

F 1338 F

UNA VOCE
KORRESPONDENZ

33. Jahrgang, Heft 6

Nov./Dez. 2003

UNA VOCE KORRESPONDENZ

Begründet von Albert Tinz †

Herausgeber: UNA VOCE Deutschland e. V.

Geldorpstr. 4, D-50733 Köln

Schriftleitung: Dr. Rudolf Kaschewsky

Bestellungen, Adressenänderungen und sonstige Zuschriften an die
Schriftleitung der UVK, Geldorpstr. 4, 50733 Köln, erbeten.

Die UNA VOCE Korrespondenz erscheint in der Regel alle 2 Monate.

Bezugspreis jährlich (einschließlich Versand): € 10,- / sFr 15,-.

Einzelheft € 1,50 / sFr 2,50 zuzüglich Versandkosten.

Zahlungen an UNA VOCE Deutschland e. V.,

Postbank Essen 193320-438 (BLZ 360 100 43)

oder schweizer. Postkonto Nr. 40-610980-4

oder an UNA VOCE Korrespondenz, Mannswörth,

Konto-Nr. 303-65864 bei der Ersten österr. Spar-Casse-Bank (BLZ 20111).

Druck: Richarz Publikations-Service GmbH, Sankt Augustin

ISSN 0724-2778

UNA VOCE-KORRESPONDENZ

Herausgeber: UNA VOCE Deutschland e.V.

33. Jahrgang/Heft 6

November/Dezember 2003

Inhalt

Vom Verstehen sakraler Musik – Der Gregorianische Choral als universelle Sprache (Johannes Laas)	339
Die Personaladministration im Horizont des kirchlichen Verfassungs- rechtes (Peter Krämer)	367
Berichtigung (zu Heft 4/2003)	380

DOKUMENTE, BRIEFE, INFORMATIONEN

Pius X.: An die Erstkommunionkinder	381
Pius X.: Strenge und Liebe	382
Ein aktuelles Wort Kardinal Ratzingers zur Liturgie	384
Gesuch um alte Messe „zu Recht“ abgelehnt!?	386
Der Aufruhr ist schon vorprogrammiert	388
Kann der Hl. Vater bzgl. der Gültigkeit eines Sakramentes irren?	390
Buchhinweise	392

Wichtiger Hinweis: Diesem Heft liegt eine Bestellkarte zur Bestellung des Liturgischen Kalenders 2004 (nach dem Missale Romanum 1962) bei. Wir bitten, *alle* Interessenten, die Karte einzusenden – auch diejenigen, die schon Dauerbestellungen aufgegeben haben. Ferner weisen wir darauf hin, daß der Kalender *auch* im Internet (www.unavoce.de) gratis abrufbar ist.

Zu diesem Heft

Ist es nicht verständlich, wenn wir in diesen Tagen, in denen sich die Papstkrönung des hl. Pius X. zum 100sten Male jährt, uns bei ihm Rat holen, ihn zu Wort kommen lassen? Man achte nur einmal auf die behutsame Art, wie er den Erstkommunionkindern das Wesen des allerheiligsten Altarssakramentes nahebringt, aber auch auf die unbeirr- bare und dennoch besonnene Weise, wie er dem Modernismus begegnet (siehe die beiden ersten Beiträge des Dokumententeiles). Warum nehmen sich jene, die Verantwortung tragen, nicht ein Beispiel an diesem Heiligen?

Wir wissen auch um den nachhaltigen Einsatz des hl. Pius X. für die Kirchenmusik. Das lenkt unser Augenmerk auf jenen Bereich, der seit den Anfängen der UNA VOCE Bewegung im Zentrum stand, zwischenzeitlich jedoch etwas zurücktrat, weil in völlig unerwarteten Maße massive Fehlentwicklungen auf anderen Gebieten unsere Aufmerksamkeit beanspruchten: Wir meinen den gregorianischen Choral. Seiner zeitlosen Gültigkeit, seiner herben Schönheit und seiner glaubensstärkenden Kraft ist der erste Beitrag dieses Heftes gewidmet.

In letzter Zeit ist in unserer Zeitschrift wiederholt das Experiment (so muß man es wohl nennen) der Apostolischen Personaladministratur von Campos behandelt worden. Ist es ein Hoffnungsschimmer, wie die ersehnte Einheit erreicht wird, oder zeugt es nur von einem „traurigen Los“, das dieser Gemeinschaft zuteil wurde, wie es in einer Zuschrift (siehe S. 392 oben) heißt? Wir halten eine kirchenrechtliche Klärung der Situation dieses „Instrumentes“ kirchlicher Verwaltung für so wichtig, daß wir den Trierer Kirchenrechtswissenschaftler Peter Krämer gebeten haben, uns seinen Vortrag zu diesem Thema (beim Münchner Kirchenrechtssymposium) zum Abdruck zur Verfügung zu stellen, obwohl er zum Thema „Lefebvre“ und Priesterbruderschaft St. Pius X. Auffassungen vertritt, die wir nicht teilen.

„Die alte Liturgie war niemals verboten“ – dies ist jedenfalls die Meinung von niemand geringerem als Kardinal Ratzinger, vorgetragen vor wenigen Wochen (S. 385f.)! In diesem deutlichen Wort einerseits sowie in den sich abzeichnenden Maßnahmen des Heiligen Stuhles zur Abstellung der eklatanten Mißbräuche in der Liturgie (S. 388ff.) sehen wir ein Hoffnungszeichen, das es zu würdigen gilt.

R. K.

Vom Verstehen sakraler Musik Der Gregorianische Choral als universelle Sprache¹

Von Johannes Laas

Die Kirchenmusik muß also in hohem Maße die besonderen Eigenschaften der Liturgie besitzen, nämlich die *Heiligkeit* und die *Güte der Form*; daraus erwächst von selbst ein weiteres Merkmal, die *Allgemeinheit*. [...] Diese Eigenschaften finden sich im höchsten Grade bei den Gregorianischen Sangesweisen.

Hl. Pius X., Motu proprio *Inter pastorales officii* (1903)

1 Einleitung

Seit es die Kirchenmusik gibt – und es gibt sie, seit es die christliche Kirche gibt – ist sie tief verknüpft mit dem Wort, ja sie bildet gleichsam die in Musik gesetzte heilige Schrift. Da Psalm und Herrenwort einen wesentlichen Bestandteil des Offiziums und des hl. Meßopfers, kurz, der katholischen Liturgie bilden, so waren diese immer aufs engste, in musikalischer Hinsicht betrachtet sogar ausschließlich, mit der Vokalmusik verbunden – und das heißt, zu allererst, mit dem Gregorianischen Choral.

Nun kann man den Choral rein analytisch bzw. musiktheoretisch betrachten: Seine Form, seinen Periodenbau, seinen Rhythmus, seinen Melodieverlauf, sein Tonsystem usw. Eine rein musikalische Bestimmung oder Definition des Gregorianischen Chorals zu geben, ist zunächst nicht sonderlich schwierig. Immerhin weist er einige Besonderheiten auf, die ihn von anderer Musik grundlegend unterscheiden. Fünf Haupteigenschaften sind es, die ihn bestimmen: Er wird (1) *einstimmig gesungen*; seine Melodieführung verläuft (2) *diatonisch*, es sind also nur genau festgelegte Töne zulässig; diese Melodieführung befindet sich (3) immer innerhalb des Systems der *Kirchentonarten*, der sogenannten Modi; als zumeist vertonte

¹ Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um die stark erweiterte Fassung eines Vortrages, den der Verf. im September 2003 im Rahmen der „18. Berliner Sommer-Uni“ auf Einladung der *Berliner Akademie für weiterbildende Studien e. V.* (Rahmenthema: „Verstehen durch Verständigung – Verständigung durch Verstehen. Kunst und Kultur zwischen Kiez und Kontinenten“) gehalten hat.

Prosa wird er (4) *frei rhythmisch* vorgetragen; und schließlich verfügt er (5) über eine eigenartige *Notation*, die sogenannten Neumen. Den Choral daraufhin zu untersuchen, ist durchaus fruchtbar, heißt aber, bloß seine äußere Form und Gestalt zu beschreiben. Wichtiger zu seinem Verständnis ist aber etwas anderes: Nämlich die Tatsache, daß er *seinem inneren Wesen nach Liturgie und Musik zugleich* ist, und das viel mehr als jede andere Form abendländischer Musik. Nur von daher gesehen ist es verständlich, daß die katholische Kirche an ihm im Prinzip über allen Wandel der Zeiten hinweg festgehalten hat. Dies bildet einen einzigartigen Fall in der Musikgeschichte: Wo sonst in der Welt immer nur die eigene Musik der Zeit Gültigkeit besaß, da überlebte in der liturgischen Musik, vor allem in den Klöstern, der Choral. So nimmt der Gregorianische Gesang innerhalb der Geschichte der katholischen Kirchenmusik, ja innerhalb der Musikgeschichte allgemein, eine Sonderstellung ein. Denn er kennt zum einen eine ununterbrochene Aufführungstradition seit der Antike und hat zum anderen aufgrund seines hohen musikalischen Niveaus und seines außerordentlich reichen Repertoires maßgeblich zur Entwicklung und Ausformung der abendländischen Musikgeschichte beigetragen.²

Um zu einem grundlegenden Verständnis katholischer Sakralmusik zu gelangen, eignet sich die Beschäftigung mit dem Choral in besonderer Weise. Denn an ihm werden vier Dinge deutlich, die ihm wesenhaft eigen sind und die seine Vorbildhaftigkeit für jedwede Kirchenmusik begründen – sei es die kirchliche Polyphonie, die moderne Kirchenmusik, die kirchliche Orgelmusik, den religiösen Volksgesang oder die außerliturgische religiöse Musik allgemein. Thesenhaft vorgetragen lauten diese vier Dinge:

1. Der Gregorianische Gesang ist nur im Zusammenhang mit der *Liturgie* verständlich.
2. Er muß in Verbindung mit dem *Wort* betrachtet werden.
3. Er ist jedoch über Wort und Liturgie hinaus auch dann verständlich, wenn man ihn bloß als *sakral* begreift.
4. Als solcher ist er jedoch grundsätzlich *universell* verständlich.

Das Phänomen des Gregorianischen Gesangs als „kirchenmusikalischer Dauerbrenner“ erklärt sich zunächst aus seinem Geist und aus seiner Geschichte. Seine Wurzeln reichen zurück bis in die Frühzeit des Christentums, ja sogar bis in die jüdische Synagoge. Um den Choral gleichsam aus sich selbst heraus zu verstehen, müssen wir daher ein wenig

² Werner Peter Mahrt: „Gregorian chant as a fundamentum of western muscial culture“, in: *Conservare et promovere. VI. Internationaler Kongreß für Kirchenmusik, Salzburg, 26. August bis 2. September 1974*, hrsg. von Johannes Overath, Altötting 1975, S. 83–105.

ausholen. So geben wir in einem ersten Teil zunächst einen Überblick über Aufstieg und Ausbreitung in der Antike, Blüte und Verfall im hohen Mittelalter und seit der Renaissance sowie seine Restauration im 19. und 20. Jahrhundert. Ein zweiter Teil behandelt den Zusammenhang zwischen dem Gregorianischen Choral, der Liturgie und dem Wort. Am Ende soll auch über eine begriffliche Annäherung versucht werden zu klären, was sakrale Musik eigentlich ist, um zu verstehen, was den Choral zu einer universellen Sprache macht.

2 Zur Geschichte des Chorals³

2.1 Seine Anfänge. Musik und Mission

Die Grundlage des christlichen Kirchengesangs⁴ bilden die 150 Psalmen Davids, die die frühen Christen aus der jüdischen Liturgie übernahmen. So wurden schon in den Synagogen neben anderen Gesänge und Gebeten des Alten Testaments v. a. die Psalmen von den frommen Juden gesungen. Dieser Gesang folgte strengen liturgischen Richtlinien, die sich regelmäßig wiederholten. Der Abschluß des gemeinsamen liturgischen Mahles, das einen wichtigen Teil des jüdischen Passah-Festes bildete, sah zum Beispiel den Gesang des „Hallel“ (Ps. 113–118) vor. So heißt es beim hl. Evangelisten Matthäus: „Dann stimmten sie den Lobgesang an und gingen hinaus an den Ölberg.“ (Mt 26, 30⁵) Schon im Abendmahlssaal also sangen Christus und die Apostel gemäß der jüdischen Vorschriften eine Auswahl an Psalmen. Die frühen Judenchristen nahmen bis zu ihrer Vertreibung aus den Synagogen noch am jüdischen Gottesdienst teil. Sie übernahmen diesen Brauch des Singens von Psalmen mit in die Feier der hl. Messe, die ja auf das letzte Abendmahl zurückgeht.

³ Dieses Kapitel beruht zum Teil auf dem Aufsatz des Verf.: „Das andere Gesicht der Liturgie. Über den Wert des Gregorianischen Chorals“, in: *vobiscum. Publikationsorgan des Erzbistums Vaduz* 6/2001, S. 42–48.

⁴ Vgl. für das Folgende das Kapitel „Liturgische Einstimmigkeit“ von Alec Robertson in: *Geschichte der Musik*, hrsg. von Alec Robertson und Denis Stevens, Bd. 1: *Die Hochkulturen des Ostens – Das Altertum – Das Mittelalter*, München 1965, S. 170 ff. Einen knappen geschichtlichen Überblick und eine Fülle an weiterführenden Hinweisen bietet Karl Gustav Fellerer: „Cantus Gregorianus und Kirchenlied in ihrer geschichtlichen Grundlage“, in: *Musices Aptatio*, Liber Annarius 1983, S. 101–132.

⁵ Beim hl. Markus (14, 26) heißt es: „Und nachdem sie den Lobgesang gesprochen hatten [...]“. Dies bildet dann keinen Widerspruch, wenn man bedenkt, daß ‚laut gebetet‘ immer ‚gesungen‘ bedeutete (s. u.). Die hll. Evangelisten Lukas und Johannes berichten nicht vom Gesang des Hallel.

Schon früh wurden nach jüdischem Vorbild auch im christlichen Gottesdienst die neutestamentlichen Schriftlesungen mit Psalmen umrahmt, wie der hl. Justinus bereits im 2. Jahrhundert bezeugt. Dabei geht die Form des Psalmodierens – als alternierender Gesang zweier Chorgruppen – auf die zweiteilig gegliederte (dichotomische) Struktur der hebräischen Dichtung zurück. In den griechischen und schließlich lateinischen Bibelübersetzungen und deren Vertonungen wurde diese Form entsprechend beibehalten.⁶ Wir sehen, wie die Kirche im frühchristlichen Choral an der Sangesweise der Synagoge festhielt; d. h. an der engen Verbindung zwischen Musik und Text, an den Formen des Psalmengesangs, aber auch an dem Verharren auf Tonstufen und der Bevorzugung kleiner Intervalle, die der Musik der Hebräer eigen ist. Mit der Ausbreitung des Christentums wurde der christliche Gesang durch das diatonische System der griechischen Musik beeinflusst. So kannte das Tonsystem der Griechen bereits die Verteilung von fünf Ganz- und zwei Halbtonschritten (Diatonik) innerhalb des Rahmens einer Oktave, die die Grundlage für die ursprünglich acht Kirchentonarten (den Oktoechos) bildete. Aus einer bestimmten Anordnung der Halbtonschritte und dem Tonumfang ergeben sich der jeweilige Modus (dorisch, phrygisch, lydisch, mixolydisch und ihre plagalen Varianten). Die Diatonik bildete so das Fundament und den Ausgangspunkt für die abendländische Musiktheorie. Aus ihr hat sich unter dem Einfluß der Mehrstimmigkeit später auch das Dur-Moll-System entwickelt, das, im Unterschied zur Chromatik, die nur Halbtonschritte kennt, gleichfalls diatonisch aufgebaut ist. Synagogaler Gesang und griechische „Weltmusik“ gingen also im Choral eine folgenreiche Symbiose ein: „Gleich in den Anfängen der christlichen Zeiten sehen wir die Elemente aus Palästina und aus Hellas wie zwei Ströme zusammen- und ineinanderfließen. Von der *Musica sacra* der Hebräer holte sich die Musik des Christentums die Heiligung, von der Tonkunst der Griechen holte sie sich die Form, Gestalt und Schönheit.“ (Ambros, *Geschichte der Musik*)⁷

Wie eng Gebet und Gesang von Anfang von Anfang an miteinander zusammenhängen, geht auch aus dem Wort des hl. Apostels Paulus hervor:

⁶ Vgl. Hans Musch: „Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik des Abendlandes“, in: *Musik im Gottesdienst. Ein Handbuch zur Grundausbildung in der katholischen Kirchenmusik*, hrsg. von Hans Musch, Bd. 1: *Historische Grundlagen – Liturgik – Liturgiegesang*, 3., erw. und verb. Aufl., Regensburg 1986, S. 11–107, hier S. 12 ff.

⁷ Zit. nach *Magister Choralis. Theoretisch-praktische Anweisung zum Verständnis und Vortrag des authentischen römischen Choralgesanges*, bearb. von Fr. Xav. Haberl. 12., verm. und verb. Aufl., Regensburg 1900, S. 2.

„Laßt das Wort Christi reichlich unter euch wohnen. In aller Weisheit lehret und ermahnet einander; mit Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern lobsinget Gott voll Dankbarkeit in euren Herzen.“ (Kol 3, 16) Überall dort, wo die Apostel tätig waren, verbreitete sich daher mit dem christlichen Gottesdienst auch der liturgische Gesang.⁸ Eusebius, Bischof von Cäsarea um 340 n. Chr., berichtet, daß „das Gebot, dem Namen des Herrn Psalmen zu singen, von allen überall befolgt werde; denn die Vorschrift Psalmen zu singen gelte in allen Kirchen, die unter den Völkern bestehen, nicht nur für die Griechen, sondern auch für die Barbaren“. Weiter heißt es, „auf dem ganzen Erdkreise, in Städten und Dörfern wie auf den Feldern, kurz in der ganzen Kirche, singen die Völker Christi, die sich aus allen Nationen zusammensetzen, dem einen Gott, den die Propheten vorher verkündet, mit lauter Stimme Hymnen und Psalmen, so daß die Stimme der Psallierenden von den draußen Stehenden vernommen wird.“⁹

Auf diese Weise trug der Gesang wohl auch nicht unwesentlich zur Christianisierung der Heiden bei. Dabei war er von Anfang an auch im Volk verwurzelt¹⁰ und wurde bis zu dem Verbot im 6. Jahrhundert auch von den Frauen mitgesungen.¹¹ Der Psalmengesang vermochte offenbar nicht nur die Herzen der Ungläubigen zu erwärmen, sondern auch tiefer in das Verständnis der Glaubenswahrheiten einzuführen. So bildeten die Psalmen nach einem Wort des hl. Ambrosius von Mailand (340–394) „das ABC der Anfänger [...] und die Stütze jener, die in der Tugend

⁸ Diese Musik unterschied sich wesentlich, auch durch den von den Kirchenvätern bezeugten bzw. geforderten Ausschluß von Instrumenten, von der heidnischen Kultmusik ihrer Zeit. Die instrumentale Tempelmusik, von der auch in den Psalmen bisweilen die Rede ist, wird vom hl. Chrysostomus (*Homil. in Ps. 150*) lediglich als ein Zugeständnis an die Schwäche der Juden anerkannt. Siehe Fellerer: *Cantus Gregorianus und Kirchenlied*, a. a. O. (Anm. 4), S. 121.

⁹ Zit. nach Peter Wagner: *Einführung in die Gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft. Erster Teil: Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Leipzig 1911, S. 9.

¹⁰ P. Bonfacio Baroffio: „Der Gemeindegesang im gregorianischen Repertoire“, in: *Christus in ecclesia cantat. VIII Conventus Internationalis Musicae Sacrae Romae Anno musicae Europaeo 1985 (=Musices aptatio, Liber Annuarius 1986)*, ed. Johannes Overath, S. 211–221.

¹¹ „Der Katechet Isidor von Pelusium (c. 370 – c. 440) meinte, den Frauen sei das Singen in der Kirche nur deshalb erlaubt worden, weil ihre Neigung zur Geschwätzigkeit sie sonst hätte verleiten können, während des Gottesdienstes zu sprechen; als sie aber auch so vor der Sünde sich nicht hüteten, sei es ihnen verboten worden. Das Concilium Altisiodorense (578) verbot dann allgemein den Gesang der Frauen und Jungfrauen in der Kirche.“ (Wagner, *Einführung in die Gregorianischen Melodien*, a. a. O. [Anm. 9], S. 10.) Noch Pius X. bekräftigte 1903 ausdrücklich das Verbot der Mitwirkung von weiblichen Sängern am Gesang der Schola. Erst unter Pius XII. wurde diese Bestimmung teilweise, später ganz aufgehoben.

fortgeschritten sind [...]. Sobald man sie singt, werden die steinharten Herzen weich, und wir sehen, wie die Verhärteten weinen und die Unbarmherzigen gerührt werden!“ Denn in den Psalmen „verbinden sich Unterweisung und Anziehungskraft: man empfindet eben soviel Freude, sie zu singen, wie man durch ihre Kenntnis an Wissen und Einsicht gewinnt.“¹² Gebet, Gesang und Verkündigung gehörten also von Beginn an eng miteinander zusammen. Schon früh erweist sich demnach der Gesang der Kirche als völkerverbindendes, universales Mittel zur Verständigung im Glauben.

Auch das *Offizium*, das gemeinsam gesungene Stundengebet, übernahmen die frühen Christen und später die Mönche aus der Ordnung der jüdischen Gebetszeiten. Bereits der Bericht der Etheria von ihrer Pilgerfahrt (385–388) schildert neben dem Morgen- und Abendgebet das regelmäßige Singen von Hymnen, Psalmen und Antiphonen zur dritten, sechsten und neunten Stunde. Mit dem hl. Benedikt (480–543), dem Begründer des abendländischen Mönchtums im 6. Jahrhundert, wird das Stundengebet zur allgemeinen liturgischen Regel des klösterlichen Lebens. Dies bezieht sich auf das Wort des Psalmisten, wo es heißt: „Siebenmal des Tages lobe ich Dich“ (Ps 118, 164), und entspricht den vom hl. Benedikt zur „heiligen Siebenzahl“ vervollständigten Gebetszeiten *Laudes* (Morgenlob), *Prim* (6 Uhr), *Terz* (9 Uhr), *Sext* (12 Uhr), *Non* (15 Uhr), *Vesper* (Abendgebet) und *Komplet* (Nachtgebet)¹³ – wobei die Reihenfolge jeweils mit der *Vesper* beginnt, da sie den nächsten Tag einläutet. Und da es im gleichen Psalm (118, 62) heißt: „Um Mitternacht stehe ich auf, um Dich zu preisen“, so sang man mitten in der Nacht noch zusätzlich die *Matutin* (Mette) mit den entsprechenden *Nocturnes*. So wird an jedem Tag die Heilsgeschichte im Kleinen dargestellt. Für die Gläubigen des Alten Bundes galt der Abend zugleich als die Stunde (lat. „Hore“) der großen Rettungstat Gottes am Roten Meer, der Morgen als die Stunde des Bundesschlusses am Berge Sinai. Die Christen feiern in der *Vesper* vor allem das Opfer, das Christus durch seinen Tod am Kreuz dargebracht hat, während das Morgenlob die Auferstehung des Herrn versinnbildlicht.¹⁴

¹² St. Ambrosius: *Enarratio in Ps*, P. L. 22, 491. Zit. nach Dom Hervé Courau: „Die keusche Trunkenheit des Geistes als Kriterium des liturgischen Gesangs“, in: *UVK* 31 (2001), S. 3–13, hier S. 8.

