Ausgleich; sie weiß sich gebunden an eine objektive liturgische Tradition und achtet daher auf substantielle Kontinuität. Mit dem Katechismus der katholischen Kirche ... betont der Autor, daß auch die höchste kirchliche Autorität die Liturgie nicht beliebig verändern kann, sondern Reform nur durchführen darf im Gehorsam des Glaubens und in ehrfürchtigem Achthaben auf das Geheimnis der Liturgie ...“

Daran schließt Ratzinger eine Bemerkung an, die seit seiner Wahl zum Nachfolger Petri auf dem Heiligen Stuhl von hoher Aktualität ist:

„Einige der damit kurz angedeuteten Maßstäbe liturgischer Erneuerung möchte ich aus meiner persönlichen Sicht noch besonders unterstreichen. Ich beginne mit den letzten beiden Hauptkriterien. Es scheint mir sehr wichtig, daß der [Katechismus der Katholischen Kirche] mit der Begrenzung der Vollmachten der höchsten kirchlichen Autorität in Sachen Reform genau das Wesen von Primat wieder ins Gedächtnis ruft, wie es vom I. und II. Vaticanum gezeichnet worden war: Der Papst ist nicht ein absoluter Monarch, dessen Wille Gesetz ist, sondern er ist der Hüter der authentischen Tradition und damit der erste Garant des Gehorsams. Er kann nicht machen, was er will und kann daher auch jenen entgegentreten, die ihrerseits machen wollen, was ihnen im Sinn steht. Sein Gesetz ist nicht die Beliebigkeit, sondern der Glaubensgehorsam. Daher hat er der Liturgie gegenüber die Funktion des Gärtners, nicht des Technikers, der neue Maschinen baut und alte zum Gerümpel wirft.“

Das sind starke Worte, vor allem wenn man danebenhält, daß Ratzinger selbst einige Jahre zuvor in seinem Geleitwort zur französischen Ausgabe eines Buches von Klaus Gamber davon sprach, daß nach dem Konzil anstelle einer Wiederbelebung der Liturgie eine „Verwüstung“ eingetreten sei. Anstelle einer Liturgie, die Frucht einer kontinuierlichen Entwicklung darstellte, sei eine „fabrizierte Liturgie“ getreten.<sup>19</sup> An anderer Stelle hat Ratzinger zwei wichtige Aspekte der Liturgiereform genannt, an denen die Diskontinuität der gegenwärtigen Praxis mit dem überlieferten Ritus am deutlichsten wird, „das Verschwinden der lateinischen Sprache und die Wendung der Altäre zum Volk hin“.<sup>20</sup> Während auf die Frage der Zelebrationsrichtung hier nicht eingegangen werden kann,<sup>21</sup> will ich mich jetzt dem Verhältnis von Liturgie und Sprache zuwenden.

### III. *In dominico eloquio*: Liturgie und Sprache

Nach seinem Bekehrungserlebnis im Sommer des Jahres 386 gab Augustinus seinen Lehrstuhl in Mailand auf, teils wegen gesundheitlicher Probleme, teils aus dem Wunsch heraus, sich ganz der Vorbereitung auf die Taufe zu widmen. Augustinus wandte sich an Ambrosius, den Bischof der kaiserlichen Metropole, mit der Bitte um Rat, welche Bücher der Heiligen Schrift er vor allem lesen sollte, um sich „zum Empfang so großer Gnade bereiter und würdiger zu machen“. Ambrosius empfahl ihm den Propheten Jesaja, vermutlich, so Augustinus,

<sup>19</sup> J. Ratzinger, „Klaus Gamber: ‚L'intrépidité d'un vrai témoin‘“, in K. Gamber, *La Réforme liturgique en question*, Le Barroux 1992, 6 und 8.

<sup>20</sup> J. Ratzinger, „Geleitwort“ in U. M. Lang, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung* (Neue Kriterien 5), Freiburg i. Br. <sup>3</sup>2005 (<sup>1</sup>2003), 7.

<sup>21</sup> Siehe hierzu Lang, *Conversi ad Dominum*.