¹³ Die *Non* begegnet uns auch im Bericht vom Tode Christi am Kreuz, der, wie die Evangelisten übereinstimmend berichten, um die „neunte Stunde“ verschied. Dies ist der Grund, warum der Karfreitagsgottesdienst in der Regel um 15 Uhr gefeiert werden soll.

¹⁴ Vgl. Luigi Agustoni: „Gregorianischer Choral“, in: *Musik im Gottesdienst*, a. a. O. (Anm. 6), S. 203–352, hier S. 176.

2.2 *Blüte und Verfall. Lex orandi lex credendi*

Die Verfolgung der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten und die schnelle Ausbreitung des Christentums nach dem Mailänder Edikt (313) erschwerte die Bildung einer einheitlichen Liturgie. Um 400 hatte das Christentum bereits überall Fuß gefaßt: Vom Orient bis zum Atlantik, von Nordafrika bis zur Rheinmündung gab es verschiedene örtliche Riten, Gewohnheiten und Gebräuche. Zentrum aber blieb, weil er derjenige des Papstes war und die Einheit mit Rom garantierte, der römische Ritus. Wenigstens ihn zu vereinheitlichen, bemühten sich schon die Päpste seit dem 5. Jahrhundert. Mit der Einheit des Ritus (und damit auch des Gesanges) sollte die Einheit im Glauben bewahrt werden, denn, wie es heißt, „das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens“ – *lex orandi lex credendi*. Papst Cölestin (422–432), von dem dieser Satz überliefert ist, ordnete die Liturgie neu und schrieb dem Klerus bereits im fünften Jahrhundert das auf eine Woche verteilte Singen aller 150 Psalmen Davids vor. Darin drückt sich aus, daß in christlicher Symbolik – wie jeder einzelne Tag oder das Kirchenjahr – auch die siebentägige Woche die Heilsgeschichte repräsentiert, d. h. von der Schöpfung der Welt bis zum Ende der Zeiten, von Sonntag, dem ersten Tag der Woche, bis Samstag, vom Tag der Auferstehung Christi bis zum Weltgericht. Entsprechend waren die Psalmen der verschiedenen Tage auch inhaltlich zusammengestellt. Daraus entstand schließlich die Ordnung des priesterlichen und mönchischen Breviergebetes.¹⁵

¹⁵ Es auf diese Weise zu beten war grundsätzlich bis ins 20. Jahrhundert in der gesamten römischen Weltkirche üblich und allen Geistlichen verpflichtend vorgeschrieben. Auch mit den Reformen (und Kürzungen) des Breviers unter Pius X. (1911) und Johannes XXIII. (1962) wurde diese Aufteilung nicht angetastet. Erst mit der Brevierreform unter Paul VI. (1971) wurde die beziehungsreiche Aufteilung des Psalters auf eine Woche aufgegeben und – „wegen gewisser psychologischer Schwierigkeiten“ auch unter Weglassung der sog. „Fluchpsalmen“ 58 (57), 83 (82) und 109 (108) (vgl. Art. 131 der „Allgemeinen Einführung in das Stundengebet“ von 1971) – auf einen vierwöchentlichen Zyklus verteilt. Damit sollte, gemäß den Vorgaben des II. Vaticanums (SC 91), eine Erleichterung der Gebetspflichten für Geistliche geschaffen werden. Dies stellt an sich nichts Ungewöhnliches dar. Schon der hl. Benedikt begründet die Aufteilung der Psalmen über eine Woche in gewisser Weise damit, daß die Menge auf diese Weise leichter zu bewältigen sei. Die wöchentliche Ordnung hielt er jedoch für unüberwindbar. Nachdem er in seiner *Regula* die Anordnung der Psalmen vorgestellt hat, stellt er fest: „Wir machen ausdrücklich auf folgendes aufmerksam: Wenn jemand mit dieser Psalmenordnung nicht einverstanden ist, stelle er eine andere auf, die er für besser hält. Er achte aber unter allen Umständen darauf, daß jede Woche der ganze Psalter mit den 150 Psalmen gesungen und zu den Vigilien am Sonntag stets von vorne begonnen wird. Denn Mönche, die im Verlauf einer Woche weniger singen als den ganzen Psalter mit den üblichen Cantica, sind zu träge im Dienst, den sie gelobt haben. Lesen wir

Als erster begab sich Papst Gregor der Große (590–604), ein Benediktinermönch, an die Aufgabe, die zerstreuten christlichen Gesänge zu sichten, zu sammeln und zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen. Er gründete die berühmte *Schola cantorum* in Rom, an der er der Überlieferung zufolge selbst lehrte. Aus dieser Schule sind durch die Benediktinerklöster die Lehrer des römisch-liturgischen Gesanges für das ganze Abendland hervorgegangen. Daher nannte man ihn schon früh, spätestens aber seit dem 9. Jahrhundert, *cantus gregorianus*, „Gregorianischer Gesang“. Auf die Beschreibung des Gregor-Biographen Johannes Diaconus geht die berühmte Darstellung zurück, die den hl. Papst auf dem päpstlichen Thron mit einer Taube auf der Schulter zeigt, während er Schreibern die Gesänge in die Feder diktiert. Bedeutend an dem Symbol der Taube, die den Hl. Geist versinnbildlicht und dem Papst die Weisen einflüstert, ist vor allem die nicht unberechtigte Auffassung, daß der Choral göttlichen Ursprungs, inspiriert, sei. Eine Musik, die seit alters her in besonderer Weise dazu geeignet ist, die heiligen Texte der Liturgie musikalisch zu schmücken, kann nicht nur profaner Herkunft sein.

doch, daß unsere heiligen Väter in ihrem Eifer an einem einzigen Tag vollbracht haben, was wir in unserer Lauheit wenigstens in einer ganzen Woche leisten sollten.“ (18, 22–25) – Nun gibt es natürlich immer auch praktische Gründe für die vieldeutigen liturgischen Vorschriften und Ordnungen. Man denke beispielsweise nur an den Brauch, daß der Diakon (bzw. die Ministranten) dem Priester während der hl. Wandlung die Kasel zu halten habe. Er stammt wahrscheinlich aus der Zeit des hohen Mittelalters, in der oft festliche, gold- oder brokatdurchsetzte, ungemein schwere liturgische Gewänder dem Priester, womöglich noch einem altersschwachen Bischof oder gar dem Papst, die Elevation der Opfergaben mitunter fast unmöglich machte. Das Halten der Kasel sollte zunächst eine Hilfe darstellen. Doch ist im Priester, der die Wandlungsworte spricht, ja auch Christus selbst gegenwärtig. So spricht der Priester die Worte nicht aus sich selbst, sondern Christus spricht durch ihn, den *alter Christus*, und wandelt die Gaben. Da die Altardiener zugleich auch das gläubige Volk vertreten, an seiner Stelle den Dienst am Altar verrichten und dem Priester (Christus) antworten, wird im Brauch des Haltens der Kasel zugleich auch symbolisch das zum Ausdruck gebracht, was sich die Blutflüssige im Evangelium denkt: „Wenn ich nur seine Kleider berühre, werde ich gesund.“ (Mk 5, 28) Nur aus diesem Grunde ist überhaupt einsehbar, warum die Kirche im überlieferten römischen Ritus an diesem Brauch festgehalten hat, obwohl er doch aufgrund der heutigen, andersgearteten liturgischen Gewänder seinen praktischen Zweck völlig verloren hat. – Wir sehen also schon in diesem kleinen liturgischen Detail einen doppelten, einen praktischen und einen theologischen (bzw. allegorischen) Sinn in den heiligen Zeremonien, wobei der letztere immer der gewichtigere ist. So ist es – wie alles in der Liturgie – eben auch kein Zufall, daß die Psalmen nach dem Willen des hl. Benedikt (bzw. bereits des hl. Coelestin) binnen einer Woche – und nicht etwa innerhalb von sechs oder zehn Tagen – und jeweils beginnend mit der Vesper des Sonntags zu beten sein sollen. Demgegenüber ist die Aufteilung der Psalmen auf einen vierwöchentlichen Zyklus, wie sie unter Paul VI. Vorschrift geworden ist, ohne jeden heilsgeschichtlichen Bezug, läßt der Zyklus von vier Wochen, der zudem weder mit dem Monat noch mit dem Mondkalender identisch ist, doch keinerlei symbolische Bedeutung erkennen.

Die wohl älteste bekannte Sammlung liturgischer Gesänge, der *Codex Alexandrinus*, stammt aus dem 5. Jahrhundert. Er umfaßt neben den Psalmen auch verschiedene alttestamentliche *Cantica* und die drei neutestamentlichen Gesänge: das *Magnificat* (Lobgesang Mariens), das *Benedictus* (Lobgesang des Zacharias) und das *Nunc dimittis* (Lobgesang des Simeon). Freilich enthält der *Codex* noch keine Noten. Man kann davon ausgehen, daß die ältesten Gesänge des Gregorianischen Chorals „viva voce“, bloß durch mündliche Tradition überliefert, auf die Weisen der Urkirche zurückgehen. Daß es bis dahin keinerlei schriftlicher Fixierung bedurfte, ist keineswegs auf mangelnde musiktheoretische Voraussetzungen zurückzuführen – eine Kultur schafft sich immer die ihr notwendigen Ausdrucksmittel –, sondern darauf, daß die Weisen allgemein bekannt gewesen sind und durch eine lebendige Praxis immer weitergegeben wurden. (Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß die Ausbildung zum Choralsänger, der die meisten Melodien und sämtliche Psalmentexte auswendig beherrschen mußte, im Mittelalter gut zehn Jahre dauerte; sie bildete eine gewisse Zeit lang sogar eine Voraussetzung dafür, Bischof zu werden.) Als nun aber das Repertoire im Laufe der Zeit stetig gewachsen und es zu einer immer größeren Fülle von regionalen Varianten gekommen war, erfand man eine Notenschrift, damit der musikalische Schatz erhalten und vor allem auch die liturgische Einheit im Christentum gewahrt werden konnten. So erdachte man für die Aufzeichnung der Melodien zuerst die Neumen, d. h. „Winkzeichen“, eine Art graphischer Notation, die nicht Intervalle, sondern Vortragsanweisungen enthält, die dem Sänger oder dem Dirigenten als Gedächtnishilfe dienten. Ab dem 11. Jahrhundert legte man den Neumen erstmals Linien zugrunde, womit der Gesang nun auch diastematisch, d. h. intervallisch genau, aufgezeichnet werden konnte und Transpositionen denkbar wurden. Um 1200 entstand auch die sogenannte Quadratnotation mit den vier Linien im Terzabstand, wie sie heute noch in Gebrauch ist.¹⁶

Vom 14. Jahrhundert an kam es langsam zum Verfall der alten Melodien. Die Tonschöpfungen zeigten nicht mehr das Einfache und Natürliche, das den alten Gesängen eigen war. Besonders das Aufkommen der Mehrstimmigkeit verdrängte das Interesse am Choral. Viele Handschriften zeigen Nachlässigkeiten auf, und die eingetragenen Atemzeichen deuten

¹⁶ Übertragungen in moderne Notenschrift haben sich im Prinzip nicht durchsetzen können. Sie werden der Differenziertheit gregorianischer Weisen auch nicht gerecht. Das *Gotteslob*, aus dem darüber hinaus die meisten lateinischen Meßgesänge kurz vor Drucklegung herausgenommen wurden – man suche darin nur einmal nach den Nr. 380–400! – bestätigt dies nur.

auf eine größere Schwerfälligkeit im Vortrag. Die Fixierung des Gregorianischen Gesangs zum festen Repertoire ergab sich schließlich aus der Liturgiereform des Konzils von Trient im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts. Sie fand ihren Niederschlag in der *Editio Medicaea*, an deren Vorbereitung auch Komponisten wie Palestrina mitgewirkt haben. Doch sie enthielt – im Geiste des Humanismus – auch viele willkürliche Kürzungen und Änderungen. Man wollte gewisse „Barbarismen“ entfernen: für den Geschmack der Zeit allzu weitschweifige Melodien, melodische Wiederholungen und angebliche Fehler in den Modi. Mit diesen „Verschlimmbesserungen“ überlebte der Choral immerhin die nachfolgenden Epoche, in der er allerdings mehr eine verborgene Rolle spielte. In diesen Jahrhunderten geriet die Kirchenmusik, parallel zur allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung seit der Reformation, in gewisse Spannungen zwischen Kunst und Kult, zwischen emotionalem Ausdruck der Frömmigkeit und objektiver Form der Gottesverehrung. Von der Barockzeit an bis in die Romantik trat daher an die Stelle der Gregorianik (und der auf sie gründenden Vokalpolyphonie der Römischen Schule) zunächst eine höfisch-musikalische Prachtentfaltung ungekannten Ausmaßes und später das mehr subjektive Gefühlsbekenntnis komponierender Kirchenmusiker. Einen Höhepunkt dieser Entwicklung bildete z. B. die 1823 vollendete *Missa Solemnis* Ludwig van Beethovens, der seinem Werk im Autograph das Motto „Von Herzen – möge es wieder zu Herzen gehen“ voran-, und damit die der Liturgie dienende Funktion der Kirchenmusik zurückstellte. Die ersten Aufführungen der Messe fanden denn auch im Konzertsaal statt, bevor das Werk sechs Jahre später das erste Mal in einer Kirche erklang.¹⁷

2.3 Die Restauration des Chorals und die Gegenwart

Doch mit dem 19. Jahrhundert begann allmählich auch wieder die Sehnsucht nach Ursprünglichkeit und „Reinheit“ der Kirchenmusik. Richtungsweisend dafür waren mit E. T. A. Hoffmann (1814)¹⁸ und Anton

¹⁷ Um Beethoven Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sei folgender Gedanke des Komponisten nicht unterschlagen. 1818, kurz vor Beginn der Arbeit an der *Missa*, schreibt er stichpunktartig in sein Notizbuch: „Um wahre Kirchenmusik zu schreiben – alle Kirchenchoräle der Mönche durchgehen auch zu suchen, wie die Absätze in richtigsten Uebersetzungen nebst vollkommener Prosodie aller christkatholischen Psalmen und Gesänge überhaupt.“ Zit. nach Kurt von Fischer: „Missa solemnis D-Dur op. 123“, in: *Beethoven. Interpretationen seiner Werke*, hrsg. von Albrecht Riethmüller u. a., Bd. II, 2., durchgesehene Aufl., Darmstadt 1996, S. 235–248, hier S. 237.

¹⁸ „Alte und neue Kirchenmusik“, in: *Allgemeine Musikalische Zeitung* 16 (1814).

Friedrich Justus Thibaut (1825)¹⁹ interessanterweise Musikliebhaber, die dem Protestantismus anhängen. Ihnen gebührt das Verdienst, das Verständnis vom Wesen der Musik auf ihren liturgischen Ursprung zurückgeführt und damit dem Cäcilianismus entscheidende Anstöße gegeben zu haben. Hoffmann schreibt: „Ihrem innern, eigentümlichen Wesen nach, ist daher die Musik [...] religiöser Kultus, und ihr Ursprung einzig und allein in der Religion, in der Kirche, zu suchen und zu finden.“²⁰ Allerdings zielen seine Ausführungen weniger auf die Vertiefung katholischer Frömmigkeit als auf einen romantischen Musikbegriff, der in der Musik selbst schon einen sich genügenden religiösen Kultus erblickt und ihre strenge Bindung an das Schriftwort und die Liturgie eher außer Acht läßt. Ohne das liturgische Korrektiv steht die Kirchenmusik aber in der Gefahr, als religiöse Konzertsaalmusik im Stile Beethovens selbst zu einer Art „Liturgieersatz“ zu werden und die „innere Vergeistigung“ durch die Musik und ihre Wirkung auf das Gemüt überzubewerten. Dieser Gefahr entgegenzutreten, bemühte sich seit den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts die Bewegung des Cäcilianismus um den Musiker-Priester Franz Xaver Witt (1834–1888). Sie nahm sich vor allem der Pflege und Förderung des Gregorianischen Chorals und der klassischen Vokalpolyphonie an und trachtete, nicht ohne Erfolg, danach, in strikter Abkehr von zeitgenössischen musikalischen Strömungen die Entwicklung der modernen Kirchenmusik zu beeinflussen. Denn Subjektivismus, instrumentale Süßlichkeit und Liturgieferne prägten manche kirchenmusikalischen Erzeugnisse im 19. Jahrhundert offenbar so, daß selbst ein Richard Wagner, der alles andere als ein Cäcilianer war, forderte:

„Die menschliche Stimme, die unmittelbare Trägerin des heiligen Wortes, nicht aber der instrumentale Schmuck oder gar die triviale Geigerei in den meisten unserer jetzigen Kirchenstücke, muß den unmittelbaren Vorrang in der Kirche haben, und wenn die Kirchenmusik zu ihrer ursprünglichen Reinheit wieder ganz gelangen soll, muß die Vokalmusik sie wieder ganz allein vertreten.“²¹

Damit hebt der Komponist wesentliche Kriterien jeder wahren Kirchenmusik hervor: Vokalität, Textgebundenheit, Schlichtheit und „Reinheit“, d. h. auch Unverwechselbarkeit gegenüber profanen Musikgattungen. Der Historismus brachte so, neben der Besinnung auf die klassische Vokalpolyphonie der Palestrina-Schule, auch ein erneutes Interesse am

¹⁹ *Über Reinheit der Tonkunst*, Heidelberg 1825, revidiert 1826.

²⁰ Zit. nach E. T. A. Hoffmann: „Alte und neue Kirchenmusik“, in: Ders.: *Schriften zur Musik. Aufsätze und Rezensionen*, München 1963, S. 209–235, hier S. 212.

²¹ Zit. nach *Magister Choralis*, a. a. O. (Anm. 7), S. 17.

Gregorianischen Choral mit sich und führte, unter wichtigen Vorarbeiten der Abtei Solesmes, Anfang des 20. Jahrhunderts schließlich zur Herausgabe der neugeordneten Gesänge in der *Editio Vaticana* unter Papst Pius X. Er war es, der mit seinem Motu proprio *Inter pastorales officii*, dessen 100. Geburtstag wir am 22. November d. J. feiern, als gleichsam erste Amtshandlung die Gregorianik als ersten künstlerischen Ausfluß der Liturgie und als verpflichtendes Erbe wieder allgemein ins Bewußtsein rief und sich der Neuherausgabe von Choralbüchern in der alten, traditionellen Lesart annahm. In weiser Ausgewogenheit zwischen der Erforschung der ältesten Handschriften und einer lebendigen künstlerischen Neuerschließung ging es ihm dabei vor allem darum, dem betenden Menschen die dem Choral innewohnenden Gebetskräfte wieder zugänglich zu machen. Seitdem bemühten sich die Päpste wieder um die Etablierung des Gregorianischen Gesangs auch im Volk, um das Verständnis der heiligen Handlung zu vertiefen und, nicht zuletzt, „damit die Gläubigen am kirchlichen Gottesdienst wieder tätigeren Anteil nehmen können, wie es früher der Fall war“ (Pius X.).²²

Erst infolge des II. Vatikanischen Konzils und der sich schnell daran anschließenden liturgischen Experimente Mitte der 1960er Jahre nahm das Wiederaufblühen des Gregorianischen Chorals ein jähes Ende – und das, obwohl das II. Vaticanum in ihm den „der römischen Liturgie eigenen Gesang“ betrachtet und ihm noch ausdrücklich, „wenn im übrigen die gleichen Voraussetzungen gegeben sind“²³, den „ersten Platz“ eingeräumt

²² Zit. nach *Dokumente zur Kirchenmusik, unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*, hrsg. von Hans Bernhard Meyer SJ und Rudolf Pacik, Regensburg 1981, S. 27. Ähnlich äußerten sich auch die Päpste Pius XI. (Apostolische Konstitution *Divini cultus sanctitatem* von 1928) und Pius XII. (Enzyklika *Musicae sacrae disciplina* von 1955). Damit zeigt sich, daß das Ziel einer *actuosa participatio* der Gläubigen keineswegs eine Erfindung des II. Vaticanums ist. Nur galt den Pius-Päpsten die Beteiligung des Volkes am Gregorianischen Gesang als das vorrangig geeignete Mittel dazu, bildet er doch den ersten Ausfluß der Liturgie, zu der die Gläubigen wieder hingeführt werden sollten.

²³ Vgl. zu diesem nicht unproblematischen Nebensatz den Artikel des Verf.: „Warum Gregorianik? Ein Beitrag zur Kirchenmusik“, in: *Kirchliche Umschau* 4/2002, S. 26 f. Während für Pius X. die wahre Kirchenmusik deshalb so bedeutend ist, weil sie die Eigenschaften der Liturgie (Heiligkeit, Güte der Form, Allgemeinheit) besitzt, so weist die Qualität der künstlerischen Erzeugnisse der neuen Liturgie auf diese selbst zurück, was nolens volens auch A. Bugnini, der Schöpfer der neuen Messe, zugibt: „Die feindliche Haltung der Chorleiter und Komponisten von Format hat verhindert, daß die liturgische Reform auch in der Kirchenmusik einen Beitrag zur pastoralen Erneuerung und Mitarbeit fand. Vor diesem negativen Hintergrund kann man das nachfolgende Durcheinander erklären, und auch warum die Kompositionen wie die Pilze emporschossen, die nicht immer textlich und künstlerisch auf der Höhe waren, jedoch eine große Verbreitung fanden, weil sie der tatsächlichen Erneuerung der nachkonziliaren

wissen wollte (SC 116). Doch mit der Einführung der Landessprache, der Forderung nach einer stärkeren Einbeziehung der Gläubigen in die Liturgie und der auch daraus hervorgegangenen Förderung vieler anderer Musikstile im Kirchenraum waren die Voraussetzungen nicht mehr dieselben, unter denen der Gregorianische Choral hätte blühen können. Treffend faßt Johannes Overath die heutige Situation zusammen:

„Wer die liturgisch-musikalische Tradition der Kirche, ihren Thesaurus *Musicae Sacrae* und seinen spirituellen Gehalt kennt, weiß allzu gut, daß mit dem Gregorianischen Choral, dem Maß jeglicher Musik im Kult, der *Gebetscharakter* der liturgischen Musik immer zu den anthropozentrischen Auffassungen im Gegensatz stand und stehen mußte, weil *er* ein theozentrisches Erleben fordert. Das heutige modernistische Denken in der Theologie, das selbst an den Fundamenten unseres Glaubens rüttelt und in dessen Gefolge sich im Bereich der Liturgie ‚Entsakralisierung‘ und ‚Entmythologisierung‘ verheerend auswirken, ist nicht vereinbar mit dem geisterfüllten *Cantus Gregorianus*. Zwischen beiden Welten tut sich ein Abgrund auf. Hier liegt der *eigentliche Grund* dafür, daß der Gregorianische Choral in unseren Domen, Kathedralen, Kloster- und Pfarrkirchen weitgehend verstummt ist.“²⁴

Umgekehrt mußte mit dem Verschwinden des Chorals auch die traditionelle Gebethaltung der Kirche und das Verständnis dessen, was Liturgie überhaupt bedeutet, stark nachlassen. Statt dessen haben sich heute viele nicht selten primitive Texte, seichte Gesänge und allerhand Schlagermusik auch in der Kirche fest etabliert und zu einer auch kunst- und geistesgeschichtlichen Traditionsvergessenheit geführt, die ohne Vorbild in der Kirchen- und Kirchenmusikgeschichte ist. Hingegen erlebt der Gregorianische Gesang in Form auch verpopter CD-Aufnahmen seit einiger Zeit eine recht fragwürdige Renaissance.

Überblickt man die Geschichte des Chorals, so kann man davon ausgehen, daß der Bestand der Melodien um das Jahr 600 so gut wie vollständig war. Doch entstanden in der Blütezeit der Gregorianik zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert, in denen diese nun aufgezeichnet wurden, noch viele weitere Melodien. Der Begriff „Gregorianischer Choral“ meint also eher einen Stil als eine Epoche. Neuere Veröffentlichungen bezeichnen die Gregorianik daher zu Recht nicht nur als „mittelalterliche Gesangsüber-

Liturgie besser entsprachen.“ Annibale Bugnini: *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*, deutsche Ausgabe, hrsg. von Peter Wagner unter Mitarbeit von François Raas, Freiburg usw. 1988, S. 43. (Hervorh. J. L.)

²⁴ Johannes Overath: „Die theologische und pastorale Bedeutung des *Cantus Gregorianus*“, in: *Musicae Sacrae Ministerium*, 18. Jg., H. 2, 1981, S. 14–29, hier S. 18.

lieferung des römischen Ritus“, sondern auch als das „in den liturgischen Büchern zusammengestellte, auf diese Überlieferung zurückgreifende und durch Nach- und Neukompositionen ergänzte Gesangsrepertoire der römischen Liturgie“²⁵. Sie bildet also kein geschlossenes Repertoire einer bestimmten Stilepoche, sondern *die Aufführungs- und Kompositionsweise einer seit der Antike überkommenen Gesangstradition*, oder, wie Albert Gerhards lapidar sagt: „Der Gregorianische Gesang ist wesentlich Verlautung des Bibeltextes in seiner liturgischen Anwendung.“²⁶ Noch spätere Nach- und Neukompositionen bis in neueste Zeit sind in weitestem Sinne daher als „Gregorianik“ zu bezeichnen – sofern sie die lateinische Sprache gebrauchen, denn der Choral ist der Gesang des *römischen* Ritus. Heute zählen wir ca. 30.000 überlieferte Choralhandschriften. Ihre Komponisten bleiben hinter ihrem Werk anonym verborgen und sind uns, mit wenigen Ausnahmen, fast immer unbekannt.

3 Vom Verstehen der Gregorianik

3.1 Liturgie und Choral

Schon aus diesem Galopp durch die Geschichte der Gregorianik geht hervor, wie eng sie mit der römischen Liturgie verknüpft ist. Zum Verständnis dieser Liturgie muß man dabei immer von der größten liturgischen Hochform, der feierlichen Messe mit der Assistenz von Leviten, als „Missa normativa“ ausgehen.²⁷ Abgesehen vom Pontifikalamt, das

²⁵ Helmut Hucke und Hartmut Möller: Art. „Gregorianischer Gesang“, in: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl., hrsg. von Ludwig Finscher, Sachteil, Bd. 3, Kassel usw. 1995, Sp. 1609.

²⁶ Albert Gerhards: „Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf den Gregorianischen Choral“, in: *Kirchenmusikalisches Jahrbuch* 85 (2001), S. 17–30, hier S. 22. Ohne die liturgische Entwicklung nach der Liturgiereform von 1969 und den Rückzug der Gregorianik grundsätzlich in Frage zu stellen, hebt der Autor dennoch „die zentrale Bedeutung des Gregorianischen Gesangs und seine Relevanz für das Verständnis der abendländischen Liturgie insgesamt“ hervor.

²⁷ A. Bugnini ging dagegen von der einfachen gesungenen Messe, also einer mehr oder weniger typischen Pfarrmesse (Priester mit Lektor, Ministranten, schola cantorum oder Kantor und Volk) als „Missa normativa“ aus. „Alle anderen Formen: Pontifikalamt, feierliches Amt, mit Diakon, mit Lektor sollen nur eine Erweiterung oder eine Einschränkung dieser Grundform sein“ (Bugnini: *Die Liturgiereform*, a. a. O. [Anm. 23], S. 364.). Dieses Abgehen von der liturgischen Hochform als überkommene und maßgebende Gestalt der Messe bildet gewissermaßen die Ursünde der Liturgiereform, die sich hier als reiner pastoraler Pragmatismus entlarvt. Sie mußte weitreichende Folgen für die Streichung z. B. vieler angeblicher „Doppelungen“ haben und ist mit dafür verantwortlich zu machen, daß das Verständnis der überlieferten Formen, wenn es vorher schon schwand,

jedoch besondere Riten in sich birgt, bringt keine andere Form der Messe den Auftrag, die Schönheit und die Verfaßtheit der Kirche so sehr zum Ausdruck. Die anderen Meßformen (gesungene und gesprochene Messe) sind Reduktionen dieser Hochform, weisen in den Texten und Zeremonien jedoch immer auf ihren eigentlichen Ursprung hin. Beispielsweise läßt sich ein nur leise gebeteter *Communio*-Vers in einer *Missa lecta* ohne seine ursprüngliche liturgische Stellung als Prozessionsgesang gar nicht verstehen; denn warum sonst sollte der Priester, wie es in der *Missa lecta* üblich ist, *nach* der Kommunion noch einen Vers *zur* Kommunion beten?²⁸ Wenn er es dennoch tut, dann deshalb, weil sich in jeder noch so privaten „Winkelmesse“ immer die *ganze* (und das heißt im vollständigen Sinne eben auch: gesungene) Liturgie im Namen Christi und der Kirche vor dem Angesicht Gottes und im Beisein seiner Engel und Heiligen als ein Akt des öffentlichen Kultes vollzieht.

So ist das Wesen des Gregorianischen Chorals nicht zu verstehen, wenn man den Aufbau und das Wesen der katholischen Liturgie nicht versteht. Beide sind so eng miteinander verbunden, so untrennbar, daß es keine Gregorianik ohne Liturgie, ja im ganz strengen Sinne auch keine feierliche Liturgie ohne Gregorianik geben kann.²⁹ Zunächst bedeutet das, daß es keine Weise der Gregorianik gibt, die nicht auf die Liturgie hin komponiert ist. Zum anderen heißt das, daß die katholische Liturgie aus Elementen besteht, von denen eine große Zahl grundsätzlich zum gesanglichen Vortrag bestimmt ist (s. Übersicht). Schon das Wort *cantus* („Gesang“) bezeichnete ursprünglich die ganze liturgische Ordnung, nicht bloß die gesungenen Teile. Das Singen spielte in der Liturgie allerdings eine so große Rolle, daß ihre Ordnung insgesamt *cantus* genannt wurde. Denn wenn im feierlichen Amt laut gebetet wurde, wurde immer

nummehr gänzlich verloren gegangen ist. Darin offenbart sich zugleich eine grundlegend falsche Auffassung von katholischer Liturgie, die zwar erneuert, aber niemals neu gemacht werden kann. Auf das Neue an der neuen Messe weist Bugnini übrigens selbst hin: „Grundsätzlich genehmigte das ‚Consilium‘ den Generalplan der Arbeiten am Ordo Missae. So wurde am 17. April 1964 der Weg freigegeben für ein kraftvolles Verfahren, das nach fünf Jahren die ‚neue‘ Messe hervorbrachte.“ (Ebd., S. 365)

²⁸ An dieser Stelle hätte in den 1960er Jahren, ohne den römischen Ritus anzutasten, in Bezug auf die Musik eine sinnvolle und behutsame Liturgiereform ansetzen können. In Hinblick auf die außerordentliche Bedeutung der *Musica sacra*, auf die die Kirche seit Pius X. zu Recht immer wieder hingewiesen hat, wäre es z. B. denkbar, daß in gesungenen Messen nach tridentinischem Ritus der Priester am Altar nicht, wie oft üblich, die Teile des Ordinarius parallel zum Gesang der Schola und des Volkes halblaut betet (und sich dann hinsetzt!), sondern sich auch am liturgischen Gesang „offiziell“ beteiligt. Würde damit nicht die Eigenschaft der Kirchenmusik als „wesentlicher Bestandteil der heiligen Liturgie“ (Pius X.) deutlicher zum Ausdruck kommen?

²⁹ Vgl. Holger Peter Sandhofe: „Was ist Gregorianik?“, in: *UVK* 29 (1999), S. 291–301.

gesungen. Der Benediktinerabt Dom Hervé Courau schreibt: „Ein für das öffentliche Beten bestimmter Text, der nur zur Rezitation gedient hätte, wäre als Verirrung erschienen. Die Musik ist dem gebeteten Wort consubstantiell.“³⁰

*Übersicht über die gesungenen Teile der römisch-katholischen Meßfeier (1962)*³¹

Aufbau	Chor	Priester (bzw. Diakon o. Subdiakon)
	Proprium (je nach Sonn- und Feiertag wechselnde Gesänge)	Ordinarium (immer gleichbleibende Teile der Messe)
		Lectiones (Lesungen)
		Orationes (Gebete)
1. Vorbereitungsgebet		Stufengebet (still)
2. Gebetsgottesdienst	<i>Introitus</i> (Einzugslied)	
	<i>Kyrie</i> <i>Gloria</i>	
		<i>Oratio</i> (Tagesgebet)
3. Lehrgottesdienst	<i>Graduale</i> <i>Alleluia</i> (bzw. in der Fastenzeit: <i>Tractus</i>)	<i>Epistel</i>
		<i>Evangelium</i>
		<i>Credo</i>
4. Opfervorbereitung	<i>Offertorium</i> (Opferungslied)	
5. Opferhandlung		<i>Praefatio</i>
	<i>Sanctus</i> und <i>Benedictus</i>	
6. Opfermahl	<i>Communio</i> (Kommunionlied)	<i>Pater noster</i>
		<i>Postcommunio</i> (Schlußgebet)
7. Entlassung		<i>(Ite missa est)</i>

³⁰ Courau, *Die keusche Trunkenheit*, a. a. O. (Anm. 12), S. 7.

³¹ Hinzukommen natürlich noch die zahlreichen Akklamationen (nach dem *Gloria*, vor dem *Offertorium*, vor der *Praefatio*, am Ende des Kanons, nach dem *Pater noster*, zum Friedensgruß, vor der *Postcommunio*, vor dem Schlußsegen und zum Schlußevangelium).

Einige Beispiele aus der überlieferten römischen Meßfeier mögen das belegen: Abgesehen von den Schriftlesungen und den Gebeten, die der Priester singt, sang der Chor zum Beispiel auch während des Einzugs des Zelebranten, des *Introitus*, zunächst einen Wechselgesang (Antiphon) und psalmodierte dann so lange, bis er am Altar angelangt war; dann sang man das *Gloria Patri*, die kleine Doxologie, und wiederholte den Wechselgesang. Ähnlich war es bei dem *Offertorium*, dem Gesang zur Bereitung der Gaben, und der *Communio*, der Kommunionausteilung, von denen heute i. d. R. nur die Antiphonen (bzw. Responsorien) übrig geblieben sind. Alle diese Gesänge begleiteten demnach ursprünglich Prozessionen, die während der Liturgie vorgenommen wurden.³² *Graduale*, *Alleluia* und *Tractus*, also den je nach Kirchenjahreszeit einzufügenden Gesangsstücken zwischen der Lesung und dem Evangelium, kommt dagegen in den Gesängen der Messe eher ein eigenständiger liturgischer Stellenwert als Wortverkündigung zu. Ihr Vertonungsstil verleiht diesen Gesängen einen betont lyrischen Charakter. So bilden sie eher eine Meditation über das Gehörte – und keine „Begleitmusik“ wie die Prozessionsgesänge. Auch die Bezeichnung *Graduale* geht auf die Liturgie zurück; denn es bezeichnet die Stufen, lat. *gradus*, auf die der Kantor stand, während er leicht erhöht und damit besser sicht- und hörbar die biblischen Texte sang. Alle Namen und Gebräuche der Gesangsteile lassen sich so ursprünglich auf ihre Funktion innerhalb der Liturgie zurückführen. Es gibt also durchaus keine Gregorianik ohne Liturgie. Daß es im eigentlichen Sinne auch keine Liturgie ohne Gregorianik gibt, wird, abgesehen von der Messe, besonders im Offizium, dem Stundengebet der Mönche, deutlich. Denn ein gemeinschaftlich *gesprochenes* Stundengebet hat es zu keinem Zeitpunkt innerhalb der Kirchengeschichte gegeben.³³

Der Choral ist, wie seine Geschichte zeigt, nicht eine nach dem momentanen Bedürfnis auszuwählende Musik *beim* oder *zum* Gottesdienst, sondern die Musik *des* katholischen Gottesdienstes; „sie ist gleichsam das andere Gesicht der Liturgie, ist ein Teil von ihr, ja ist sogar selber Liturgie“³⁴. Daher bezeichnet Papst Pius X., der große Erneuerer der katholischen Kirchenmusik, in seinem *Motu proprio* von 1903 die *Musica sacra* (und damit vor allem die Gregorianik) als einen „wesentlichen Bestandteil der feierlichen Liturgie“. Denn sie nehme „an dem

³² Auf die Bedeutung der Prozessionen in der Liturgie hat jüngst Martin Mosebach in seinem Buch *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien 2002, S. 129 ff., hingewiesen.

³³ Sandhofe: *Gregorianik*, a. a. O. (Anm. 29), S. 296.

³⁴ Ebd., S. 291.

allgemeinen Zweck derselben teil, der da ist die Ehre Gottes und die Heiligung und Erbauung der Gläubigen. Sie dient dazu, die Zierde und den Glanz der heiligen Riten zu erhöhen. Ihre besondere Aufgabe besteht darin, mit geeigneten Melodien den liturgischen Text, der ans Ohr der Gläubigen dringt, auszuschnücken.“ (Art. 1)³⁵ Und das II. Vatikanische Konzil definiert 1963 im Anschluß an Pius X. die Kirchenmusik zu- recht als einen „notwendigen und integrierenden Bestandteil der Liturgie“ (SC 112).

Wir haben also gesehen, daß der Gregorianische Choral nur im Zusammen- hang mit der Liturgie verständlich ist. Aus ihr ist er gewachsen, für sie ist er komponiert. Eine Herauslösung aus diesem Zusammenhang mit der Liturgie macht den Choral zwar nicht weniger schön, vernachlässigt aber seine klare Funktion, seinen Ort und damit nicht zuletzt seinen Sinnzusammenhang. Herausgehoben aus der Liturgie muß das Verständnis des Gregorianischen Chorals defizitär bleiben.

3.2 *Musik und Sprache*

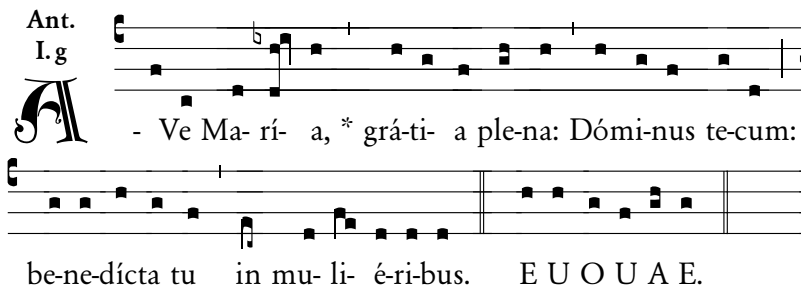
Die Liturgie verlangt zu verschiedenen Ereignissen, Festzeiten oder Orten verschiedene Textarten. An erster Stelle stehen dabei die Psalmen, die den größten Teil der Gesangstexte bilden, dann die Evangelien und die anderen Texte der Heiligen Schrift, aber auch Dichtungen (Hymnen) und sonstige Gebete. Für den Komponisten Gregorianischer Weisen bedeutet das, daß er zunächst bedenken muß, welchen Text die Liturgie vorgibt. Sie entscheidet über Form und Struktur, Ausschmückung und Inhalt eines Gesanges. Als zu bedenkende Vorstufen zur schrittweisen *compositio*, also der „stufenweisen Verbindung von Wort und Ton“, bezeichnet Urbanus Bomm daher „die Einordnung in das Gesamtwerk (Messe oder Offizium), die Zuweisung an eine bestimmte Form (Antiphon, Responsorium usw.), sodann die Einstufung nach Umfang und Gliederung des Textes, nach dem Grade seiner Bedeutsamkeit und nach dem Grundcharakter seines Inhalts (Gebet oder Bericht, Psalm- oder Evangelientext usw.) und gegebenenfalls auch nach dem Maß der tragenden Affekte.“ Erst danach, als nächste Stufe der *compositio*, werden die Satzglieder hinsichtlich ihrer Gruppierung, Beziehung und ihres Inhaltes durchleuchtet, mit Blick auf ihre innere Ordnung, ihre Proportionen, ihre Entsprechungen und Kontraste gegliedert und schließlich musikalisch ausformu-

³⁵ *Dokumente zur Kirchenmusik*, a. a. O. (Anm. 22), S. 25 f.

liert, indem jedes einzelne Wort entsprechend dem Sinngehalt ausgestaltet wird.³⁶

Grundsätzlich gilt daher im Gregorianischen Choral, daß der Ton aus dem Wort hervorgeht. Eine sprachliche Sinneinheit stellt auch eine musikalische Sinneinheit dar. Dabei ist sowohl die Bedeutung als auch die Sprachmelodie eines Wortes wesentlich für die Bildung einer melodischen Phrase. Der melodische Akzent ist dabei immer schon mit einkomponiert.³⁷ Am Beispiel der kurzen II. Antiphon *Ave Maria* aus den Laudes zum Fest Mariä Himmelfahrt (CAO 1539) soll das Gesagte veranschaulicht werden.

Ant.
I. g



- Ve Ma- ri- a, * grá-ti- a ple-na: Dómi-nus te-cum:
be-ne-dícta tu in mu- li- é-ri-bus. E U O U A E.

Deutlich wird in diesem Kleinod Gregorianischer Komposition, wie klar die Melodieführung einerseits den Wortakzent hervorhebt und andererseits den Sinn verdeutlicht.³⁸ So hebt in diesem Beispiel die Melodie auf den betonten Silben immer leicht an oder fällt nach ihnen leicht ab. Daraus ergibt sich von selbst eine Betonung der richtigen Silben, ohne daß der Sänger mit der Stimme noch zusätzlich nachhelfen müßte. Gleich zu Beginn wird auf dem Namen *Maria* mit dem sich aufschwingenden Scandicus der höchste Ton erreicht. Sie bildet ja den Festinhalt, ist der Sinn, das gedankliche Zentrum dieses Gesanges. Von daher wird auch der Ambitus (Tonumfang) nach dem Gruß *Ave* und der Nennung ihres Na-

³⁶ Urbanus Bomm: „Zur Geistigkeit des Gregorianischen Chorals“, in: *Beiträge über die geistigen und künstlerischen Grundlagen der europäischen Musikkultur* (= *Musices Aptatio*, Liber Annuarius 1984/85, Bd. I), ed. Johannes Overath, S. 264–280, hier S. 267.

³⁷ Sandhofe: *Gregorianik*, a. a. O. (Anm. 29), S. 293.

³⁸ Auf die Problematik musikwissenschaftlicher Analysen Gregorianischer Gesänge, die oftmals mehr auf unmittelbarer Plausibilität als auf historisch verbürgten Kategorien und Kriterien beruht, hat jüngst Emmanuela Kohlhaas hingewiesen: „Methodische Zugänge zur Analyse Gregorianischer Gesänge. Möglichkeiten und Grenzen“, in: *Kirchenmusikalisches Jahrbuch* 85 (2001), S. 55–74.

mens nach oben oder unten hin nicht mehr übertroffen oder unterschritten – alles folgende scheint sich gleichsam aus diesem feierlich angerufenen Namen zu ergeben. Gegenüber der im folgenden weitgehend syllabisch gehaltenen Antiphon wird durch den Scandicus als einziges dreitöniges Melisma der Name der Gottesgebälerin zudem besonders hervorgehoben. Diese Wirkung wird durch den Gebrauch der Quinte als in der Gregorianik größtmöglichen und in dieser Antiphon auch nur einmal auftretenden Intervallsprung noch unterstrichen. Das Grundprinzip aller Gregorianischen Weisen – wie aller Musik – ist die Bildung von Spannung und Entspannung; hier zeigt es sich in einer schnell sich aufbauenden und nur langsam wieder abfallenden melodischen Spannungskurve. Nachdem also mit der Nennung des Namens *Maria* der höchste Ton der Melodie schnell erreicht ist und sie sich in ihrem ganzen Umfang geöffnet hat, sinkt die Stimme bei *gratia* syllabisch ab, um mit *plena* durch das kleine, wieder aufwärts steigende Pes-Melisma, das zudem leicht gedehnt wird, wieder aufzusteigen. Damit wird die „Fülle“ der Gnade, die Maria verliehen bekommen hat, verdeutlicht. Die drei Töne auf den Silben von *gratia* und *Dominus* lassen den gleichen abfallenden melodischen Gang erkennen – die „Gnade“ ist gleichsam mit dem „Herrn“ identisch, von dem sie ja ausgeht. Das *tecum* wird in die sinkende Bewegung des *Dominus* mit hineingenommen. Es schließt auf diese Weise, von *Dominus* aus gesehen, in analoger Intervallspannung zu *Maria*, nun aber melodisch fallend und die Quinte zur Hälfte ausfüllend, den Grundgedanken chiastisch ab. Es entsteht eine kleine Zäsur, da hier das erste Mal der Finalton der dorischen Antiphon erreicht und daher ein kurzes Innehalten bewirkt wird. Die über die Worte *benedicta tu in mulieribus* nun langsam auspendelnde Melodie scheint nur noch eine Konsequenz aus dem vorher Gesagten (Gesungenen) zu sein, hat es doch inhaltlich wie musikalisch den ersten Teil zur Voraussetzung. Vergleichen wir noch Anfang und Ende der kurzen Antiphon: Indem die Weisen über *Ave Maria* und *in mulieribus* eine ähnliche melodische Drehbewegung aufzeigen, sie durch den Quintsprung im ersten Falle aber intervallisch weiter ausgreift, fällt zuletzt noch die sicht- und hörbare Heraushebung des Namens der „einen“ Maria über die „vielen“ Frauen auf; auch dies ein inhaltlich-musikalischer Sinnbezug.