„weil derselbe vor allen ein Verkündiger des Evangeliums und der Berufung der Völker ist. Jedoch verstand ich ihn, als ich darin anfing zu lesen, nicht, und weil ich glaubte, daß das ganze Buch nach Art des Anfangs sei, legte ich es einstweilen beiseite, um es erst wieder vorzunehmen, wenn ich geübter in der Redeweise des Herrn (*in dominico eloquio*) wäre.“<sup>22</sup>

Ambrosius verwies seinen Taufkandidaten auf Jesaja, von dem der große Exeget Hieronymus sagen konnte, er sei nicht nur Prophet, sondern auch Evangelist und Apostel gewesen.<sup>23</sup> Aus diesem biblischen Buch sind uns die Passagen vertraut, die im Gottesdienst zu Weihnachten (Jes 9) und in der Karwoche (Jes 53) gelesen werden. Wer jedoch das erste Kapitel dieses durchaus sperrigen und schwierigen Buches aufschlägt, kann die Verblüffung eines Augustinus angesichts der dunklen Gerichtsprophetien über Juda und Jerusalem nachvollziehen: „Weh dem sündigen Volk, der schuldbeladenen Nation, der Brut von Verbrechern, den verkommenen Söhnen! Sie haben den Herrn verlassen, den Heiligen Israels haben sie verschmäht und ihm den Rücken gekehrt“ (Jes 1,4).

In den Ohren Augustinus, der geschult war in der klassischen Poesie Vergils und der Philosophie Plotins, muß die Rede vom „sündigen Volk“, der „Tochter Zion“, dem „Heiligen Israels“ fremd geklungen sein, wie die Stimme einer semitischen Kultur aus einer fernen Provinz des Römischen Reiches. Dennoch erkannte der Rhetorikprofessor aus Nordafrika darin die „Redeweise des Herrn“ und war sich bewußt, daß er diese neue Sprache verstehen und letztlich selbst zu sprechen lernen mußte. Zur Unterweisung der Katechumenen

in der Alten Kirche gehörte mehr als eine bloße Vermittlung abstrakter Glaubensinhalte und ethischer Normen. Die christlichen Initiationssakramente befreien von der Knechtschaft der Sünde und des Todes und führen ein in eine neue Lebensform als Kind Gottes, Glied des Leibes Christi und Tempel des Heiligen Geistes. Diese heilswirksame Neuschöpfung wird erfaßt und gedeutet in der Sprache von Erlösung und Heil, die durch die Heilige Schrift geprägt und in der Kirche tradiert wird. Daß dies für die Spätantike ebenso wie für unsere Zeit gilt, wird von Papst Benedikt unterstrichen:

„Niemand lebt allein. Der Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Evangelium und Kultur will dies verdeutlichen. Christwerden braucht einen Lebenszusammenhang, in dem sich kulturelle Heilung und Verwandlung vollziehen kann. Die Evangelisierung ist nie nur intellektuelle Mitteilung, sie ist ein Lebensprozeß, Reinigung und Verwandlung unserer Existenz, und dazu ist Weggemeinschaft nötig.“<sup>24</sup>

Zu dieser Weggemeinschaft gehört eine gemeinsame Sprache, denn Sprache ist nicht nur das wichtigste Ausdrucks- und Kommunikationsmittel des Menschen, sie ist auch der primäre Faktor seiner persönlichen und sozialen Identität. Sprache ist nicht allein bloße Mitteilung konkreter Fakten, sie dient auch der Äußerung unserer Person, unseres Denkens und Empfindens. Sprache strukturiert unsere Erfahrung und bildet einen wesentlichen Teil unseres kulturellen Selbstbewußtseins. Robert Spaemann hat vor wenigen Jahren die Bedeutung der gemeinsamen Sprache für das öffentliche Leben auf den Punkt gebracht:

„Aber auch in pluralistischen Gesellschaften gibt es einen unverzichtbaren Bestand an Gemeinsamkeiten. Dieser Bestand muß nicht unbedingt eine gemeinsame Sprache im linguistischen Sinn einschließen. Die Schweiz z.B. hat drei, inzwischen

<sup>22</sup> Augustinus, *Confessiones* IX,5,13; hg. M. Skutella, Stuttgart – Leipzig 1996, 190; vgl. R. L. Wilken, „The Church's Way of Speaking“, in *First Things* 154 (August/September 2005), 27-31, hier 27.

<sup>23</sup> Hieronymus, *Comm. in Is.* 1,2; hg. M. Adriaen (CCL 73), Turnhout 1963, 1-3.