Wir sehen also schon in diesem kleinen Beispiel einer Gregorianischen Komposition eine außergewöhnliche Deckung von Inhalt und Form. Die Melodie erhält, unabhängig von ihrer an sich schon schlichten Schönheit, somit überhaupt erst im Zusammenhang mit dem Text ihren Sinn, und der Text wird durch die Melodie in seiner Tiefe ausgedeutet. Meinte noch die

Generation der Romantiker, indem sie im 19. Jahrhundert der Auffassung von der instrumentalen, „absoluten“ Musik als metaphysischem Ereignis den Weg ebnete: „Musik fängt da an, wo Sprache aufhört“ (E. T. A. Hoffmann), so trifft dies auf den Gregorianischen Choral gerade nicht zu. Erst im Zusammenklang zwischen Wort und Ton wird der Choral zu dem, was er ist: klingende Offenbarung.

Zusammenfassend läßt sich zu diesem Punkt sagen: Der Gregorianische Choral muß zwingend im Zusammenhang mit dem Wort betrachtet werden. Daraus folgt nun die Frage nach dem, was das Wesen der Gregorianik als sakrale Musik eigentlich ausmacht.

3.3 *Der Choral als sakrale Musik*

Zunächst: Was bedeutet „sakral“? Sakral heißt „heilig“. Als solches ist das Sakrale vom Profanen verschieden, das das Alltägliche, Weltliche im Unterschied zum Heiligen bezeichnet. Das *fanum* ist im Lateinischen der „geheiligte Ort“. „Profan“ bezeichnet demnach den Ort, der außerhalb des heiligen Bezirks, „pro-fanum“, also „vor“ dem „Heiligtum“, liegt. Dieses Wort allein zeigt, daß es, wie uns auch die Erfahrung lehrt, überhaupt etwas „Heiliges“ gibt, was vom Alltäglichen geschieden und dem Zugriff der „Welt“ enthoben ist.³⁹ Dabei darf man nicht dem Glauben verfallen, daß das räumlich *vor* dem Heiligtum Liegende deswegen schon an sich schlecht, weniger gut oder gar widergöttlich wäre. Doch liegt, wie Josef Pieper sagt, dem Sakralen die Vorstellung zugrunde, daß es „im Gesamtbestand der dem Menschen erfahrbaren, raumzeitlich bestimmten Welt einzelne ausgezeichnete und hervorgehobene Orts und Zeitspannen“ gibt, die „aus dem Kontinuum des alltäglich Gleichgültigen“ hervorragen, gleichsam „aus der Reihe“ fallen und sich gegenüber dem Gewöhnlichen deutlich abgrenzen.⁴⁰ Dieser Gedanke ist uralt und findet sich in so gut wie allen Religionen, in den Tempeln der Römer ebenso wie bei den Juden.⁴¹

³⁹ Eine gleiche Unterscheidungen beinhaltet das gr. Begriffspaar *hágios* („heilig“) und *ko-inós* („durchschnittlich, gemeinsam, gewöhnlich“). *Témenos* („das Herausgeschnittene“) bezeichnet das den Göttern gehörende Stück Bodenfläche, auf dem der Tempel oder der Altar steht; *sancire* heißt „umgrenzen“, *sanctio* war die Abgrenzung heiliger Orte und deren Schutz vor Verletzung und profaner Berührung bei den Römern. Vgl. das nicht nur in dieser Hinsicht aufschlußreiche Büchlein von Josef Pieper: *Was heißt „sakral“? Klärungsversuche*, Stuttgart 1988, S. 10.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Im Salomonischen Tempel in Jerusalem verhüllte ein Vorhang das Heiligtum und

Der christliche – oder hier müssen wir besser sagen: der katholische Kult versteht sich als Sakrament, d. h. daß in ihm mit der dauernden Gegenwärtigsetzung Gottes unter den Gestalten von Brot und Wein „das schlechthin Exzeptionelle, das im absoluten Sinn Unalltägliche“ geschieht, um noch einmal Josef Pieper⁴² zu zitieren. Denn in Christi Menschwerdung, seinem Opfertod und seiner Auferstehung, die in der Messe gefeiert werden, wird das gegenwärtig, was das universelle Band zwischen Schöpfer und Geschöpf begründet. So ist wahre christliche Liturgie nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Wirklichkeit gerichtet. Denn insofern die Liturgie diese Tatsache deutlich macht, daß nämlich die Welt nicht nur aus der wahrnehmbaren Umwelt besteht, sondern Himmel und Erde umfaßt, und dies sich im sakramentalen Geschehen in einzigartiger Weise verdichtet, wird diese Wirklichkeit schlechthin in einem außergewöhnlichen Akt zusammengefaßt.⁴³ Nur von daher, vom Sakrament her gesehen, ist es also verständlich, daß eine katholische Kirche, die nichts anderem als diesem Dienst geweiht ist, per se ein sakraler Ort und damit in Bauweise, Ausstattung und geforderter Verhaltensweise von der Welt verschieden ist. Da aber z. B. eine Kathedrale den Kosmos in seiner Gesamtheit repräsentieren will, gibt es mit dem Altar- oder Chorraum auch in den Kirchen selbst wiederum einen sakralen Ort, der vom Kirchenschiff abgetrennt ist; denn in ihm vollzieht sich ja die heilige Handlung, oder, wie das Wort „Liturgie“ selbst sagt, das „Werk Gottes“. Sehr deutlich wird dies in den Kirchen des byzantinischen Ritus, in denen der Chorraum mit Ikonostasen verdeckt wird und das Handeln des Priesters im zentralen Moment der Wandlung dem neugierigen Zugriff der Augen entzogen ist. Gleichermäßen gibt es auch in der römischen Liturgie wieder eine Unterscheidung ihrer einzelnen Teile nach dem Grad ihrer Sakralität: So legt sich die Kanonstille wie ein Mantel des Schweigens um das unfaßbar heilige Mysterium.

Wie der Begriff „Chor“, so weist auch der Name „Choral“ schon auf eine gewisse Sakralität hin: Der Begriff stammt vom griechischen *choros* her und bezeichnete ursprünglich den abgegrenzten, sakralen Ort für eine Gruppe von kultischen Sängern oder auch Tänzern; das

verdeckte so die Sicht auf das göttliche Geheimnis dahinter – übrigens derselbe Vorhang, von dem es heißt, daß er nach dem Tode Jesu „von oben bis unten in zwei Stücke zerriß“ (Mt 27, 51). In dem Zerreißen des Vorhangs sehen manche Interpreten fälschlicherweise eine Aufgabe der Sakralität des Kultes, ohne zu bedenken, daß der sakrale Kult der Juden auf den christlichen Kult über- bzw. in ihm aufging.

⁴² Pieper, *Was heißt sakral?*, a. a. O. (Anm. 39), S. 24.

⁴³ Vgl. den Beitrag des Verf.: „Liturgie und Wirklichkeit. Über die rechte Feier des Gottesdienstes“, in: *Kirchliche Umschau* 6/2003, S. 27.

Wort „Choreographie“ erinnert noch an die ursprüngliche Bedeutung im Griechischen. Aus *choros* wurde in den christlichen Kathedralen schließlich der „Chor“, „Hochchor“ oder „Chorraum“, der Bereich also, den zu betreten den Sängern bzw. den Geistlichen vorbehalten war, um die Liturgie zu feiern und den Choral zu singen.

So ist auch die liturgische Musik, die ursprünglich nur aus diesem heiligen Ort heraus erklang, wahrhaft sakral, heilig. Denn sie ist wie keine andere Kunst, als das gesungene Wort der Liturgie, direkter Ausfluß der heiligen Handlung. Dieses Wort, das sich vernehmbar bloß im Gesang kundtut, ist aber zugleich – ähnlich dem Evangelienbuch, dem in der Liturgie deshalb besondere Ehre erwiesen wird⁴⁴ – Symbol und Erscheinung des göttlichen Logos, dessen Mysterium der Inkarnation sich fortsetzt und in uns durch die Musik Gestalt gewinnt.⁴⁵ So muß nicht nur unsere Stimme mit unserem Verstand im Einklang stehen; wir müssen nicht nur auch meinen, was wir singen. Vielmehr soll, wie der hl. Benedikt betont, durch die Stimme der Kirche, in die wir singend einfallen oder der wir uns hörend hingeben, eine Rückwirkung auf unsere innere Einstellung erfolgen. Dies erfordert natürlich Demut. Daher beginnt Benedikt seine Regel, die sich in weiten Teilen dem Gesang widmet, mit den Worten: „Neige das Ohr deines Herzens“ (*Inclina aurem cordis tui*); tu auf dein Ohr und laß Christus Einzug halten! So gewinnt Christus Gestalt in uns durch die Musik, wir erkennen Ihn durch unsere innere Aufnahmefähigkeit des Gemütes, und nicht mehr wir singen, sondern Christus singt in uns. Daher kann der hl. Ambrosius sagen: *Christus cantat in ecclesia*.⁴⁶

Durch die unmittelbare Teilnahme am „allgemeinen Zweck“ der Liturgie ist die Kirchenmusik, wie Pius X. betont, gegenüber den anderen Künsten daher zu noch größerer Würde erhoben. Dies gilt in gewisser Weise auch für die Sänger des Chorals. Daher bekräftigt der hl. Papst sogar: „Die Sänger bekleiden in der Kirche ein liturgisches Amt im eigentlichen Sinne.“ So ist die Kirchenmusik, und im besonderen die Gregorianik, nach Auffassung Pius' XII. nichts weniger als eine „Mitverwalterin der heiligen Liturgie“⁴⁷. Ist dies für den katholischen Bereich zwar erst im 20. Jahrhundert ausdrücklich so formuliert – und, betrachtet man die heutige liturgische Realität, auch gleich wieder vergessen – worden, so hielt man es doch von Anfang an für nötig, den liturgischen Gesang

⁴⁴ Peter Metz: *Das goldene Evangelienbuch von Echternach im Germanischen National-Museum zu Nürnberg*, München 1956, bes. S. 14–32.

⁴⁵ Vgl. Overath: *Bedeutung des Cantus Gregorianus*, a. a. O. (Anm. 24), S. 23.

⁴⁶ Vgl. Gabriel M. Steinschulte: „Der Gregorianische Choral – gesungene Stille“, in: *Musices Aptatio* 1984/1985 (I), a. a. O. (Anm. 36), S. 334–337.

⁴⁷ Pius XII.: Enzyklika *Musicae sacrae disciplina* (1955).

vom Einfluß weltlicher Musik, vor allem der des Theaters, rein zu erhalten. Die Liste der Päpste und Bischöfe, die sich dafür einsetzten, ist lang. Sie reicht von Pius XII. durch alle christlichen Jahrhunderte zurück bis hin zu Clemens von Alexandria, der schon Ende des 2. Jahrhunderts vor den Gefahren der „mächtigen Wirkung erregender oder erschlaffender Modi [...], die durch die Windungen ihrer Melodien zur Verweichlichung und Ziellosigkeit führen“, warnt: „In Acht und Bann gehört sie, diese gekünstelte Musik, die die Seelen krank macht und sie in weichliche, unreine und sinnliche Gefühle hineinzieht, ja, sie zu bacchantischer Raserei und Verrücktheit hinleitet.“⁴⁸ Wir sehen hier, was für eine gewaltige Wirkung der Musik zugesprochen wird – eine Wirkung, die ja auch uns angesichts der Auswüchse der sog. „Loveparade“ nicht unbekannt ist. Gegenüber diesem Bild, das Clemens von Alexandria von der heidnischen Musik seiner Zeit zeichnet, besitzt der Gregorianische Choral tatsächlich etwas, was ihn einerseits von der kultischen Musik des antiken Theaters, aber auch von der Rock- und Pop- sowie jeder Unterhaltungsmusik unserer Zeit weit abhebt. Wenn die Gregorianik eines nicht kennt, dann ekstatische Gefühlsausbrüche, exzessive Lautstärke und mitreißende Rhythmen. Dennoch ist sie voller Leben, befindet sich in einer beständig pulsierenden Bewegung, bleibt dabei aber doch immer in einer Beherrschtheit und Ausgewogenheit, die ihresgleichen sucht.⁴⁹ –

Richard Wagner sieht in dem oben erwähnten Zitat in sakraler Musik offenbar bloß – aber zu Recht – das Gegenteil von „instrumentalem Schmuck“ oder „trivialer Geigerei“. Er fordert die Besinnung auf die menschliche Stimme und spricht von der „ursprünglichen Reinheit“ der Musik. Er fordert also ausschließlich Gesang, keine Instrumente; eine Musik, die höchsten künstlerischen Ansprüchen genügt; und er möchte alles Weltliche und Triviale von der Sakralmusik ferngehalten wissen. All dies trifft auf den Gregorianischen Gesang durchaus zu. Es greift aber insofern als Definition des Sakralen in Bezug auf die Gregorianik als Vorbild aller Kirchenmusik zu kurz, als daß wir drei Dinge gesehen haben: Sie ist sakral, weil sie in engstem Zusammenhang mit der Liturgie, der heiligen Handlung, steht, sie ihre Texte kongenial in Töne faßt und sie auf dieser Grundlage zwischen dem Sänger (oder Hörer) und dem

⁴⁸ Zit. nach Robertson: *Liturgische Einstimmigkeit*, a. a. O. (Anm. 4), S. 180.

⁴⁹ Vgl. Agustoni: *Gregorianischer Choral*, a. a. O. (Anm. 14), S. 211. Der Autor bemüht sich allerdings, entgegen den Vorgaben des II. Vaticanums, den Stellenwert der Gregorianik in der Liturgie eher herunterzuspielen und scheint ihre Verwendung im Gottesdienst v. a. von der Qualität der Aufführung und „einer vertieften Kenntnis“ im Sinne der semiologischen Forschung abhängig zu machen.

Gebet der Kirche eine heiligende Einheit schafft. Daher ist sie von der weltlichen Musik nicht nur der Gegenwart, sondern der aller Zeiten grundsätzlich verschieden. Gerade letzteres zeigt sich rein äußerlich u. a. auch in seiner spezifischen und bis heute beibehaltenen Notationsweise, die ausschließlich für den Gregorianischen Choral verwendet wird.

3.4 Die Gregorianik als universelle Sprache

Gregorianik ist in erster Linie Gebet. Das Gebet, auch das gesungene, ist als Mitteilung des Menschen an Gott eine Sprache, es ist die vorrangige Kommunikationsform zwischen Geschöpf und Schöpfer. Es kann begrifflich, also *verstandesmäßig* sein, oder aber auch als Gebet des Herzens sich nur *im Geiste* Gott mitteilen. Diese letzte Form des Gebetes eignet sich nicht unmittelbar für die Liturgie, da deren Handlung ja das *öffentliche* Gebet der Kirche darstellt und insofern gewissen Regeln unterliegt. Das Gebet des Herzens ist aber doch eine Wirkung des liturgischen Gebetes; denn dieses fordert, und das ist der eigentliche, tiefere Sinn des Wortes *actuosa participatio*, „als geistig-liturgische Grundhaltung weder den aktiven noch den passiven, sondern den rezeptiven Menschen, der fähig ist zu vernehmen, sich hörend zu öffnen, zu empfangen – nämlich mit dem sogenannten Herzen. Dem Verstand bleibt dann nur der Auftrag, mit der aus dem Herzen kommenden Stimme zu konkordieren: „Mens concordet voci.“⁵⁰. – Wie wichtig es aber ist, das, was man singt und betet, richtig zu erfassen, macht der hl. Paulus deutlich, wenn er schreibt: „Ich will mit dem Geiste beten, aber ich will auch mit dem Verstande beten; ich will singen mit dem Geiste, aber ich will auch mit dem Verstande singen. Sonst, wenn du mit dem Geiste lobpreisest, wie soll der unkundige Laie zu deiner Lobpreisung das Amen sagen? Er weiß ja nicht, was du sagst.“ (1 Kor 14, 15) Daraus geht hervor, daß der liturgische Gesang wesensmäßig immer auch auf die christliche Verkündigung zielt und auch ein nicht zu unterschätzendes Mittel des Apostolats bildet. Dabei soll das, was man singt und betet natürlich auch mit dem Verstand begriffen werden. Auch der hl. Benedikt betont: „Singt eure Psalmen mit Verstand!“

Daß die bloße Bewunderung der schlichten Schönheit der Musik das Verfolgen ihres sprachlichen Inhalts leicht überdecken kann, befürchteten schon asketische Geister wie der hl. Augustinus, wenn er in seinen *Confessiones* schreibt:

⁵⁰ Steinschulte: *Der gregorianische Choral*, a. a. O. (Anm. 46), S. 336.

„So schwanke ich hin und her, bald die Gefahr der Sinnenlust, bald die erfahrene Heilsamkeit bedenkend, und neige mich zu der freilich nicht unwiderruflichen Ansicht, den üblichen Kirchengesang zu billigen. Mag sich immerhin ein schwächeres Gemüt durch den einschmeichelnden Wohllaut zu frommen Gefühlen anregen lassen. Widerfährt es mir jedoch, daß mich mehr der Gesang als das gesungene Wort ergreift, so muß ich gestehen, daß ich sträflich sündige, und dann möcht' ich am liebsten keinen Gesang mehr hören.“⁵¹

Auch der hl. Bernhard von Clairvaux (1090–1153) warnt in einer Anweisung an seine Mönche vor der Gefahr, den Zusammenhang zwischen Form und Inhalt des Kirchengesangs aus den Augen zu verlieren:

„Laßt den Gesang von Feierlichkeit erfüllt sein; laßt ihn weder weltlich noch zu roh und karg sein ... laßt ihn süß, aber nicht leichtfertig ertönen, und indem er dem Ohr gefalle, möge er auch das Herz beschwichtigen. Er soll Traurigkeit lindern und den Geist des Zornes beschwichtigen. Er darf dem Geist des Wortes nicht widersprechen, sondern soll ihn vielmehr verdichten. Denn es ist kein geringer Verlust an geistiger Begnadung, wenn man durch die Schönheit des Gesanges von der eigentlichen Bedeutung abgelenkt wird und wenn unsere Aufmerksamkeit auf eine bloße gesangliche Darbietung gerichtet wird, während wir doch daran denken sollten, *was* wir singen.“⁵²

Bernhard bezieht sich hier zu Recht bloß auf die Sänger des Chorals. Doch wie sieht es mit den Hörern aus? Inwiefern müssen sie das musiktheoretische Zeichensystem kennen und den textlichen Inhalt der Musik verstehen, um das Wesen der Gregorianik zu begreifen? Wir hoffen, deutlich gemacht zu haben, daß es den Hörern auch dann möglich ist, das wesentliche von der Gregorianik zu erfassen, wenn sie kein Wort Latein beherrschen und keine Neume von der anderen unterscheiden können. Der Komponist Hanns Eisler hat einmal gesagt: „Wer nur von Musik etwas versteht, versteht auch davon nichts.“ In Anlehnung daran läßt sich sagen: Wer nur von Gregorianik als Anordnung von Tönen etwas versteht, der versteht auch von Gregorianik nichts. Das, was Laien von sakraler Musik im allgemeinen und von Gregorianik im besonderen gewöhnlich nur verstehen können – und auch nur verstehen müssen –, ist also nicht ihr spezifischer liturgischer Ort im einzelnen, nicht jedes einzelne lateinische Wort, nicht ihre musiktheoretischen Details, sondern ihr *Geist*; als Mitteilung, als Sprache, die uns etwas sagt, und

⁵¹ Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse*, vollständige Ausgabe, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme, München 1994, S. 284.

⁵² Zit. nach Robertson: *Liturgische Einstimmigkeit*, a. a. O. (Anm. 4), S. 238 f.

zwar über den christlichen Glauben, so wie er in der katholischen Liturgie als öffentliches Gebet der Kirche zum Ausdruck kommt; ein Geist, der sich allerdings nur im Glauben dem, der sich ihm mit demütigen- dem Herzen öffnet, verständlich macht. Daher bemerkt Johannes Overath treffend:

„Liturgische Musik setzt den betenden Sänger und den singenden Beter voraus. Im liturgisch-musikalischen Dienst wird daher die aus dem Glauben und Geist gewachsene *Musica sacra* zu einer *überzeitlichen Sprache*, die um so lebendiger spricht, betet, deutet, verkündet, je mehr ihre Interpreten sie nicht nur auf ihren Lippen, sondern auch in ihren Herzen tragen, kurz: je mehr sie sie im eigentlichen Sinne des Wortes nachzuschaffen und zu einer lebendigen Sprache zu machen geeignet sind.“⁵³

So ist die apodiktische Forderung nach einer unmittelbaren Textverständlichkeit der Gregorianik wie überhaupt der Liturgie, die immer wieder erhoben wurde, eher irreführend. Schon dem hl. Thomas von Aquin zufolge ist die genaue Kenntnis der Worte für ein die Frömmigkeit förderndes Anhören der Musik nicht unbedingt erforderlich. Er sagt: „[...] wenn auch manche nicht verstehen, was gesungen wird, so wissen sie doch, warum gesungen wird, nämlich zum Lobe Gottes, und dies genügt zur Erweckung der Andacht“.⁵⁴ Mag diese Aussage auch uns modernen, „aufgeklärten“ Menschen — die immerzu „verstehen“ wollen, was man einmal „gewußt“ hat — nicht unbedingt sogleich behagen, so trifft sie doch nicht nur einen wesentlichen Kern der Gregorianik, sondern das Wesen sakraler Musik überhaupt.

4 *Schluß*

Versteht man die Gregorianik in dem genannten Sinne als eine Musik, in der sakramentale Handlung, das lateinische Bibelwort und der Klang, kurz, Liturgie, Wort und Klang eine wesentliche und untrennbare Einheit eingehen, dann ist der Choral eine wahrhaft universelle Sprache. Nicht nur, daß er ein wichtiges einheitsstiftendes Element für die Kirche darstellt, bis in die jüngste Gegenwart hinein eine gleichsam weltumspannende liturgische Verständigung der Katholiken ermöglichte und damit eine

⁵³ Johannes Overath: „Sinn und Würde der *Musica sacra*. Ein Beitrag zur Theologie der *Musica sacra*“, in: *Musica Sacra* 88 (1968), S. 243–254, hier S. 250.

⁵⁴ *Summa theologiae* II-II, q. 91, art. 2, zit. nach ebd., S. 251.

größtmögliche *Allgemeinheit* auch im Sinne dessen aufweist, was „katholisch“ eigentlich bedeutet; sondern er beinhaltet, wie seine Geschichte zeigt, gleichsam auch eine *historische Universalität*, die alle Zeiten und Völker des Christentums in lebendiger Tradition umfaßt und zusammenhält – bis hin zu Christus und den Aposteln im Abendmahlssaal. So, und so vor allem, kann der Gregorianische Choral als erster künstlerischer Ausfluß der römischen Liturgie und insofern als grundlegender Bestandteil der abendländischen Kultur von jedermann überall in der Welt, zwischen Kiez und Kontinenten – im Glauben, aber auch schon und bloß im Wissen um seine Zusammenhänge – als das verstanden werden, was er ist: als sakrale Musik der katholischen Kirche, und damit als eine universelle Sprache.

Die Personaladministration im Horizont des kirchlichen Verfassungsrechts

Von Peter Krämer

Vorbemerkung der Schriftleitung: Am 3./4. Juli 2003 fand in München das Symposium „Zwanzig Jahre Codex Iuris Canonici“ statt, veranstaltet vom „Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik“ der Ludwig-Maximilians-Universität München. Der dabei gehaltene Vortrag von Prof. Dr. Krämer behandelt die kirchenrechtliche Situation der Personaladministratur „St. Johannes-Maria Vianney“ (Campos/Brasilien). – Was die Stellung der Priesterbruderschaft St. Pius X. und ihres Gründers, Msgr. Lefebvre, betrifft, so geht der Autor – besonders in der Einleitung – mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit von „Exkommunikation“ und „Schisma“ aus. Da ist von dem Bemühen die Rede, „das entstandene Schisma zu überwinden“, und diejenigen, die Msgr. Lefebvre „ins Schisma gefolgt waren, in die katholische Kirche zurückzuholen“, u. dgl. mehr. Mit keinem Wort wird die Problematik der (zumindest vermeintlichen) „Notlage“ (cc. 1323 § 1 Ziff. 3, 1324 § 1, Ziff. 8) auch nur gestreift. Immerhin weist Krämer darauf hin, daß in dem päpstlichen Schreiben, das die Sanktionen gegen den (von Msgr. Tissier de Mallerai geweihten!) Bischof Licinio Rangel aufhebt, auf c. 1364 (Strafe für Schisma) überhaupt nicht Bezug genommen wurde.

Abgesehen von diesen Einwänden stellt der Beitrag eine verlässliche kanonistische Einordnung der (ausschließlich!) den traditionellen Ritus zelebrierenden Administratur von Campos dar und ist insofern von grundsätzlicher Bedeutung. Wir danken dem Autor für die freundliche Genehmigung zum Abdruck in unserer Zeitschrift. (R. K.)

Mit den Bischofsweihen, die Alterzbischof Marcel Lefebvre am 30. Juni 1988 ohne päpstliches Mandat vorgenommen hat, ist ein Bruch mit der katholischen Kirche vollzogen worden, ein Schisma, in das hinein viele Gläubige ihm gefolgt sind. Die eigentliche Ursache für das Schisma dürfte aber nicht in den illegitimen Bischofsweihen liegen, auch wenn diese bereits als ein Akt schismatischer Natur zu bewerten sind, sondern in Glaubensdifferenzen, die nicht überbrückt werden konnten. Diese entzündeten sich vor allem am Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, an der Betonung der bischöflichen Kollegialität und der Mitverantwortung aller Gläubigen, an der Liturgiereform sowie an der konziliaren Lehre

über den Ökumenismus und die Religionsfreiheit.¹ Unmittelbar auf die illegitimen Bischofsweihen folgte die förmliche Exkommunikation Lefebvres und der von ihm geweihten Bischöfe durch Papst Johannes Paul II.² Darüber hinaus hat der Papst erklärt, dass auch die Gläubigen, die dem Schisma von Lefebvre formal zustimmen und sich seiner Bewegung anschließen, als exkommuniziert zu betrachten sind.³ Seit 1988 hat es nicht an Bemühungen gefehlt, das entstandene Schisma zu überwinden. Allerdings waren diese Bemühungen bislang wenig erfolgreich⁴, doch ist es vor kurzem gelungen, in der südamerikanischen Diözese Campos/Brasilien, in welcher die traditionalistische Bewegung einen starken Zulauf hatte, die kirchliche Einheit wiederherzustellen. Dieser Prozess soll im folgenden kurz skizziert und einer kritischen Prüfung unterzogen werden, indem das Problemfeld in vier Einzelfragen näher untergliedert wird.

Wie ist die kirchliche Einheit wieder hergestellt worden?

Entscheidend für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit ist ein Schreiben Papst Johannes Paul II., das er am 25.12.2001 an den brasilianischen Bischof Licinio Rangel und die Vereinigung des hl. Johannes Maria Vianney von Campos in Brasilien gerichtet hat.⁵ In diesem Schreiben greift der Papst zurück auf einen Brief, der ihm am 15.08.2001 von Licinio Rangel und der Vereinigung vom hl. Johannes Maria Vianney zugesandt worden war, und er greift voraus auf ein Dekret des Apostolischen Stuhles, durch welches die Rechtsform der wiederhergestellten Einheit näher geregelt werden soll.

Licinio Rangel ist am 28.07.1991 von Bischof Bernard Tissier de Mallerais zum Bischof geweiht worden, der zu den Priestern gehört, die am 30.06.1988 vom Alterzbischof Marcel Lefebvre die Bischofsweihe empfangen hatten. Wegen der Bischofsweihe ohne päpstliches Mandat und wegen des darin liegenden schismatischen Aktes hat sich auch Licinio

¹ Vgl. hierzu u. a. *Peter Krämer*, Religionsfreiheit und Ökumenismus in traditionalistischer Kritik, in: *Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*. Hrsg. von *Reinhold Ahlers*; *Peter Krämer*, Paderborn 1990, 35–50; *Winfried Haunerland*, Die Messe aller Zeiten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Fall Lefebvre, in: ebd., 51–85.

² *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben *Motu proprio* „Ecclesia Dei“ vom 02. Juli 1988, in: AAS 80 (1988) 1495–1498; *Kongregation für die Bischöfe*, Dekret vom 01. Juli 1988, in: OR vom 03. 07. 1988.

³ Vgl. *Johannes Paul II.*, *Ecclesia Dei* (Anm. 2), Art. 5.

⁴ Vgl. *Dialog mit Traditionalisten*, in: *Klerusblatt* 4 (2001), 84.

⁵ *Johannes Paul II.*, *Epistula*, in: AAS 94 (2002) 267–268.

Rangel gemäß cc. 1364 § 1 und 1382 CIC die Kirchenstrafe der Exkommunikation zugezogen. Die Vereinigung vom hl. Johannes Maria Vianney, deren Superior Licinio Rangel seit 1991 ist, bildet einen Zusammenschluss von Priestern, Diakonen und Laien, die wegen ihrer traditionalistischen Ausrichtung mit dem Apostolischen Stuhl gebrochen hatten. Die Mitglieder dieser Vereinigung sind deshalb ebenfalls exkommuniziert, die Priester und Diakone darüber hinaus gemäß c. 1041 n. 2 CIC irregulär, das heißt es ist ihnen verboten, die empfangene Weihe auszuüben. In dem Brief an den Papst erneuert nun die Vereinigung das katholische Glaubensbekenntnis und anerkennt den Primat und die Leitung des Papstes über die Universalkirche, über die Hirten und Gläubigen und äußert die Bitte, in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche aufgenommen zu werden.⁶ Im Antwortschreiben kommt der Papst dieser Bitte nach und anerkennt kirchenrechtlich die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Es ist daher folgerichtig, wenn der Papst zur Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft die Sanktion aufhebt, die sich Licinio Rangel nach c. 1382 CIC zugezogen hatte. Außerdem werden die Sanktionen und Irregularitäten aufgehoben, mit denen die Mitglieder der Vereinigung behaftet waren. Es fällt auf, dass im päpstlichen Schreiben eine ausdrückliche Bezugnahme auf c. 1364 CIC fehlt, wonach Licinio Rangel und die übrigen Mitglieder der Vereinigung vom hl. Johannes Maria Vianney sich wegen ihres schismatischen Verhaltens die Kirchenstrafe der Exkommunikation zugezogen hatten.

Auch bezüglich der konkreten Rechtsform lassen sich dem päpstlichen Antwortschreiben schon einige Merkmale entnehmen, wenn es in ihm wörtlich heißt: „Mit diesem [in Vorbereitung befindlichen] Dokument wird Eure Vereinigung kirchenrechtlich als Apostolische Personaladministration errichtet, die dem Apostolischen Stuhl direkt unterstellt sein und ihr Territorium in der Diözese Campos haben wird. Die Jurisdiktion wird dabei zusammen mit der des Ortsordinarius ausgeübt. Die Leitung der Vereinigung wird Dir, Ehrwürdiger Bruder, anvertraut, und Deine Nachfolge wird gewährleistet.“⁷ Hiermit ist Licinio Rangel für das Amt des Apostolischen Administrators bestimmt; ernannt wurde er mit Errichtung

⁶ Weil der Brief vom 15. August 2001 bislang nicht veröffentlicht wurde, ist man auf seine teils wörtliche, teils indirekte Wiedergabe im päpstlichen Schreiben vom 25.12.2001 angewiesen.

⁷ „Hoc documento Unio canonice erigetur tamquam Administratio Apostolica personalis, quae erit immediate subiecta huic Sedi Apostolicae et habebit suum territorium in dioecesi Camposina. Agetur de iurisdictione cumulativa cum Ordinario loci. Eius regimen conceditum erit tibi, Venerabilis Frater, tuaeque providebitur successioni.“ *Johannes Paul II., Epistula (Anm. 5), Abs. 6.*

der Apostolischen Administration. Wegen einer schwerwiegenden Erkrankung von Licinio Rangel wurde Fernando Areas Rifan am 28.06.2002 zum Bischofskoadjutor bestellt und hat nach dem Tode von Licinio Rangel am 16.12.2002 gemäß c. 403 §3 CIC das Amt des Apostolischen Administrators übernommen.⁸ Beachtenswert ist noch, dass der Apostolischen Administration die Befugnis zuerkannt wird, die Eucharistie und das Stundengebet in der liturgischen Form zu feiern, die auf Papst Pius V. zurückgeht und Anpassungen bis hin zu Papst Johannes XXIII. erfahren hat.

Am 18.01.2002 hat die Kongregation für die Bischöfe das angekündigte Dokument veröffentlicht.⁹ Es handelt sich um ein Dekret, durch das die Vereinigung vom hl. Johannes Maria Vianney aufgrund eines besonderen Auftrags des Papstes als Apostolische Personaladministration („*Apostolica Administratio personalis Sancti Ioannis Mariae Vianney*“) errichtet und unmittelbar dem Apostolischen Stuhl unterstellt wird (vgl. Art. I). Für die Apostolische Personaladministration sind die Normen des allgemeinen Rechts sowie das vorliegende Dekret der Bischofskongregation verbindlich, wobei sie in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben der Kongregation für die Bischöfe und den übrigen Behörden des Apostolischen Stuhles zugeordnet ist (vgl. Art. II). Sie hat ihren Sitz in der Stadt Campos, wo ihr auch eine eigene Bischofskirche zugewiesen ist (vgl. Art. XIII). Somit hat die Personaladministration durchaus auch einen territorialen Charakter; sie erstreckt sich allein auf das Gebiet der Diözese Campos (vgl. Art. I). Gleichwohl ist es gerechtfertigt, von einer „personalen“ Administration zu sprechen, weil nicht alle Gläubigen der Diözese Campos zu ihr gehören, sondern nur jene, die sich ihr ausdrücklich angeschlossen haben.

Im Hinblick auf die Apostolische Administration wird sodann die Befugnis bestätigt, die Eucharistie, die anderen Sakramente, das Stundengebet und die übrigen liturgischen Handlungen nach dem römischen Ritus und der liturgischen Ordnung zu feiern, die vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Geltung war (vgl. Art. III). Hier fällt ein gravierender Unterschied zum Schreiben des Papstes vom 25.12.2001 auf. Denn nach diesem bestand die genannte Befugnis nur für die Feier der Eucharistie und des Stundengebetes. Die Ausweitung auf die anderen Sakramente und liturgischen Handlungen hat insofern weitreichende Folgen, weil dadurch die vorkonziliare Liturgie in der Apostolischen Administration insgesamt – entgegen den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils – wieder eingeführt worden ist. Für das Weihesakrament bedeutet dies

⁸ Vgl. *Annuario Pontificio per l'anno 2003*. Città del Vaticano 2003, 994.

⁹ *Kongregation für die Bischöfe*, *Decretum*, in: AAS 94 (2002) 305–308.

zum Beispiel die Wiedereinführung der Tonsur, der niederen Weihen und des Subdiakonates.

Der Apostolische Administrator, dem die Hirtensorge anvertraut ist, steht der Apostolischen Administration gleichsam („veluti“) als „Ordinarius proprius“ vor (vgl. Art. IV). Er wird vom Papst nach den Normen des allgemeinen Rechts ernannt. Seine Vollmacht wird im Dekret nach drei Seiten hin entfaltet (vgl. Art. V): Sie ist erstens *personal*, weil sie sich nur auf jene Gläubige bezieht, die sich der Apostolischen Administration angeschlossen haben. Es handelt sich zweitens um eine *ordentliche* Vollmacht, weil sie nicht von einem anderen delegiert, sondern mit dem Amt selbst verbunden ist und wird im äußeren und inneren Rechtsbereich ausgeübt. Drittens ist die Vollmacht des Administrators *kumulativ*; d. h. sie wird zusammen mit der Vollmacht des Bischofs von Campos ausgeübt, weil die Menschen, die zur Apostolischen Administration gehören, zugleich Gläubige der Teilkirche von Campos sind. Um Rechtsunsicherheiten zu vermeiden, muss klar und eindeutig feststehen, wer zur Apostolischen Personaladministration gehört (vgl. Art. IX). Hierzu ist am Sitz der Administration ein Verzeichnis zu führen, in welches alle Gläubigen, die zur Administration gehören, eingetragen werden müssen, ob es sich nun um Gläubige handelt, die schon zuvor zur Vereinigung des hl. Johannes Maria Vianney gehörten, oder um Gläubige, die beantragen, in sie aufgenommen zu werden, oder in ihr die Taufe empfangen. Nach Auskunft des *Annuario Pontificio* von 2003 gehören zur Personaladministration 26 Priester und 27730 Gläubige; dies ist im Vergleich zur Gesamtzahl der Gläubigen (854 000) ein geringer Anteil.¹⁰

Die Personaladministration verfügt über ein Inkardinationsrecht; die Priester und Diakone, die bisher zur Vereinigung vom hl. Johannes Maria Vianney gehörten, sind in die Administration inkardiniert. In diesem Zusammenhang unterstreicht das Dekret, dass die Kleriker der Personaladministration zum Weltklerus gehören und deshalb verpflichtet sind, mit dem Presbyterium der Diözese Campos zusammenzuarbeiten (vgl. Art. VI § 1). Gleichwohl kommt der Personaladministration eine große Unabhängigkeit gegenüber der Diözese Campos insofern zu, als der Apostolische Administrator das Recht hat, mit Zustimmung des Apostolischen Stuhles ein eigenes Seminar zu führen, in welchem die Kandidaten auf die Priesterweihe vorbereitet werden (vgl. Art. VII § 1), sowie Institute des geweihten Lebens und Gesellschaften des apostolischen Lebens zu errichten (vgl. Art. VII § 2). Hierzu gehört auch die Tatsache, dass der Apo-

¹⁰ Vgl. *Annuario Pontificio* per l'anno 2003, (Anm. 8), 994, 130.

stolische Administrator nach Anhörung des Diözesanbischofs Personalpfarreien errichten kann, um die Gläubigen der Administration seelsorglich zu betreuen (vgl. Art. VIII § 1). Die Priester, die zu Pfarrern ernannt werden, üben ihre Rechte und Pflichten kumulativ mit den Orts Pfarrern aus (vgl. Art. VIII § 2), weil die Gläubigen der Administration zugleich auch Gläubige der Diözese Campos sind. Ein Unterschied zur diözesanen Struktur besteht darin, dass kein Priesterrat vorgesehen ist, sondern ein Leitungsrat („consilium regiminis“), der aus zumindest sechs Priestern zusammengesetzt sein muss und bei Sedisvakanz fortbesteht. Näheres ist in Statuten zu regeln, die vom Apostolischen Administrator zu billigen sind (vgl. Art. X § 1); es wird im Dekret nur darauf verwiesen, dass der Leitungsrat jene Aufgaben wahrzunehmen hat, die das allgemeine Recht dem Priesterrat und dem Konsultorenkollegium zuweist. Ein Pastoralrat ist für die Apostolische Administration nicht verbindlich vorgeschrieben; es wird lediglich gesagt, dass der Administrator einen solchen einrichten kann (vgl. Art. X § 2). Eine Verzahnung mit der Diözese Campos ist insofern gegeben, als das kirchliche Gericht der Diözese Campos zugleich auch für die Apostolische Administration zuständig ist, sofern der Apostolische Administrator für die Administration nicht ein eigenes Gericht einsetzt (vgl. Art. XII). Schließlich ist der Apostolische Administrator verpflichtet, alle fünf Jahre den Apostolischen Stuhl aufzusuchen und einen Bericht über den Zustand der Administration abzugeben (vgl. Art. XI).

Was sind die kirchenrechtlichen Grundlagen?

Als Rechtsgrundlage kann zunächst c. 373 CIC angegeben werden, der festlegt, dass es ausschließlich Sache der höchsten kirchlichen Autorität ist, Teilkirchen zu errichten. Dies ist vor allem zu beziehen auf die Errichtung einer Diözese, die die Grundgestalt einer Teilkirche bildet, aber auch auf verschiedene Ersatzformen, die in c. 368 CIC aufgelistet und in cc. 370 und 371 CIC näher umschrieben werden: Gebietsprälatur und Gebietsabtei, Apostolisches Vikariat und Apostolische Präfektur sowie die Apostolische Administration. Als Regel gilt, wie c. 372 § 1 CIC¹¹ hervorhebt, dass Teilkirchen in territorialer Hinsicht voneinander abzugrenzen sind, so dass alle in einem bestimmten Territorium wohnenden Gläubigen erfasst werden. Von der Regel abweichend können aber auch in ein und demselben

¹¹ Zur Bedeutung des Territorialitätsprinzips für die Verfassung der Kirche vgl. *Antonio Viana*, *Derecho canonico territorial. Historia y doctrina del territorio diocesano*. Pamplona 2002, 133–221.

Territorium Teilkirchen errichtet werden, die nach dem Ritus der Gläubigen oder einem anderen vergleichbaren Gesichtspunkt unterschieden sind; hierfür ist gemäß c. 372 § 2 der Apostolische Stuhl nach Anhörung der betroffenen Bischofskonferenzen zuständig. Bei der Errichtung der Apostolischen Administration des hl. Johannes Maria Vianney ist von der Regel abgewichen worden, wobei vorausgesetzt werden darf, dass das Anhörungsrecht der betroffenen Bischofskonferenz beachtet worden ist, auch wenn dies aus den Dokumenten nicht unmittelbar hervorgeht. Die Apostolische Administration bildet eine nicht in territorialer, sondern in personaler Hinsicht von der Diözese Campos abgegrenzte Teilkirche; daher ist die Bezeichnung „Administratio Apostolica personalis“ durchaus zutreffend, auch wenn sie im kirchlichen Gesetzbuch selbst nicht vorkommt.

Im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 ist nur zweimal von einer Apostolischen Administration die Rede; in c. 368 CIC, der davon ausgeht, dass eine Apostolische Administration auf Dauer („stabiler“) errichtet ist, und in c. 371 § 2 CIC, der folgende Definition vornimmt: „Eine Apostolische Administration ist ein bestimmter Teil des Gottesvolkes, der wegen besonderer und wirklich schwerwiegender Gründe vom Papst nicht als Diözese errichtet wird und dessen Hirtensorge einem Apostolischen Administrator übertragen wird, der sie im Namen des Papstes zu leiten hat.“¹²

Wie Georg Bier aus der Textgeschichte von c. 371 § 2 ableitet, ist eine Apostolische Administration nur als Zwischenlösung konzipiert, als eine provisorische Einrichtung¹³. Die Grundgestalt einer Teilkirche bildet die Diözese (vgl. cc. 368, 369 CIC), so dass bei Wegfall der Gründe, die zur Errichtung einer Apostolischen Administration führten, die diözesane Struktur wiederhergestellt werden muss. In der CIC-Reformkommission ist sogar von einem Konsultor vorgeschlagen worden, die Rechtsfigur einer Apostolischen Administration zu streichen, weil sie eine unbeständige

¹² *Administratio apostolica est certa populi Dei portio, quae ob speciales et graves omnino rationes a Summo Pontifice in dioecesim non erigitur, et cuius cura pastoralis committitur Administratori apostolico, qui eam nomine Summi Pontificis regat.* Georg Bier übersetzt: [...], welcher diesen [Teil] namens des Papstes zu leiten hat“. Dabei geht Bier davon aus, dass sich „eam“ auf „portio“ (Teil), nicht aber auf „Apostolica administratio“ bezieht. Sachlich ist dieser Unterschied in der Übersetzung allerdings unerheblich. Vgl. *Georg Bier*, Kommentar zu c.371, in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsg. von *Klaus Lüdicke*, Loseblatt-Sammlung, Essen 1997 (28. Erg.-Lfg.), Nr. 1–13, Nr. 2.

¹³ Vgl. *Georg Bier*, Kommentar zu c.371, in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsg. von *Klaus Lüdicke*, Loseblatt-Sammlung, Essen 1996 (25. Erg.-Lfg.), Nr. 1–13, Nr. 11.

und notwendigerweise vorübergehende Form der kirchlichen Organisation darstelle.¹⁴ Doch konnte sich dieser Vorschlag nicht durchsetzen, wohl aus der Einsicht heraus, dass es durchaus politische und/oder kircheninterne Gründe geben kann, die Zwischenlösungen rechtfertigen.

Die besonderen und wirklich schwerwiegenden Gründe für die Errichtung einer Apostolischen Administration scheinen nach Winfried Aymans dauerhaft zu sein und lassen die Errichtung zur Diözese auf absehbare Zeit nicht zu. Im Unterschied zu Georg Bier kann Aymans daher feststellen: „Die Apostolische Administration befindet sich prinzipiell nicht im Übergang zur Diözese“¹⁵. Auch c. 368 CIC spricht von einer auf Dauer errichteten Apostolischen Administration. Diese Dauerhaftigkeit steht aber prinzipiell unter dem Vorbehalt, dass die Apostolische Administration wieder aufgegeben werden muss, wenn eine Zurückführung in die Vollform einer Teilkirche, die in der Diözese besteht, möglich ist.

Die Gründe, die zur Errichtung der Apostolischen Administration vom hl. Johannes Maria Vianney geführt haben, dürften dauerhaft sein, so dass die Administration für eine nicht absehbare Zeit errichtet ist. Sie befindet sich also nicht im Übergang zu einer Diözese, auch wenn ihre Dauerhaftigkeit prinzipiell unter einem Vorbehalt steht. Damit geht einher, dass der Papst in seinem Schreiben vom 25.12.2001 die Nachfolge im Amt des Administrators ausdrücklich gewährleistet hat¹⁶ und im Dekret der Kongregation für die Bischöfe vom 18.01.2002 konkrete Strukturen für die Administration vorgesehen sind. Als der entscheidende Grund aber, der zur Errichtung der Apostolischen Administration geführt hat, dürfte die Tatsache anzusehen sein, dass die kirchliche Einheit bzw. ihre Wiederherstellung ein hohes Gut für die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Sendung in der Welt darstellt. Um dieses Ziel zu erreichen, war es notwendig, die spirituelle Prägung der Vereinigung vom hl. Johannes Maria Vianney sowie ihre rechtliche Verfasstheit anzuerkennen und zu gewährleisten.