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg <sup>3</sup>2005 (<sup>1</sup>2003), 49.



sogar vier offizielle Sprachen. Aber in einem anderen, nichtlinguistischen Sinn hat sie sehr wohl eine gemeinsame Sprache. In dem Sinne nämlich, daß die Menschen unter denselben bzw. den entsprechenden Worten ungefähr dasselbe verstehen. Dazu gehört auch, daß es ein gewisses gemeinsames Repertoire an Assoziationen gibt, das sich mit öffentlich wichtigen Begriffen verbindet. Mehr als linguistische Unterschiede erschweren zu große ideologische Differenzen diese Gemeinsamkeit und damit die Möglichkeit der Verständigung. Die Gemeinsamkeit an Assoziationen beruht auf einem gemeinsamen Fundus von Erinnerungen. In der Familie gibt es das „Weißt du noch ...“, das alle in ein gemeinsames Gespräch zieht. Auch Nationen haben einen solchen Bestand. Auf ihm beruhen z.B. öffentliche Feste. Eine radikal pluralistische Gesellschaft kann kaum mehr gemeinsame Feste feiern.“<sup>25</sup>

Auch die Kirche ist eine *polis*, die einer gemeinsamen Sprache bedarf. Augustinus gebraucht für die Kirche das Bild von der *civitas Dei*, der Gottesstadt. In der Kirche als christlicher *polis* gibt es auch eine christliche Sondersprache, die allerdings nationale Sprachgrenzen übersteigt und einen universalen Charakter hat. Diese Sprache ist uns geläufig: Vater, Sohn und Heiliger Geist; Glaube, Hoffnung, Liebe; Sünde und Vergebung; Reich Gottes, Lamm Gottes, Passion und so weiter. Dazu kommen die vielen Orts- und Eigennamen, die im christlichen (und jüdischen) Vokabular mit reichen Assoziationen versehen sind: Jerusalem, Ölberg, Zion, Bethlehem, Golgotha, Abraham, Isaak und Jakob, Maria und Joseph, Peter und Paul und so fort. Dort wo das Evangelium gepredigt wurde, wird unter Christen auch diese biblisch geprägte Sprache verstanden, sei es im Deutschen,

Englischen, Russischen oder Arabischen. <...>

Zu den eindrucksvollen Zeugnissen dieser Sprachschöpfung gehören vor allem die Orationen des römischen Meßritus, die als Meisterwerke spätantiker Kunstprosa gelten. Daneben ist aber auch die kraftvolle Rhetorik des Meßkanons zu nennen, dessen zentrale Partien bis in das vierte Jahrhundert zurückreichen und der seitdem zum Proprium der römischen Liturgie gehört.

An diese historischen Überlegungen schließen sich einige kursorische Bemerkungen zu der Bedeutung der lateinischen Kultsprache für die liturgische Praxis der Gegenwart sowie zu der Frage adäquater Übersetzungen in die Landessprachen an.

#### 1. „Der Gebrauch der lateinischen Sprache soll in den lateinischen Riten erhalten bleiben“ (SC 36,1)

Der Gebrauch einer Sakralsprache für den Gottesdienst ist ein allgemeines Phänomen der Religionsgeschichte und auch der jüdisch-christlichen Tradition keineswegs fremd. Juden zur Zeit Jesu sprachen Aramäisch, im Gottesdienst des Tempels und der Synagoge nahm jedoch auch 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 auch bestimmend für den Gottesdienst der frühen Kirche.

<...>

Die herrschende Liturgiesprache in Rom war zunächst das Griechische, wohl deshalb weil die meisten Christen in der kosmopolitischen Stadt griechischen Ursprungs waren; so gab es in den ersten beiden Jahrhunderten zehn griechischstämmige Päpste. Die Latinisierung der Liturgie begann nicht in Rom, sondern in Nordafrika, wo die erste offizielle lateinische

<sup>25</sup> R. Spaemann, „Europa – Wertegemeinschaft oder Rechtsordnung?“, in *Transit – Europäische Revue* 21/2001, 172-185, hier 172-173.

Bibelübersetzung für den Gebrauch in der Liturgie um das Jahr 250 belegt ist. In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts scheint der Strom von Immigranten aus den östlichen Reichsgebieten 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 des ersten, der 384 starb, abgeschlossen wurde. Dabei haben sich allerdings griechische Elemente erhalten, wie das *Kyrie eleison* im Meßordo, Schriftlesungen auf Griechisch und Latein, sowie das *Hagios ho Theos* in der Karfreitagsliturgie.