Eine Schwierigkeit tut sich insofern auf, als im Dekret der Kongregation für die Bischöfe der Begriff „Ordinarius proprius“ für den Apostolischen Administrator verwendet wird (vgl. Art IV). Dies könnte in dem Sinn verstanden werden, dass der Apostolische Administrator im konkreten Fall nicht über eine stellvertretende, sondern über eine eigenberechtigte Vollmacht („potestas propria“) verfügte, wie sie einem

¹⁴ Vgl. *Communicationes* 18 (1986), 61.

¹⁵ Winfried Aymans; Klaus Mörsdorf, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*. Bd. II Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn u. a. 1997, 325.

¹⁶ *Johannes Paul II.*, *Epistula* (Anm. 5), Abs. 6.

Diözesanbischof gemäß c. 381 § 1 CIC eigen ist; damit käme die Eigenständigkeit des Administrators gegenüber dem Papstamt derjenigen eines Diözesanbischofs gleich. Gegen diese Interpretation sprechen aber zwei Gründe: Zum einen wird der Apostolische Administrator nicht einfach hin, sondern nur *gleichsam* als „Ordinarius proprius“ bezeichnet; damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass ihm die Hirten Sorge für die Gläubigen der Apostolischen Administration anvertraut ist. Zum andern betont c. 371 § 2 CIC, dass der Administrator den Teil des Gottesvolkes, der zur Apostolischen Administration gehört, im Namen des Papstes leitet, und es ist nicht erkennbar, dass diese Aussage durch das Dekret der Kongregation für die Bischöfe abgeändert worden ist. Somit bleibt es dabei, dass die Amtsvollmacht des Administrators gegenüber dem Papstamt nur einen stellvertretenden Charakter hat.

Welche anderen Modelle zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit hätte es gegeben?

Natürlich wäre es möglich gewesen, andere Wege zu beschreiten, um das entstandene Schisma zu überwinden. Unter dieser Rücksicht können drei Modelle genannt werden.

1. Personaldiözese

Gemäß c. 372 § 2 CIC wäre es möglich gewesen, im Gebiet der Diözese Campos nicht eine Apostolische Administration, sondern eine Personaldiözese für die Gläubigen, die der Vereinigung vom hl. Johannes Maria Vianney angehören, zu errichten. Der Apostolische Stuhl hat von dieser Möglichkeit wohl deshalb keinen Gebrauch gemacht, weil sonst auf ein und demselben Gebiet zwei Diözesen existierten, wobei sich die neu errichtete Diözese vor allem in der Liturgie von der bestehenden Diözese unterschieden hätte. Der Vorbehalt, unter dem eine Apostolische Administration steht, wäre weggenommen und ihr vorläufiger Charakter beseitigt, auch wenn dieser für eine unabsehbare Zeit gegeben ist. Die Sonderregelungen der Apostolischen Administration könnten nicht mehr als Ausnahmen gewertet werden, sondern stünden gleichberechtigt neben dem Erscheinungsbild der Kirche, das durch die liturgischen und anderen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt ist.

2. Personalprälatur

Zur Diskussion stand auch die Errichtung einer Personalprälatur für die Mitglieder der Vereinigung des hl. Johannes Maria Vianney. Für eine Personalprälatur ist kennzeichnend, dass es Statuten gibt, die vom Apostolischen Stuhl zu genehmigen sind, und dass ein Prälat ihr als „Ordinarius proprius“ vorsteht. Sie verfügt über das Inkardinationsrecht, sowie über das Recht, Seminarien zu errichten (vgl. c. 295 CIC). Auf Grund von besonderen Vereinbarungen können auch Laien in einer Personalprälatur mitarbeiten (vgl. c. 296 CIC). In all diesen Regelungen ist eine gewisse Nähe zur Apostolischen Administration des hl. Johannes Maria Vianney gegeben. Ein wesentlicher Unterschied besteht aber darin, dass eine Personalprälatur spezielle universalkirchliche Zielsetzungen verfolgt. Es geht, wie c. 294 CIC betont, um die Förderung einer angemessenen Verteilung der Priester sowie um die Verwirklichung besonderer seelsorglicher oder missionarischer Werke. Dem gegenüber ist die Apostolische Administration des hl. Johannes Maria Vianney auf das Gebiet der Diözese Campos beschränkt und verfolgt keine in der Universalkirche liegenden Ziele.

3. Gesellschaft des Apostolischen Lebens

Als es darum ging Priester, die Marcel Lefebvre ins Schisma gefolgt waren, in die katholische Kirche zurückzuholen, wurde für diese eine Gesellschaft des Apostolischen Lebens päpstlichen Rechts errichtet. Aus dem Errichtungsdekret der Gesellschaft, die den Titel „Priesterbruderschaft St. Petrus“ erhielt, geht hervor, dass für sie nicht nur die einschlägigen Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches, nämlich die cc. 731–746 CIC, Geltung haben sondern auch viele Sonderregelungen.¹⁷ Hierzu gehört vor allem, das der Petrusbruderschaft zuerkannte Recht, in ihren eigenen Häusern und Einrichtungen die liturgischen Bücher für den

¹⁷ Das Errichtungsdekret ist abgedruckt in: AfkKR 157 (1988) 467 f.; zu den Sonderregelungen vgl. *Heribert Schmitz*, Sondervollmachten einer Sonderkommission. Kanonistische Anmerkungen zum ‚Rescriptum ex Audientia SS.mi‘ vom 18. Oktober 1988 der Päpstlichen Kommission ‚Ecclesia Dei‘, in: AfkKR 159 (1990) 36–59 und zur Petrusbruderschaft insgesamt vgl. *Peter Krämer*, Universales und partikulares Recht, in: *Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?* Hrsg. von *Ders.; Sabine Demel; Libero Gerosa; Ludger Müller*, Paderborn 1999, 47–69, 54 f. und *Roland Scheulen*, Die Rechtsstellung der Priesterbruderschaft „St. Petrus“. Eine kritische Untersuchung auf dem Hintergrund der geltenden Struktur und Disziplin der Lateinischen Kirche, Essen 2001.

Gottesdienst aus dem Jahr 1962 zu verwenden¹⁸, sowie ihre unmittelbare Unterstellung unter die päpstliche Kommission „Ecclesia Dei“, die eigens geschaffen worden war, um einen Beitrag zur Überwindung des Schismas zu leisten.¹⁹ Dieses Modell, also die Errichtung einer Gesellschaft des Apostolischen Lebens mit weitreichenden Sonderregelungen, hätte auch in der Diözese Campos Anwendung finden können. Vielleicht wäre damit sogar ein besserer Weg beschritten worden, um die Einheit der Diözese zu gewährleisten. Denn für eine Gesellschaft des Apostolischen Lebens gilt grundsätzlich, dass sie bezüglich des amtlichen Gottesdienstes, der Sakramente und der anderen Apostolatswerke dem Diözesanbischof unterstellt ist (vgl. c. 738 §3 CIC). Auch wenn in diesen Bereichen gemäß den Sonderregelungen einer Gesellschaft des Apostolischen Lebens Modifizierungen vorgenommen werden können und bezüglich der Petrusbruderschaft vorgenommen wurden²⁰, müssen die Mitglieder einer solchen Gesellschaft mit besonderer Sorgfalt die Gemeinschaft mit dem Bischof und dem diözesanen Presbyterium gemäß cc. 679–683 CIC wahren, um die notwendige Einheit der Kirche zu fördern.

Wie ist die wiederhergestellte Einheit zu bewerten?

Die Bemühungen um eine Wiederherstellung der kirchlichen Einheit waren von der Einsicht geleitet, dass es in erster Linie nicht darum gehen sollte, einzelne Gläubige, die sich dem Schisma angeschlossen hatten, zurückzuholen. Vielmehr wurde das Ziel verfolgt, einer gewachsenen Gruppe in der katholischen Kirche Heimatrecht zu gewähren. Allerdings wurde als Voraussetzung für den Dialog bislang die ausdrückliche Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils verlangt. Dies hat der französische Kardinal Louis-Marie Billé, der selbst Mitglied der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei“ ist, erneut betont.²¹ Am 5. Mai 1988 war von Kardinal Josef Ratzinger und Erzbischof Marcel Lefebvre ein vorläufiges Vertragsprotokoll unterzeichnet worden, das allerdings wegen des damaligen Scheiterns der Einigungsbemühungen nie in Kraft getreten

¹⁸ Wenn sie außerhalb ihrer eigenen Häusern und Kirchen davon Gebrauch machen wollen, ist die Zustimmung des Ortsordinarius erforderlich. Vgl. Errichtungsdekret (Anm. 17), Nr. 3 Abs. 4.

¹⁹ *Johannes Paul II.*, *Ecclesia Dei* (Anm. 2), Nr. 6.

²⁰ Vgl. Errichtungsdekret (Anm. 17), Nr. 3.

²¹ Vgl. Dialog mit Traditionalisten (Anm. 4), 84.

ist.²² In dieser Vereinbarung war unter anderem festgelegt worden, dass die Gültigkeit der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, die nach den erneuerten liturgischen Büchern und in der erforderlichen Intention gefeiert werden, grundsätzlich nicht in Frage stehen darf. Außerdem wird das Versprechen verlangt, die allgemeine kirchliche Disziplin und die kirchlichen Gesetze, besonders jene, die im Codex Iuris Canonici von 1983 enthalten sind, zu achten, unbeschadet der besonderen Disziplin, die einer bestimmten Gruppe durch Partikulargesetz eingeräumt wird. Demgegenüber begnügt sich Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben an Licinio Rangel damit, dass die Vereinigung vom hl. Johannes Maria Vianney in dem an den Papst gerichteten Brief das katholische Glaubensbekenntnis erneuert und den päpstlichen Jurisdiktionsprimat ausdrücklich anerkennt. Natürlich ist dies eine hinreichende Basis für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Es muss dabei nur im Blick bleiben, dass mit der Anerkennung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates auch das Zweite Vatikanische Konzil anerkannt wird, dessen Beschlüsse vom Papst unterzeichnet und promulgiert worden sind. Wenn dies nicht so gesehen wird, ist die Einheit nicht wirklich wiederhergestellt worden und der Keim für Konflikte, die alsbald wieder aufbrechen könnten, gelegt.

Hinsichtlich der Liturgie fällt zunächst die unterschiedliche Regelung im Brief des Papstes und in dem Dekret der Kongregation für die Bischöfe auf, wobei die im Dekret vorgesehene weitere Möglichkeit, *alle* liturgischen Bücher, die 1962 in Geltung waren, zu gebrauchen, als rechtsverbindlich anzusehen ist. Um die Liturgie nach dem früheren Ritus feiern zu dürfen, ist nunmehr nicht, wie es noch in einem Indult aus dem Jahr 1984 vorgesehen war²³, die Erlaubnis des Diözesanbischofs erforderlich. Vielmehr handelt es sich um eine Befugnis, die allen Priestern der Apostolischen Administration im Gebiet der Diözese Campos vom Apostolischen Stuhl gewährt ist. Damit ist die Einheit der Diözese in einem erheblichen Maße gefährdet. Verstärkt wird diese Gefahr noch dadurch, dass nicht gesagt wird, unter welchen Bedingungen oder in welchen Kirchen die frühere Liturgie gefeiert werden darf. Bezieht sich die Befugnis nur auf die Kirchen, die zu einer Personalpfarrei der Apostolischen Administration gehören oder der Administration ausdrücklich zugewiesen

²² Vgl. *Ludger Müller*, Der Fall Lefebvre. Chronik eines Schismas, in: *Das Bleibende im Wandel* (Anm. 1), 11–34, 25–29.

²³ Schreiben der Kongregation für den Gottesdienst zum Meßritus nach der Editio typica von 1962 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen Quattuor abhinc annos vom 3. Oktober 1984, in: AAS 76 (1984) 1088 f.

sind? Könnte es nicht sein, dass die Priester der Administration ein in ihrem Verständnis missionarisches Ziel verfolgen, um zu erreichen, dass in möglichst vielen Kirchen der Diözese Campos die frühere Liturgie gefeiert wird, und um so die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils rückgängig zu machen?

Was die rechtliche Struktur betrifft, ist wohl nicht zu kritisieren, dass dem Apostolischen Administrator in Hinordnung auf den Diözesanbischof von Campos und den Priestern der Administration in Hinordnung auf die jeweiligen Ortspfarrer nur eine kumulative, also keine ausschließliche Zuständigkeit zukommt. Dadurch wird verhindert, dass die Gläubigen ausschließlich der Personaladministration zugeordnet sind, sie behalten vielmehr das Recht, die eigene Form der Liturgie und die eigene Form der Spiritualität frei zu wählen, wie c. 214 CIC ausdrücklich feststellt: „Die Gläubigen haben das Recht, den Gottesdienst gemäß den Vorschriften des eigenen, von den zuständigen Hirten der Kirche genehmigten Ritus zu feiern und der eigenen Form des geistlichen Lebens zu folgen, sofern diese mit der Lehre der Kirche übereinstimmt.“ Für die Einheit einer Diözese stellt allerdings die Tatsache, dass auf ein und demselben Gebiet neben der diözesanen Struktur auch eine Personaladministration errichtet wird, eine erhebliche Belastung dar. Damit ist die Gefahr einer „Durchlöcherung“ diözesaner Strukturen gegeben²⁴, zumal wenn sich die Priester der Administration auf eine vom Apostolischen Stuhl gewährte Sonderstellung berufen und eine Eigendynamik entfalten, durch die die Einheit der vom Bischof und seinem Presbyterium geleiteten Ortskirche gefährdet wird.²⁵

Der Gefahr einer Durchlöcherung diözesaner Strukturen steht allerdings die Chance gegenüber, durch die Errichtung einer Apostolischen Personaladministration Gläubige in die Gemeinschaft der katholischen Kirche zurückzuholen, die ansonsten im Schisma verblieben wären. Diese Chance, die mit Errichtung der Apostolischen Administration ergriffen wurde, könnte auch zu einem „neuen Verständnis von legitimer Vielfalt in der Kirche“²⁶ führen, um so unterschiedliche Glaubenspositionen miteinander zu versöhnen. Vielleicht hätte dieses Ziel aber auch und theologisch begründeter erreicht werden können, wenn nicht eine doppelte teilkirchliche Struktur auf ein und demselben Gebiet aufgebaut worden wäre, sondern – wie 1988 mit der Errichtung der Priesterbruderschaft St. Petrus – eine Gesellschaft des Apostolischen Lebens errichtet worden

²⁴ Vgl. *Ludger Müller*, Der Fall Lefebvre (Anm. 22), 33.

²⁵ Vgl. *Peter Krämer*, Partikulares und universales Recht (Anm. 17), 34.

²⁶ Vgl. *Ludger Müller*, Der Fall Lefebvre (Anm. 22), 34.

wäre, um den Gläubigen, die sich der früheren Liturgie verbunden fühlen, ein Heimatrecht in der katholischen Kirche zu bewahren. Natürlich müsste auch in diesem Fall Vorsorge dafür getroffen werden, dass die Einheit der Diözese und die Eigenverantwortung des Diözesanbischofs nicht verletzt werden.

Berichtigung (zu Heft 4/2003)

Professor Luc Perrin, Autor des Aufsatzes „Rom, Campos und Ecône – 2000–2002“ (Heft 4/2003) macht uns auf eine falsche Wiedergabe aufmerksam: Statt „England und Schottland“ (S. 203 unten) muß es „England und Wales“ heißen; Schottland hat bekanntlich eine eigene Bischofskonferenz. Bei dieser Gelegenheit wies Prof. Perrin auch darauf hin, daß Erzbischof Navarro (der S. 206 erwähnt wurde) inzwischen verstorben ist (Februar 2003).

Red. UVK

Anschriften einiger Autoren und Übersetzer:

Prof. Dr. theol. Lic. iur. can. Peter Krämer, Lehrstuhl für Kirchenrecht, Universität,
Universitätsring 19, 54296 Trier
Johannes Laas, Fakultät Musik, Universität der Künste, Fasanenstr. 1B, 10623 Berlin
Dr. Andreas Schönberger, Asterstr. 4, 66740 Saarlouis

DOKUMENTE, BRIEFE, INFORMATIONEN

Pius X.: An die Erstkommunionkinder

Der kürzlich verstorbene große Jesuitentheologe Bertrand de Margerie, Mitglied der Päpstlichen Thomasakademie, hat noch kurz vor seinem Heimgang in der französischen Zeitung „L’Homme nouveau“ vom 6. Juli 2003 die folgenden Ausführungen zum hl. Papst Pius X. (unter der Überschrift „Der Papst des häufigen Kommunionempfangs“) veröffentlicht. Sie sind ein leuchtendes Beispiel dafür, daß kindgemäße Katechese keineswegs Verwässerung und Banalisierung bedeutet!

Am 14. April 1912 sagte Pius X. vor französischen Erstkommunionkindern, was er ihnen heute vom Himmel aus sagt. Zitieren wir Auszüge aus seiner Homilie:

„Wer mit Jesus in der heiligem Eucharistie verbunden ist, findet in der Kraft dieses Sakramentes jegliche Vollkommenheit. Er findet darin die Stärke, sich über sich selber zu erheben, nach der ewigen Glückseligkeit zu verlangen. Wie der Wagen des Propheten Elias, so trägt die Hostie ihren Empfänger weit fort von dieser Welt. Während er noch auf der Erde lebt, verwandelt sie ihn in einen Bewohner des Himmels. Er genießt einen Frieden und ein Glück, das keine Sprache auszudrücken vermag.

Ich empfehle euch zunächst den Vorsatz und das Versprechen, noch recht lange am Katechismusunterricht teilzunehmen. Darin werdet ihr lernen, daß die göttliche Eucharistie das Zentrum des Glaubens ist, die Quelle alles Guten, der Strom aller Gnaden, Balsam für alle Schmerzen, das Brot des Lebens, das Heilmittel, das uns kräftigt auf der Reise zur Ewigkeit, das Unterpfand des ewigen Glückes.

Liebe Erstkommunikanten, ihr habt zum erstenmal Unseren Herrn empfangen. Doch das genügt nicht. Jeden Tag erbitten wir von Gott das Brot als Nahrung für das Leben des Leibes. Wir brauchen aber auch das Brot, welches das Leben unserer Seele nährt. Ich richte daher eine zweite Empfehlung an euch. Naht euch häufig – wenn es euch möglich ist, täglich – dem Tisch des Herrn, um euch mit eurem Heiland zu vereinen.“

Man beachte die beiden Empfehlungen: Weiterhin am Katechismusunterricht teilnehmen, täglich zu kommunizieren. Jesus ist das tägliche Brot der unsterblichen Seele. Um dieses bitten wir, wenn wir beten: Unser tägliches Brot gib uns heute.

Von seinen Tabernakeln aus, fügte der Papst hinzu, richtet Jesus an uns die liebevolle Einladung; Kommt zu mir alle, die ihr hungrig seid, und ich werde euch sättigen; ich werde euch erquicken, Frieden und Trost schenken (Mt 5,6 und 11, 28–30).

Die Besuche beim Allerheiligsten Sakrament, das in den Kirchen aufbewahrt wird (wie das ein kleines rotes Lämpchen über dem Altar anzeigt), bieten die Gelegenheit zu geistlichen Kommunionen. Diese aber beinhaltet einen Akt des Glaubens an die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, einen Akt der Liebe zu ihm und ein inniges Verlangen, ihn zu empfangen.

Eine solche geistliche Kommunion ist überall und jederzeit möglich. Wenn die sakramentale Kommunion nicht möglich ist, kann sie auf diese hin orientieren und einen Teil ihrer Gnadenfrüchte hervorbringen. Dabei darf man nicht übersehen, daß sie selber von der Gnade des Heiligen Geistes

inspiriert wird, die zu Christus führt. Verlangt doch der Getaufte kraft der sakramentalen Gnade seiner Taufe nach dem Empfang der Eucharistie. Sein vergöttlichtes Leben strebt danach.

Christ sein, heißt das Verlangen nach der täglichen Kommunion empfinden und somit auch nach dem täglichen Wachsen in der Liebe zum Nächsten, den wir lieben in Jesus und um Jesu willen.

Die eucharistische Kommunion lieben

Das Glaubensbekenntnis schließt insbesondere die Ausrichtung des Lebens auf Christus hin ein. Der Pfingstgeist drängt zur Kommunion. Umgekehrt läßt der eucharistische Christus das Verlangen nach dem Firm sakrament entstehen. Die Firmgnade verleiht die Kraft dazu, die mit der häufigen bzw. täglichen Kommunion verbundenen Opfer auf sich zu nehmen: früher aufstehen oder später zu Bett gehen!, sich zu Fuß zur Messe zu

begeben, einen Erwachsenen um Begleitung dorthin bitten!

Liebe Leser, halten wir eine Novene zum hl. Pius X. für die Erstkommunikanten, die wir kennen, und schenken wir ihnen ein Bildchen von diesem Heiligen. Verherrlicht, fährt er vom Himmel aus fort, für uns zu beten.

Eure Kinder haben ein Recht darauf, aus dem Munde ihrer Eltern Worte der Liebe über die eucharistische Kommunion zu hören, über das Sakrament zur Bewahrung vor der Sünde und für das tägliche Wachsen im frohen Eifer der Liebe.

Sie haben ein Recht darauf, daß ihr eure Arbeiten und euer Alltagsleben aufopfert, damit sie im Dienst Gottes und der Kirche durchhalten. Ihr müßt ihnen dabei helfen, sich einzustellen auf das Zeugnis gegenüber ihren Kameraden und sogar auf das Leiden durch Hänseleien wegen des Glaubens in einer Gesinnung der Freude und der Dankbarkeit nach dem Beispiel der ersten Christen, wie es die Apostelgeschichte schildert. (Übersetzung: Andreas Schönberger)

Pius X.: Strenge und Liebe

Ein Papst mit wachen Augen

Das Wort „Modernismus“ tauchte 1903 in Italien auf. Es entstammt der Feder eines Vorkämpfers des Antimodernismus, des späteren Monsignore Benigni, Begründer des bekannten Netzwerkes „La Sapinière“. Die Modernisten, unter denen manche diese Bezeichnung akzeptierten, definierten ihr Vorhaben häufig als die Anwendung einer „kritischen Methode“ auf die Religionswissenschaften – Metaphysik, Theologie, Exegese. Faktisch erband sich aber bei vielen damit das ehrgeizige Streben, auch auf der doktrinalen Ebene aktiv zu werden. Der hauptsächliche französische Vertreter des Modernismus, Abbé Alfred Loisy,

erklärte, er empfinde die Notwendigkeit einer „Anpassung des Evangeliums an die sich verändernde Situation der Menschheit“. Er wollte „den Einklang zwischen Dogma und Wissenschaft, zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Kirche und Gesellschaft“.