Der Übergang von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache im vierten Jahrhundert wird in der Regel als Beispiel für den Übergang zur Volkssprache in der Liturgie eingeführt.<sup>26</sup> Allerdings kann die lateinische Liturgiesprache nur mit erheblichen Einschränkungen als „*lingua vernacula*“ bezeichnet werden, da es sich um eine Kunstsprache handelt, die Teil eines umfassenden Projekts zur Evangelisierung der römischen Kultur darstellte. Zu diesem beeindruckenden Unternehmen gehörten auch die Christianisierung des öffentlichen Raumes, wie die bedeutenden Kirchenbauten der Stadt Rom belegen, sowie die Schaffung eines christlichen Kalenders, der den heidnischen Jahresrhythmus ablöste. Mohrmann bemerkt hierzu:

„... 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.“<sup>27</sup>

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.“<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> Die Väter des Zweiten Vatikani-

<sup>26</sup> 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).

<sup>27</sup> Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache*, 347.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache*, 351, bemerkt hierzu: „Die erste ernsthafte Opposition gegen das liturgische Latein fällt zusammen mit dem Verschwinden des Mittellateins und dem Eintritt des

schen Konzils wollten dieser Entwicklung dadurch Rechnung tragen, daß der Volkssprache vor allem im Bereich des Wortgottesdiensts der heiligen Messe Raum gegeben werden sollte (SC 36 §2). Für die Sakramentspendung 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.“

Die Einführung der Volkssprachen hat sicher Früchte getragen für das Leben der Kirche, besonders in der Wortverkündigung. 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 *Paternoster* 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. Allein schon deshalb scheint mir eine *re-lecture* des Konzilsdokuments geboten, ganz

---

künstlichen, normativen und aristokratischen Humanistenlateins“.

abgesehen davon, daß wir uns durch die Aufgabe der lateinischen Liturgiesprache unseres geistigen und geistlichen Erbes berauben.

## 2. „Volkstümliche Sakralsprache“ (*Liturgiam authenticam*)

Die Übersetzung der lateinischen Liturgie in Volkssprachen wirft Fragen auf, die zunächst mit der grundsätzlichen Schwierigkeit der Übertragung von Texten von einer Sprache in eine andere 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 Concilium 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 *Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ Liturgiam authenticam* aus dem Jahre 2001.

Die Instruktion 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 in 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).

<...>

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.<sup>30</sup> 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, die hier nur in Stichpunkten vorgestellt werden kann, fällt der hohe Anspruch auf, der an die Übersetzungen von liturgischen Texten gestellt wird. Übersetzung ist ein schwieriges Geschäft, und jede Übertragung eines Textes von einer Sprache in eine andere kann nur annähernd dem Original gerecht werden.

Daß die Instruktion aus dem Jahr 2001 in der deutschsprachigen Theologie auf Vorbehalte gestoßen ist, überrascht nicht. Unerwartet heftig fiel jedoch die Reaktion des mittlerweile emeritierten Münchener Liturgiewissenschaftlers Reiner Kaczynski aus. Seine Kritik an der Instruktion, der er als Angriff auf die Liturgiekonstitution wertete, war verbunden mit einer persönlichen Invektive gegen den damaligen Kardinal Ratzinger, der in seiner Entgegnung

<sup>30</sup> 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.

Kaczynski vorwarf, daß er „mit entstellten Informationen und gehässigen Interpretationen Aggressionen gegen Rom“ schüre und „das schon schwer belastete innerkirchliche Klima in Deutschland weiter“ vergifte<sup>31</sup>.

Der Ausbruch Kaczynskis ist symptomatisch dafür, daß bis vor kurzem jegliche Sachkritik an der Liturgiereform nicht selten als „vorkonziliar“ oder „reaktionär“ gebrandmarkt wurde. Mittlerweile scheint das intellektuelle Klima jedoch in Wandlung begriffen, und vielerorts ist eine offene Diskussion über die Entwicklungen der letzten vierzig Jahre aufgebrochen. Im übrigen haben auch Kaczynskis Vorgänger auf dem Münchner Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Walter Dürig und Joseph Pascher, die Defizite der deutschen Übersetzungen etwa der lateinischen Orationen „behutsam aber doch klar“ benannt.<sup>32</sup>

<...>

### Schlußbemerkungen

Die hier vorgetragenen Gedanken zum Thema „Liturgie – Sprache – Glaube“ sind zu verstehen vor dem Hintergrund der Krise, in der sich die katholische Liturgie heute befindet. Die Aspekte dieser Krise sind vielfältig, entscheidend scheint mir jedoch zu sein, daß die radikale Umgestaltung der liturgischen Praxis, die sich nicht auf *Sacrosanctum Concilium* berufen kann, den latreutischen Charakter der Liturgie als Anbetung, Hingabe und Verherrlichung Gottes – was das Buch Deuteronomium Dienst „vor Gott“ nennt (*lipnē JHWH*; Dtn 26,10; s. a. Heb 10,11) – oft kaum mehr wahrnehmen läßt. Aufgrund der inneren Ver-

<sup>31</sup> J. Ratzinger, „Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski“, *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 837-843, hier 837; Erwiderung auf R. Kaczynski, „Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion“, *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 651-668.