So gesehen hat der Kampf gegen den Modernismus nicht erst unter dem Pontifikat des hl. Pius X. begonnen. Er entstand vielmehr in den Jahren 1892–1893 zu einer Zeit, als Loisy – noch Professor der Exegese am Institut catholique zu Paris – anfang, eine Zeitschrift, *L'Enseignement biblique* („Die biblische Unterweisung“), zu publizieren. Sie entfachte eine Polemik durch die Kühnheit ihrer kritischen Metho-

de, verschwand aber wieder sehr schnell, während er selbst seinen Lehrstuhl verlor. Immer noch unter dem Pontifikat Leos XIII. wurde das berühmte „rote Büchlein“ (*petit livre rouge*) Loisy's (*L'Évangile et l'Église*, 1902) durch den Erzbischof von Paris verurteilt, weil „es geeignet ist, den Glauben an die fundamentalen Dogmen der katholischen Lehre bei den Gläubigen auf schwerwiegende Weise zu verunsichern“.

Das Verfahren zur Indizierung der Bücher des Loisy, das unter Leo XIII. begonnen hatte, wurde zu Anfang des Pontifikates Pius' X. (Dekret vom 15. Dezember 1903) abgeschlossen. Doch den Modernismus gab es nicht nur in Frankreich. Auch in England, in Italien und weiteren anderen Ländern versuchten Kirchenmänner und Laien auf den Gebieten der Geschichte, der Exegese, der Philosophie, der Theologie, die „alten Formulierungen des katholischen Glaubens“ zu erneuern. Der Ausdruck stammt von dem italienischen Romanschriftsteller Fogazzaro, Verfasser des 1905 erschienenen *Il Santo*, worin manche die „Göttliche Komödie des Modernismus“ erblickten.

Eine Welle der Zustimmung

Gegen diesen vielgestaltigen Modernismus veröffentlichte das Heilige Offizium das Dekret *Lamentabili sane exitu* („Ein beklagenswertes Verhängnis ist es fürwahr“) vom 3. Juli 1907. Es enthält eine Liste mit 65 Sätzen, die „verworfen und öffentlich geächtet werden“. Sieben Grundformen waren betroffen. Sie bezogen sich auf die Auslegung der Schriften, auf die Inspiration und Historizität der Evangelien, auf die Offenbarung und die Definierung der Dogmen, auf die Person Christi, auf die Sakramente, auf die Kirche, schließlich auf die Lehre und die Wissenschaft. Heutzutage, da die „antimodernistische Unterdrückung“ seitens der Mehrzahl der Historiker gebrand-

markt wird, kann man sich nur schlecht eine Vorstellung machen von der Welle der Zustimmung, auf die diese erste feierliche Verurteilung des Modernismus stieß.

Zwei Monate später verurteilte Pius X. durch die Enzyklika *Pascendi* (8.9.1907) systematisch und detailliert die Irrtümer des Modernismus. Der Papst charakterisierte darin die globale Zielsetzung der Modernisten: Sie wollen nicht nur die Religionswissenschaft in Einklang bringen mit der Profanwissenschaft. Sie wollen vielmehr auch die Kirche reformieren, ihre Institutionen, ihre Disziplin, ja selbst die Moral. Mit einer berühmt gewordenen Formel wurde der Modernismus darin definiert als „das Sammelbecken aller Häresien“. „Wenn sich jemand zur Aufgabe gemacht hätte, alle Irrtümer in bezug auf den Glauben, die es je gegeben hat, zu sammeln und deren Substanz bzw. so etwas wie deren Kern in einem Punkt zu konzentrieren, er hätte es wahrlich nicht besser vermocht. Aber damit noch nicht genug; Sie zerstören nicht nur die katholische Religion, sondern auch, wie Wir das bereits angedeutet haben, jegliche Religion“.

In ihrem zweiten Teil enthielt die Enzyklika auch praktische Empfehlungen zur Bekämpfung des modernistischen Irrtums, insbesondere die Einsetzung eines Überwachungs-Rates in jeder Diözese. Später (1910) wird ein Antimodernismus-Eid eingeführt, den alle Priester und alle zu den Höheren Weihen berufenen Seminaristen leisten müssen.

Eine mit Klugheit gepaarte Verurteilung

Es muß darauf hingewiesen werden, daß der hl. Pius X. – keineswegs unzugänglich, wie manche behauptet haben – bestimmte Priester (und sogar alle kirchlichen Professoren an den deutschen staatlichen Universitäten) von der Eides-

leistung dispensiert hat. Wenig bekannt ist der Fall des Barnabitenpaters Seme-ria, der mit Loisy und anderen Modernisten liiert war. Manche seiner Werke waren zwar verdächtigt, aber schließlich doch nicht auf den Index gesetzt worden. Als der Antimodernisteneid zur Pflicht gemacht wurde, schrieb er direkt an den Papst, dem er seine Gewissensnot schilderte: Zwar konnte er sich mit voller Überzeugung die „dogmatischen und definierten Wahrheiten zu eigen machen, aber er vermochte nicht, seine innere, feste und bedingungslose Zustimmung zu historisch-kritischen . . . nicht mit dem erhabenen Charakter der Unfehlbarkeit ausgestatteten Meinungen“ zu geben. Der heilige Pius X. antwortete ihm persönlich und erlaubte ihm, den Antimodernisteneid „unter den angegebenen Vorbehalten“ zu leisten.

Dieser Fall – durchaus nicht der einzige seiner Art – beweist, daß Pius X. in der Lage war, im Kampf gegen den Antimodernismus auch Klugheit walten

zu lassen. Während er einerseits eine erhöhte Wachsamkeit Schriften gegenüber forderte, die den Glauben der Katholiken gefährden konnten, ermutigte er andererseits durch verschiedene Initiativen die „echte Exegese“, den „weisen Fortschritt der Studien“.

Was die Liebe angeht, die mit der Strenge des Papstes einhergehen konnte, sei ein Fall erwähnt, der auch seinerseits keine Ausnahme darstellte: der des Don Murri, eines glühenden Apostels des sozialen und politischen Modernismus vermittels seiner nationalen, demokratischen Liga. Belegt mit einer Suspendierung *a divinis*, dann mit einer Exkommunikation wegen seiner Aktivitäten und Schriften, erhielt er aber dennoch eine monatlich Unterstützung, als der Papst von den schweren finanziellen Nöten erfuhr, in die er geraten war.

(Übersetzt von Andreas Schönberger, aus *L'Homme Nouveau* vom 6. Juli 2003, signiert: Y. C.)

Ein aktuelles Wort Kardinal Ratzingers zur Liturgie

In einem vom vatikanischen Nachrichtendienst „Zenith“ veröffentlichten Interview (9. September 2003) mit dem Sender EWTN äußerte sich Kardinal Ratzinger auch zur dringend notwendigen „Reform der Reform“ der Liturgie und zum traditionellen Ritus. Wir dokumentieren im folgenden den betreffenden Auszug aus dem Interview.

Frage: Für die Menschen meiner Generation ist vermutlich die Liturgie, insbesondere die Heilige Messe, dasjenige, was sich am deutlichsten vom Glauben der Generation unserer Eltern und Großeltern unterscheidet. Sie haben über die Reform der Reform gesprochen, also davon, die Reform zu reformieren. Sehen Sie, auf welche Weise das geschehen

kann? Wie soll das künftig konkret Gestalt annehmen?

Ratzinger: Im allgemeinen, würde ich sagen, ist die Liturgiereform nicht angemessen umgesetzt worden. Sie war eine allgemeine Idee. Jetzt ist die Liturgie eine Sache der Gemeinschaft geworden. Die Gemeinde stellt sich selbst dar. Und das tun auch die Priester beziehungsweise die Gruppen. Sie gestalten ihre eigene Liturgie. Es handelt sich mehr um die Gegenwart der eigenen Erfahrungen und Ideen als um die Begegnung mit der Gegenwart des Herrn in der Kirche. Und mit dieser Kreativität und Selbstdarstellung der jeweiligen Gemeinschaft verschwindet das Wesen der Liturgie.

Denn im Wesen der Liturgie geht es darum, dass wir unsere eigenen Erfah-

rungen übersteigen, um zu empfangen, was nicht aus unserer Erfahrung stammt, sondern ein Geschenk Gottes ist. Daher müssen wir meines Erachtens nicht so sehr bestimmte Zeremonien wieder einführen, als vielmehr die grundlegende Idee der Liturgie wiederbeleben – damit wir verstehen, dass wir in der Liturgie nicht uns selbst darstellen, sondern die Gnade der Gegenwart des Herrn empfangen in Gemeinschaft mit der Kirche des Himmels und der Erde. Die Universalität der Liturgie gehört meines Erachtens wesentlich zur Definition der Liturgie dazu und stellt diesen Grundgedanken der Liturgie wieder her. Es würde auch helfen, die Normen besser zu befolgen, nicht im Sinne eines Rechtspositivismus, sondern damit wir wirklich das teilen und an dem teilhaben, was uns vom Herrn in der Kirche geschenkt worden ist.

Frage: Wie sehen Sie den Sinn des Opfers und der Anbetung, über die Sie so eloquent gesprochen haben, konkret wieder hergestellt? Werden wir eine Rückkehr zur Ausrichtung *ad orientem* erleben, wo der Priester während des Hochgebets seinen Blick vom Volk weg nach Osten richtet? Werden wir eine Rückkehr zum Latein erleben, zu mehr Latein in der heiligen Messe?

Ratzinger: Versus orientem, die Ausrichtung nach Osten, könnte eine Hilfe sein. Denn sie ist in der Tat eine Tradition aus Apostolischer Zeit, und nicht nur eine Norm. Sie ist auch Ausdruck der kosmischen und historischen Dimension der Liturgie. Wir feiern mit dem Kosmos, mit der Welt. Wir richten uns aus auf die Zukunft der Welt und unserer Geschichte, die sich in der Sonne und den kosmischen Realitäten widerspiegelt. Ich denke, dass heute die Wiederentdeckung unseres Verhältnisses zur gesamten Schöpfung von den Menschen besser verstanden wird als vielleicht vor 20 Jahren. Zudem bedeutet die Orientierung gen Osten eine gemeinsame Ausrichtung des Priesters und des

Volkes auf den Herrn. Von daher denke ich, dass dies hilfreich sein könnte.

Äußere Gesten allein sind niemals das Heilmittel. Aber sie können eine Hilfe sein. Schließlich ist dieses äußere Zeichen eine klassische Interpretation der Ausrichtung der Liturgie. Im Allgemeinen war es gut, die Liturgie in die gesprochenen Sprachen zu übersetzen, weil wir sie verstehen und so auch mit unserem Denken an der Liturgie teilhaben können. Aber eine stärkere Präsenz lateinischer Elemente ist hilfreich, um die universale Dimension zu unterstreichen und allen Teilen der Welt die Möglichkeit zu gewähren, das zu erkennen: Ich bin in ein und derselben Kirche. Im Allgemeinen ist die Volkssprache...

Frage: ... eine gute Sache...

Ratzinger: ... eine Lösung. Aber eine gewisse Präsenz des Lateinischen dient der Erfahrung der Universalität.

Ein universales Indult?

Frage: Ich weiß, dass Sie an einem neuen liturgischen Gesetzeswerk arbeiten, das der Papst in seiner Enzyklika über die Eucharistie vorgezeichnet hat. Wir hören vieles von Kardinal Arinze und entnehmen aus einigen Publikationen, dass diese Arbeit ein Vorläufer für ein universelles Indult der Tridentinischen Messe sei. Ist das überhaupt vorgesehen?

Ratzinger: Ich würde unterscheiden zwischen dem künftigen Dokument und der Frage der Indulte. Das künftige Dokument ist keine neue Gesetzgebung, sondern eine Interpretation der bestehenden Normen. Wir haben also nur zu erläutern und zu klären, was Mißbrauch und was richtige Anwendung der liturgischen Vorschriften ist. In diesem Sinne sind die Möglichkeiten des Dokuments sehr begrenzt. Es geht zum gegenwärtigen Zeitpunkt um die Klärung von Mißbräuchen und Normen. Die Frage des Indults ist ein anderes Problem. Ich denke, allgemein gesprochen, war die al-

te Liturgie niemals verboten. Wir brauchen nur Regeln, wie wir friedfertig von ihr Gebrauch machen. Sie ist eine reformierte normale Liturgie der Gemeinschaft der Kirche. Aber es ist immer auch eine Frage der Zugänglichkeit ihres Gebrauchs in der Kirche, und zwar im Gehorsam gegenüber den Bischöfen und dem Heiligen Vater.

Frage: ... und das ist, wie ich weiß, für einige Teile der Kirche eine große Herausforderung. Andere Teile der Kirche haben den Aufruf des Papstes zu

einer häufigeren Praxis der alten Messe sehr begrüßt.

Ratzinger: Ja, ich denke, dass es wichtig ist, für diese Möglichkeit offen zu sein und die Kontinuität der Kirche deutlich zu machen. Wir sind heute keine andere Kirche als diejenige vor 500 Jahren. Es ist immer dieselbe Kirche. Was der Kirche zu einer bestimmten Zeit heilig war, ist der Kirche immer heilig und kann daher zu einem anderen Zeitpunkt nicht plötzlich ein Ding der Unmöglichkeit sein.

Gesuch um alte Messe „zu Recht“ abgelehnt!?

Wenn die im vorhergehenden Beitrag angedeutete Wiederherstellung der traditionellen Liturgie durch ein „universales Indult“ Wirklichkeit würde, so steht die etablierte Liturgikerzunft schon in den Startlöchern, um dagegen anzugehen. Einen Vorgeschmack liefert der ungefähr gleichzeitig mit Kardinal Ratzingers Interview erschienene Aufsatz „Gottesdienst wider den Zeitgeist“ des neuen Professors für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Fulda, Andreas Odenthal (40), im Septemberheft der *Herder Korrespondenz* (S. 452–456).

Mit Recht habe der Bischof von Fulda einer Pilgergruppe die Erlaubnis zur Meßfeier nach dem Missale Romanum 1962 versagt – schließlich sei doch „das derzeit gültige Meßbuch der Kirche das Missale Romanum Pauls VI.“. Von Indult und Motuproprio hat der Liturgiewissenschaftler offensichtlich noch nichts gehört (oder tut zumindest so).

Bezeichnenderweise stellt er den Ruf nach der traditionellen Liturgie auf eine Stufe mit Auswüchsen irgeleiteter Kreativität, die Odenthal als Banalisierung und Formlosigkeit ablehnt. Hier fehlt auch nicht die Erwähnung von

Martin Mosebachs Buch über die *Häresie der Formlosigkeit* (dessen Diagnose, wie O. zugibt, „leider allzu oft“ zutrefte). Freilich: Mosebachs Forderung nach der alten Liturgie sei (natürlich) ein falscher Weg, ja letztlich sei sie ebenso wie die angeprangerten Mißbräuche auch dem Subjektivismus erlegen: „Denn was die Liturgie und deren Tradition ausmacht, bestimmen hier nicht mehr die Kirche, das Konzil oder der Papst, sondern der Einzelne und die darum gescharten Interessengruppen.“

So zeichnet der Autor ein recht parallel anmutendes Bild der beiden falschen Wege in der heutigen Liturgie, nämlich der der unbändigen Fortschrittlichen auf der einen und der Traditionalisten auf der anderen Seite: hier „die subjektive Auflösung des Mysteriums“, dort die „Monopolisierung des Objektiven“, hier der „das Ritual verändernde Subjektivismus“, dort der „das Subjektive ausschließende Objektivismus“, hier „unverbindliches Gottesgeschwätz“, dort „objektive Sterilität“, hier „ins Subjektive aufgelöster Gottesdienst“, der „banal“ ist, dort die „ins Objektive gekehrte Liturgie“, die (eben dadurch) „bedeutungslos“ sei. Die einzige Lösung sei, „die Pole

auszuhalten und zu verbinden“ oder gar „spannungsreich aufeinander zu beziehen und im symbolischen Tun der Liturgie zu verbinden“.

Man wundert sich, daß dem Wissenschaftler die Unlogik dieser angeblichen Parallele nicht ins Auge springt: Kreativen Pfarrern mit ihren selbstgebastelten Mätzchen stellt er diejenigen gleich, die ja gerade völlig auf fabrizierte Eigenprodukte verzichten und nichts anderes tun, als was „die Kirche, das Konzil oder der Papst“ die Jahrhunderte hindurch getan haben – in demütiger Übernahme und Weitergabe des Tradierten!

In jeder traditionellen Liturgie vollzieht sich nämlich gerade das, was Odenthal als Ideal hinstellt: in der Tat wird hier das Objektive, nämlich das sakramentale Opferhandeln des Herrn, mit menschlichen Mitteln, mit sinnlich wahrnehmbaren Gesten, Gesängen, Weihrauchgerüchen usw. „im symbolischen Tun der Kirche verbunden“. Was soll also die künstliche Verunglimpfung des Rufes nach der überlieferten Liturgie als eines Irrweges, der ebenso schlimm sei wie die (von Odenthal zu Recht abgelehnten) kreativen Spielchen und Eigenmächtigkeiten?

Nur Zeichen „postmoderner Beliebigkeit“?

Übrigens wäre, so Odenthal weiter, auch ein Bestehenlassen der alten Liturgie neben der erneuerten, was ja möglich gewesen wäre, selber nur „eine Erscheinung des Zeitgeistes“ gewesen, nämlich Zeichen „postmoderner Beliebigkeit und Vielfalt“. Daß es auch eine traditionsgemäße Ritenvielfalt gegeben hat und noch gibt – man denke an die Eigenriten der Orden oder der Ostkirche –, wird hier geflissentlich unterschlagen. Man kann sich unschwer vorstellen, daß ein eventuelles „universelles Indult“ von dieser Seite eben als Ausfluß „postmoderner Beliebigkeit“ gebrandmarkt würde...

Schließlich wird die Liturgiereform und ihre vorgebliche Notwendigkeit vom „Zusammenwerfen“ (unter Anspielung auf die Grundbedeutung des griechischen Wortes *Symbolon*) des göttlichen und des menschlichen Bereiches her begründet: die Liturgie müsse so gefeiert werden, „dass der heutige Mensch mit seiner Wahrheit sich in ihnen ausdrücken und wiederfinden kann“.

Verfehlt seien der „Vorwurf Mosebachs der Liturgiereform gegenüber“ und damit der Ruf nach der alten Messe auch schon deshalb, weil darin sich „eine Flucht aus der Geschichte in einen ewig gültigen Ritus“ zeige – was eine unerwartete Parallele zur typisch modernen Sehnsucht nach dem „ewig jungen, attraktiven gesunden Menschen als Zeitideal“ darstelle! Hier wird der (wenige Zeilen vorher von Odenthal selbst aufgestellte) Grundsatz von den zwei „Bereichen“ vergessen. Denn der Mensch, der dem ewig unveränderlichen Gott in einer unveränderten Liturgie dient, holt sich gerade aus dieser nie versiegenden Quelle Halt und Kraft zur Bewältigung der (in der Tat immer neuen) Herausforderungen der Welt und der Zeit.

Jedenfalls zeige sich, so Odenthal, in dem Ruf nach der gleichbleibenden Liturgie die Leugnung der Geschichtlichkeit. Dem gegenüber habe doch Christus selbst „die menschliche Vergänglichkeit und Sterblichkeit auf sich geladen“. Aber: Hat nicht der Herr es uns vorgelebt – wie inmitten extremer Veränderungen, Anfeindungen bis hin zum Tod sein Auftrag, sein Heilswille und seine Treue unbeirrbar blieben? Nicht einmal Gesetz und Propheten aufzulösen, ist er gekommen...

Erstaunlicherweise scheut sich Odenthal nicht, ausgerechnet das bekannte Wort des Konzils, die (irdische) Liturgie sei „voraussetzende Teilnahme an der himmlischen“, anzuführen. Gibt es einen klareren Beweis für die Notwendigkeit einer dem Alltagswandel entthobenen Liturgie?

Odenthal sieht die neue Liturgie als Mitte, die die beiden von ihm ausführlich beschriebenen Extreme versöhne. Er plädiert auch für eine Besinnung auf das Wesentliche“, „Besinnung auf den Reichtum an Ritualen, die die Kirche in zweitausendjähriger Erfahrung gesammelt hat“, die aber – hier hebt er mahndend den Finger – „der Adaptation auf neue Herausforderungen bedürfen“.

Wenn der Impuls des Fuldaer Liturgikers dazu mithilft, daß den banalen Entgleisungen in der Liturgie Einhalt geboten wird, und wir andererseits unsere Bemühungen verstärken, die Schönheit und Segenskraft der traditionellen Liturgie auch und gerade für den heutigen Menschen erfahrbar zu machen, so ist der Aufsatz trotz seiner Mängel nicht vergebens geschrieben.

R. K.

Der Aufruhr ist schon vorprogrammiert

Von der Instruktion mit dem (geplanten) Titel *Pignus redemptionis ac futurae gloriae* („Unterpfand der Erlösung und der kommenden Herrlichkeit“) war noch keine Zeile veröffentlicht, als schon vehemente, hämische und überhebliche Kritik geübt wurde – da wurde lauthals gegen den „Salto rückwärts“ gewettert, den doch „ernsthaft niemand wollen könne“.

Was war geschehen? Aufgrund einer „undichten Stelle“ war der renommierten italienischen Monatsschrift *Jesus* der Entwurf der in Vorbereitung befindlichen Instruktion gegen Mißbräuche in der Liturgie zugespielt worden, deren Text am 5. Juli d. J. an die Bischöfe und „Konsultatoren“ verteilt worden war. Eine solche Verlautbarung war ja bereits in Art. 52 der Enzyklika *Ecclesia in Eucharistia* angekündigt worden, wo der Papst schon Mißbräuche, die sich nach der Liturgiereform eingeschlichen hätten, beklagt hatte. Die Zeitschrift berichtet in ihrem Oktober-Heft darüber.

Zu den Fehlentwicklungen, die deutlich beim Namen genannt werden, gehört etwa die Überbetonung der Laien in den Kirchen Nordeuropas, besonders in Deutschland; so gebe es für die sog. „Pastoralassistenten“ „aus ekklesiologischer Sicht überhaupt

keine Notwendigkeit“ (Art. 41 der Instruktion). „In nicht wenigen Fällen weisen sie in unangebrachter Weise charakteristische Kennzeichen auf, die vom priesterlichen Amt genommen sind“, so daß eine „Verwischung der unterschiedlichen Rollen“ geschaffen werde. Dem müsse abgeholfen werden, indem „der Pastoralassistent während der liturgischen Feier selbst keine Funktionen übernimmt – auch wenn Priester und Diakone nicht zugegen sind.“ Vielmehr müsse „das Amt des Priesters und des Diakons gefördert werden, Berufungen zum Priesteramt und zum Diakonat geweckt werden“. In der Liturgie müsse jeder nur das und alles das tun, was ihm zukommt. „Keineswegs ist es erlaubt, daß Laien sich das Amt bzw. die Gewandung des Diakons oder Priesters anmaßen“. So „ist es Pastoralassistenten, aber auch Seminaristen und Theologiestudenten wie überhaupt jeder Art von Laien verboten, während der Meßfeier zu predigen“ (Art. 55).