<sup>32</sup> So Ratzinger, *Um die Erneuerung der Liturgie*, 838. Vgl. zum Thema auch N. Lohfink, „Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie“, *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 247-259.

bindung von *lex orandi* und *lex credendi* dürfte einsichtig sein, daß solche Erschütterungen in der Praxis des Gottesdienstes auch schwerwiegende Konsequenzen für das Glaubensverständnis haben.

In der klassischen römischen Liturgie sorgen vor allem die lateinische Kultsprache und die gemeinsame Gebetsrichtung von Priester und Volk dafür, daß der Sinn für die transzendente, die jeweils versammelte Gemeinde übersteigende Dimension des Gottesdienstes erhalten bleibt. Wo diese transzendente Dimension ausgeblendet wird und somit die Art und Weise, wie wir Gott verehren, nicht mehr prägt, tritt an ihre Stelle die Konzentration auf die gerade anwesende Gemeinde und ihre wechselnden Bedürfnisse. Der protestantische amerikanische Religionssoziologie Peter L. Berger macht darauf aufmerksam, daß es heute vielfach so scheint, als ob letztlich nichts Außergewöhnliches stattfindet in dieser Versammlung von Menschen, deren Erfahrung von Gemeinschaft im Mittelpunkt steht. Eine solche Versammlung läuft dann Gefahr, weder für die himmlische Versammlung der Engel und Heiligen noch für die anderen irdischen Versammlungen der Christen offen zu sein.<sup>33</sup>

Mit dieser Analyse deckt sich die freimütige Bestandsaufnahme des liturgischen Lebens in der katholischen Kirche, die von dem spanischen Bischof Tena Garriga auf einem Symposium im Vatikan zu Rezeption und Aktualität des II. Vaticanums im Lichte des Großen Jubiläums 2000 vorgetragen wurde. Garriga

sieht eine weitgehende Desakralisierung und Säkularisierung der Liturgie, die mit einer nahezu ausschließlich horizontalen Vision des christlichen Lebens einhergeht und letztlich ihren Grund in einer defizienten Christologie hat, die der Person und dem Werk Jesu Christi nicht gerecht werden kann.<sup>34</sup>

Die überstürzte Umsetzung der nachkonziliarer Liturgiereform und der seither weithin umgreifende Wildwuchs haben auch bei vielen, deren Treue zum II. Vaticanum nicht in Zweifel gezogen werden kann, Skepsis genährt, ob die Prinzipien, nach denen die Feier des Gottesdienstes umgestaltet wurde, der überlieferten Glaubenspraxis überhaupt gerecht werden oder ihr nicht teilweise sogar fremd sind. Nicht zuletzt Joseph Ratzinger hat auf diese begründeten Anfragen mit der Forderung nach einer „Reform der Reform“ sowie nach einer allgemeinen Freigabe des klassischen römischen Meßritus geantwortet. Die Krise der Liturgie ist ein wesentliches Element der „Gotteskrise“, die der Papst mit Johann Baptist Metz als die große Herausforderung schlechthin für das Christentum am Beginn des dritten Jahrtausends sieht. Unser aller Anliegen muß sein, daß Benedikt XVI. die Kraft und die Zeit haben wird, das Nötige zu tun, um die liturgische Praxis der Gegenwart wieder sichtbarer mit der gewachsenen Überlieferung zu verbinden.

P. Dr. Uwe Michael Lang  
The Oratory  
Brompton Road  
London SW7 2RP

---

<sup>33</sup> P. L. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York 1992, 95-97.

---

<sup>34</sup> Garriga, *La sacra liturgia*, 51-54.

Erkenntnis ist die Voraussetzung der Liebe. Nie könnten wir etwas lieben, was wir nicht kennen. Je mehr die aufmerksame Erkenntnis des Guten zunimmt, desto mehr wächst die Liebe, sofern sie nicht durch anderes behindert ist. Doch geschieht es oft, daß die Liebe, nachdem sie von der Erkenntnis geweckt worden ist, nicht in den Grenzen der vom Verstand bedingten Erkenntnis stehenbleibt, sondern sie mächtig überschreitet. Darum kann in diesem sterblichen Leben unsere Liebe zu Gott größer sein als unsere Erkenntnis.

*Franz von Sales, Theotimus VI,4*