So kann es auch keine „Konzelebration“ von Priester und anwesenden Gläubigen geben (Art. 34); Bezeichnungen wie „die zelebrierende Gemeinde“ oder „die zelebrierende Versammlung“ sind zu vermeiden. Was den Dienst von Ministrantinnen angeht, so wird er der Entscheidung des Bischofs anheim-

gestellt, ist aber „ohne gerechten pastoralen Grund zu vermeiden“; „keinesfalls dürfen Priester sich gezwungen fühlen, Mädchen zu diesem Dienst zu rufen“. Laien dürfen liturgische Aufgaben nur im Falle „striktter Notwendigkeit“ übertragen werden, und „sie sollen dann ‚außerordentliche Kommunionhelfer‘, keineswegs aber ‚Eucharistiehelfer‘ genannt werden.

Schließlich sind „im Inneren des Sakralgebäudes Applaus sowie Tänze ausgeschlossen – auch außerhalb der Eucharistiefeyer, und es darf keinen Vorwand geben, dies zuzulassen“ (Art. 60).

Klagen über Mißbräuche vorbringen!

Ärger wird es auch über Art. 197 der Instruktion geben, der überschrieben ist *De quærelis circa abusus in re liturgica*. Ausdrücklich wird betont, daß „jeder Katholik, ob Priester, Diakon oder Laie, das Recht hat, Klagen über Mißbräuche in der Liturgie vorzubringen“, und zwar „vorzugsweise gegenüber dem eigenen Bischof bzw. dem ihm gleichrangigen Oberhirten *sui iuris*“, ggf. aber auch „beim Heiligen Stuhl“. In Voraussetzung dessen, was das für den Kläger mit sich bringt, heißt es im nächsten Artikel, daß „alle denen gegenüber, die sich über Mißbräuche beklagen, den geschuldeten Respekt erweisen und sich von Äußerungen enthalten, die dem guten Ruf der Klageführer schaden könnten“ (*tutti portino il dovuto rispetto a coloro che lamentano l'abuso e si astengono da parole che possano nuocere alla buona fama dei denuncianti*).

Die Liste der konkret genannten Mißbräuche ist lang – 37 werden aufgezählt, und das Ganze wird durch 316 Anmerkungen dokumentiert. Verantwortlich für den Text der Instruktion sind die Glaubenskongregation, näherhin drei ihrer Mitglieder unter Leitung des Dominikaners Joseph Augustine Di Noia, und die Kongregation für den

Gottesdienst und die Sakramentendisziplin, aus der drei Experten unter Leitung des Maristenpaters Anthony Ward mitwirkten; letzterer dürfte unseren Lesern kein Unbekannter sein, ist er doch Herausgeber der Neueditionen der vorkonziliaren liturgischen Bücher... Die definitive Veröffentlichung des Dokumentes ist für Ende des Jahres oder Anfang 2004 vorgesehen.

„Nicht sonderlich ernst zu nehmen...“

Was sagt der Klerus, der ja zunächst einmal angesprochen ist, dazu? Nur einige zufällige Äußerungen, die sich in den letzten Septembertagen in der Presse fanden: „Das ist offensichtlich ein Arbeitspapier von Leuten, die glauben, in der Kirche ‚aufräumen‘ zu müssen“, mokierte sich etwa Monsignore Hermann Sturm, Pfarrer von St. Joseph, Alzey (Diözese Mainz) (*Allgemeine Zeitung Mainz* vom 26. 9. 03, Lokales). Er „nehme das Ganze auch nicht sonderlich ernst, weil es auch in der Praxis eine Abkehr und Umkehr vom Zweiten Vatikanischen Konzil bedeute, was in der katholischen Kirche niemand ernsthaft wollen könne“, schrieb die Zeitung.

Und in derselben Ausgabe stimmt auch Pfarrer Heinz-Jürgen Förg (ebenefalls Alzey) ihm zu: „Die schlagen sich mit den eigenen Waffen: Tanz und Applaus, was man jetzt wieder verbieten will, sind Bestandteil der Papstgottesdienste!“ Besonders ärgert ihn, daß nun Gemeindemitglieder aufgefordert würden, sich beim Bischof oder gar beim Vatikan zu beschweren: „Da bin ich Gott schon dankbar, daß er uns in Mainz einen so korrekten Bischof geschenkt hat, der auf Denunziationen nicht hereinfällt, sondern zunächst mit den Betroffenen spricht.“ Im übrigen: „Wenn tatsächlich der Einsatz von Ministrantinnen nur noch in Ausnahmefällen erlaubt sein soll, dann werden wir in Zukunft am Altar oft alleine stehen.“

„Bei manchen Bistümern klingelten gestern die Telefone ständig, weil Katholiken ihrem Unmut und ihrer Enttäuschung Luft machten. Auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken zeigt sich beunruhigt über die Vatikan-Richtlinie“, schrieb die *Stuttgarter Zeitung* am 25. 9. Wie es nun weiter geht, prophezeite kurz und bündig Christi-

an Weiser von der „Kirchenvolksbewegung“: „Das Kirchenvolk hält sich nicht daran.“ So einfach ist das.

Der (italienische) Text in der Zeitschrift *Jesus* enthält nicht viel mehr als das, was wir oben skizziert haben; eine Kopie lassen wir Interessenten gerne zukommen (gegen Einsendung eines als Standardbrief frankierten Kouverts).

Kann der Hl. Vater bzgl. der Gültigkeit eines Sakramentes irren?

Zu unserem Artikel „In eigener Sache: Die Attacken der ‚Kirchlichen Umschau‘“ erreichte uns die folgende Zuschrift (29. 08. 2003) von H. H. P. Andreas Mählmann, Priesterbruderschaft St. Pius X. Auch wenn wir die Position der Zuschrift so nicht teilen, möchten wir sie um der Redlichkeit willen unseren Lesern nicht vorenthalten. (Übrigens war unsere eigene Bitte, in der „KU“ eine kurze Stellungnahme zu den dort vorgetragenen Anwürfen gegen die UVK zuzulassen, von deren Redaktion abgelehnt worden!)

Sehr geehrter Herr Dr. Kaschewsky!

Freundlich danke ich für die Zusendung der neuen UVK. Schmerzlich verfolge ich die derzeitige Auseinandersetzung um die Frage der Gültigkeit des vom Papst anerkannten Kanon des Addai und Mari mit. Schmerzlich deshalb, weil es in der derzeitigen kirchlichen Situation gilt – wie Sie selbst schreiben – „die Kräfte zu bündeln“. In der Hoffnung, diesem Zweck zu dienen, sind die folgenden Erwägungen zu Ihrem Artikel „In eigener Sache: Die Attacken der Kirchlichen Umschau“ (UVK Sept./Okt. 2003) geschrieben:

1. Sie schreiben: „... wenn die Gültigkeit eines Sakramentes auf dem

Spiel steht, hat jegliches Argumentieren ein Ende – warum hat der Heiland wohl Petrus die Schlüssel des Himmelreiches gegeben. Sedsivakantisten finden in der UVK keine Stütze.“ – Mit anderen Worten: Es ist nicht vorstellbar, daß der Hl. Geist eine päpstliche Entscheidung zuläßt, die ein Sakrament ungültig machen würde.

Aber ist das nicht eine zu einfache Sichtweise der Dinge nach dem Motto: Es kann nicht sein, was nicht sein darf? Haben wir nicht schon so vieles aus dem Mund dieses Papstes vernommen, was eigentlich nicht sein kann, und muß man nicht, wenn man annimmt, der Hl. Geist würde den Papst vor einer Entscheidung schützen, die ein Sakrament ungültig machen würde, auch annehmen, der Hl. Geist würde den Papst dann erst recht davor bewahren, Äußerungen zu tun und Handlungen zu setzen, die die Sakramente insgesamt als nicht heilsnotwendig preisgeben?! – Hier geht es um das Heil einzelner, dort um das ewige Heil ganzer Völker!

Beispiel: In seiner Rede in der Generalaudienz am 9. Sept. 1998 bezeichnet der Papst den Hl. Geist als eine wirksame Ursache bei der Gründung der verschiedenen Religionen (Plural!): „Nicht selten finden wir am Beginn der verschiedenen Religionen Gründer, die mit Hilfe des Hl. Geistes Gottes (!) eine

tieferer religiöse Erfahrung gemacht haben. An andere weitergegeben, hat diese Erfahrung Form angenommen in den Lehren, den Riten und den Vorschriften der einzelnen Religionen“ (Zitat aus dem Bericht des *Osservatore Romano*). – Ganz dementsprechend hat der Papst kein Problem damit, die Anhänger anderer Religionen aufzurufen, ihrem Glauben und ihren Traditionen treu zu bleiben. So geschehen in Assisi, so geschehen auch beispielsweise am 17. November 1980 in Mainz, wo er die Muslime mahnte: „Lebt euren Glauben auch in der Fremde!“ (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 111,2/1980, 1268).

Schlussfolgerungen:

a) Die Heiden können also auch ohne die Sakramente der Kirche auskommen! Wie läßt sich das rechtfertigen? – Für sie gibt es eine Art „Supersakrament“, nämlich die Menschwerdung, durch die der Sohn Gottes „sich gleichsam mit jedem Menschen verbunden“ hat (*Redemptor hominis* 13) und zwar „unzerstörbar“ (ebenfals *RH* 13). Also dürfen die Moslems ihrem Glauben treu bleiben. Sie sind schon in der Einheit mit Christus.

b) Auf dieser Grundlage scheint es schwer vorstellbar, daß der Papst noch über eine klar katholische Sakramententheologie verfügt, nicht nur in Bezug auf die Eucharistie (warum wohl geht er in seiner neuen Eucharistieenzyklika auf den Sühnecharakter der Hl. Eucharistie nicht ein?!), sondern auch in bezug auf alle anderen Sakramente, angefangen bei der unbedingten Heilsnotwendigkeit der Taufe.

c) *Leider* (!) ist es also so, daß wenn die Gültigkeit eines Sakramentes auf dem Spiel steht, jegliches Diskutieren noch kein Ende hat, so ungeheuerlich das auch klingen mag! (Die aktuelle Kirchenkrise ist eben auch ein Geheimnis). – Deswegen aber braucht man noch lange kein Sedisvakantist zu sein. Daß sich

P. Lugmayr dennoch in dieser Richtung äußert, zeigt, daß er die Kirchenkrise in ihrem Ausmaß nicht erkannt hat.

2. Für diejenigen, die nicht fassen können, daß der Papst einen ungültigen Meßritus anerkennt, ist die Theorie von Pater Lugmayr der rettende Strohalm. Warum aber – so fragt man sich – braucht es überhaupt einen Pater Lugmayr und seine Theorie, um die römische Entscheidung erklären zu können?! Warum braucht es eine Diskussion, wenn es für Rom ein Leichtes wäre, den wissenschaftlichen Beweis mit auf den Tisch zu legen?! Warum hat Rom seine Studien, die laut dem *Osservatore Romano* zu dieser Entscheidung geführt haben, bis jetzt noch nicht veröffentlicht? Woher will man sich eigentlich sicher sein, daß die Argumentation von P. Lugmayr die von Rom vertretene ist? – Wäre es nicht sinnvoller gewesen, in Rom um Einsicht in die Studien zu bitten oder – falls das nicht möglich sein sollte – die selbst entworfene Theorie von Rom absegnen zu lassen, ehe man sie in die Welt setzt?! Ich glaube, diesen Fragen muß man sich einmal ehrlich stellen.

Warum „zu Dank verpflichtet“?

Darf ich meine Sorge äußern, daß sich die UVK noch weiter vom Kampffeld zurückzieht? – Warum fühlt man sich in der Einladung zur *Una Voce* Tagung 2003 Bischof Dr. W. Mixa „sehr zu Dank verpflichtet“ für seine Erlaubnis, die Hl. Messe im Ritus von 1962 feiern zu dürfen? Verständlich wäre es, wenn man sich bedankt, daß man nach Eichstätt kommen darf, aber warum muß man sich für eine Erlaubnis zur Feier des Ritus von 1962 bedanken, wo man doch seit Jahrzehnten dafür kämpft, daß keinem Priester das Recht genommen werden kann, diesen Ritus zu zelebrieren?!

Woher auf einmal diese hoffnungsvolle Stimmung, in der man von einem

„Wendepunkt in der Einstellung des Vatikans zur Tradition“ spricht, obwohl wir das traurige Los der Priestergemeinschaft von Campos vor Augen haben, die aktuell nach und nach auf Konzilslinie gebracht wird und die den Kampf gegen die Irrtümer des Konzils und den NOM aufgegeben hat.

Die morgige Sonntagslesung leitet uns dazu an, auf den Geist zu schauen und sich nicht zu sehr von schönen Worten beeindrucken zu lassen: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3,6).

Im Gebet für die UVK verbunden grüßt Sie
ergebenst im Herrn Ihr
P. Andreas Mählmann

In der gebotenen Kürze sei dazu gesagt:

1. Wenn der Papst muslimische Jugendliche auffordert, ihrem Glauben „auch in der Fremde“ treu zu bleiben, so ist dies – wie aus dem Kontext unschwer zu ersehen ist – keineswegs als eine Aufforderung, *nicht* Christen zu werden, zu verstehen, sondern vielmehr, sich nicht durch westlichen Konsummaterialismus zum (praktischen) Atheismus verleiten zu lassen. Die Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe stand dabei gar nicht zur Debatte.

2. Daß wir eine Anaphora (*nicht* Kanon!), die nicht mit den in der abend-

ländischen Scholastik herausgebildeten Erfordernissen für die Gültigkeit eines Sakramentes übereinstimmt, mit dem Heiligen Stuhl für gültig halten, entspringt nicht nur der Gewißheit, daß der Papst sich hinsichtlich der Gültigkeit eines Sakramentes des Beistandes des Heiligen Geistes erfreut, sondern diese Erkenntnis war auch aufgrund wissenschaftlicher Analyse der zugrundeliegenden Quellen gewonnen worden.

3. Die von P. Mählmann aufgeworfene Frage, warum denn Rom seine Beweise (*für* die Gültigkeit der in Frage stehenden Sakramentenspendung) nicht auf den Tisch legt, greifen wir dankbar auf: wir haben eine entsprechende Anfrage an die zuständigen Gremien des Heiligen Stuhles gerichtet.

4. Schmunzelnd nehmen wir zur Kenntnis, daß unser höflicher Dank an den Eichstätter Diözesanbischof (wegen der Erlaubnis des traditionellen Ritus bei der diesjährigen UNA VOCE Tagung) als Zeichen dafür gesehen wird, „daß sich die UVK noch weiter vom Kampffeld zurückzieht“, da doch ohnehin keinem Priester das Recht genommen werden könne, nach dem traditionellen Ritus zu zelebrieren. Kann man sich nicht auch schon mal für (eigentlich) Selbstverständliches bedanken?

Jedenfalls ist die UVK weit davon entfernt, „sich vom Kampffeld zurückzuziehen“ ...

R. K.

Buchhinweise

Georg May: Schriften zum Kirchenrecht

Die „Schriften zum Kirchenrecht“ beinhalten aus dem umfangreichen wissenschaftlichen Gesamtoeuvre des Mainzer Kanonisten Professor em. Dr. Georg May 28 Beiträge, die seit 1962 in verschiedenen kanonistischen und theolo-

gischen Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlicht wurden, inzwischen jedoch zum Teil schwierig zugänglich sind.

Der Bogen der Aufsätze spannt sich von Grundfragen der Theologie bzw. der kirchenrechtlichen Disziplin (S. 3–200) über Themen der kirch-

lichen Verfassung (S. 203–385), des Verkündigungsdienstes (S. 389–414) und des Sakramentenrechtes (S. 417–600) bis hin zu Fragen des kirchlichen Vermögensrechtes (S. 603–626). Im Teil „Grundfragen“ seien der Beitrag *Das Glaubensgesetz* (S. 101–126) und die erhellenden Ausführungen *Das Verhältnis von Gesetz und Gewissen* (S. 145–170; 171–186) hervorgehoben.

Die Leser dieser Zeitschrift, denen Professor May durch seine Vorträge auf den Tagungen der UNA VOCE bekannt ist, dürften vor allem die Publikationen zum Heiligungsdienst der Kirche interessieren. Als Priester gilt seine besondere Aufmerksamkeit dem Sakrament der heiligsten Eucharistie. Er ventiliert die wichtige Frage von Beschaffenheit und Qualität des Weines für die gültige Konsekration (S. 417–444: *Vinum de vite als Materie der eucharistischen Opfersakramentes*); er untersucht die kirchliche Gesetzgebung hinsichtlich Aufbewahrung und Verehrung der heiligsten Eucharistie (S. 445–472) und liefert den Priestern, die um ihr Recht auf Einzelzelebration kämpfen müssen, durch Rekurs auf die einschlägigen Quellen – vom Corpus Iuris Canonici bis zum Codex Iuris Canonici von 1983 – Argumentationshilfen (S. 501–525: *Das Recht auf Einzelzelebration*). Aus dem Bereich des Eherechtes sei zur Lektüre besonders empfohlen *Standesamtliche Eheschließung und kirchliche Trauung in protestantischer Sicht* (S. 559–585). Die klaren Ausführungen über das protestantische Verständnis von Eheschließung und Eheeinsegnung sind in einer Zeit des undifferenzierten Ökumenismus hochaktuell, wichtig und beachtenswert, um Fehlurteile zu vermeiden – bei Gläubigen wie bei rechtsprechenden Institutionen (vgl. S. 587–600: *Unzutreffende Ausführungen über die protestantische Trauung in den Urteilen zweier Instanzen deutscher Offiziate*).

Georg Mays Arbeiten zeichnen sich nicht nur durch eine bemerkenswert akribische Handhabung der fachspezifischen Methode aus; er will mit seinen Forschungen der Kirche dienen. So sind seine Publikationen von ekklesialer Verantwortung getragen, letztlich in Sorge um einen integren Glauben. Schließlich sei als drittes Merkmal die Beachtung der Pastoral benannt. Denn die Erfahrungen seiner über fünfzigjährigen seelsorglichen Tätigkeit flossen sowohl in seine akademische Lehre wie in seine Forschungen ein.

Wegen des breiten Themenspektrums empfiehlt sich diese Auswahl über die Fachvertreter hinaus allen theologisch Interessierten und in der Pastoral tätigen Personen. In den Beiträgen finden sich nicht nur souverän vorgetragene fachkompetente Informationen, sondern auch Hilfen zur Orientierung für Glaubenswissen und Glaubenspraxis.

Georg May, *Schriften zum Kirchenrecht*. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. von Anna Egler und Wilhelm Rees (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 47), Berlin 2003; VIII, 628 S.; ISBN 3-428-11166-4; ISSN 0929-0680; Lw. 68,- Euro.

Anna Egler

Kardinal Ratzinger: Wahrheit und Toleranz

Seit weit über vierzig Jahren kreist das theologische Denken Kardinal Ratzingers auch um die Frage, inwieweit die Geschlossenheit einer „Kultur“ mit ihrer *jeweiligen* Religion verwoben ist – und ob die Hinwendung zu einer anderen (von außen kommenden) Religion den Verlust der eigenen Kultur zur Folge hat (oder gar haben muß). Schon in den Vorlesungen des jungen Professors der Fundamentaltheologie an der Universität Bonn (Anfang der sechziger Jahre) klang diese Thematik an – wobei auch der Versuch unternommen wurde,

„Universalien“ aufzuzeigen, die sozusagen zum Wesen von Religion überhaupt gehören, sich aber nichtsdestoweniger sehr konkret und äußerlich wahrnehmbar manifestieren.

Das neueste Buch des Kardinals, das die Stellung des Christentums gegenüber den (anderen) Weltreligionen zum Thema hat, enthält eine charakteristische Auswahl einschlägiger Aufsätze der letzten Jahre, die teilweise in anderen Sprachen erschienen waren. Lediglich ein Kapitel, das dem ganzen Buch den Titel gegeben hat, ist bisher nirgends veröffentlicht worden: „Glaube – Wahrheit – Toleranz“ (S. 170–186).

Ist „der Verzicht auf den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens die Grundbedingung für einen neuen Weltfrieden“, lautet die Grundfrage. In der Theorie des Ägyptologen Assmann, der in der Gestalt (nicht notwendig in der historischen Persönlichkeit) des Moses den Beginn der „Mosaïschen Unterscheidung“, d. h. der bewußten Abgrenzung der *einen* Religion zu allen anderen („fremden“) sieht, erkennt Ratzinger eine Sichtweise, die „dem modernen Menschen ganz aus der Seele gesprochen ist“; dazu gehört, was man an Wittgenstein anknüpfend so formuliert hat, daß Glaube eher mit „Verliebt-heit“ als mit der Wahrheitsfrage zu tun habe – was der „Abschied vom Wahrheitsanspruch“ und eben *damit* der „Abschied vom christlichen Glauben“ wäre. (Nichtsdestoweniger hat sich dergleichen auch schon in die katholische Verkündigung eingeschlichen – Ratzinger nennt als „konsequenten“ Vertreter G. Hasenhüttl –, wodurch sich die Gläubigen „an der Nase herumgeführt“ fühlten.)

In beeindruckender Stringenz führt R. (aus Religionswissenschaft und Philosophiegeschichte) den Beweis, daß die

(religiöse) Welt *vor* der sog. „Mosaïschen Unterscheidung“, also der Abgrenzung von den Fremdreligionen, keineswegs in Ordnung gewesen sei – im Gegenteil! Denn: „Die Wahrheitsfrage ist unausweichlich“ und gehört zum Wesen des Menschen. Und auch die übrigen Versuche, Religion kurzerhand mit der Forderung nach grenzenloser Toleranz und mit dem Verzicht auf die Wahrheit zu versöhnen, waren die ganze Geistesgeschichte hindurch zum Scheitern verurteilt. Also bleibt die buddhistische Einsicht, daß alles Sein Leiden und damit „Wahrheitslosigkeit“ ist?

In einem prägnanten Absatz stellt Ratzinger das Denken Gregors des Großen als eine Art Paradigma des rechten Umganges mit den anderen Religionen vor. Die heidnische Götterverehrung muß, wenn die Wahrheit erkannt ist, ein Ende haben – aber die den Heiden vormals heiligen Orte mögen ihre „Heiligkeit“ behalten (als Beispiel wird die Kirche *Santa Maria sopra Minerva* angeführt). Die Frage nach der Wahrheit hat den Göttern ihre Göttlichkeit genommen. „Aber zugleich ist ihre Wahrheit ans Licht getreten: daß sie (...) Vorahnungen von Gestalten waren, in denen sich ihr verborgener Sinn erfüllte.“

Das vorliegende Buch ist keine Verfügung des Lehramtes über den rechten Umgang mit nichtchristlichen Religionen. Es vermittelt aber fundierte Einsichten, die zeigen, daß die Aporie zwischen der *einen* Wahrheit und den *vielen* Religionen nicht unüberwindbar ist.

Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube Wahrheit Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, 220 S.; ISBN 3-451-28110-4; 16,80 Euro.

R. K.