

SONDERDRUCK AUS:

Hans-Jürgen Feulner, Andreas Bieringer,
Benjamin Leven (Hgg.)

Erbe und Erneuerung

Die Liturgiekonstitution
des Zweiten Vatikanischen Konzils
und ihre Folgen

LIT

LATEIN UND LITURGIE

ZUM SYSTEMATISCHEN STELLENWERT DER LATEINISCHEN SAKRALSPRACHE

PREDRAG BUKOVEC

*Verständlich soll nicht heißen,
daß jedes Wort von allen unmittelbar verstanden werden kann.*
Francis Kardinal ARINZE

Die „lateinische Messe“ wird für gewöhnlich mit der vorkonziliaren Form der Eucharistiefeyer identifiziert, der die volkssprachliche Liturgie im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenübergestellt wird. Dabei wird selten wahrgenommen, daß die lateinische Sprache nie zugunsten der modernen Sprachen abgeschafft wurde und der Römische Ritus, dem die große Mehrheit der Katholiken angehört, zu der Familie eben der westlichen, lateinischen Liturgien gehört. Ähnlich wie alle grundlegenden Dokumente des Apostolischen Stuhles werden auch die amtlichen Ausgaben der liturgischen Bücher zuerst in lateinischer Sprache vorgelegt, bevor sie übersetzt werden. Doch bedeutet die Klassifizierung des römischen Gottesdienstes als einer lateinischen Liturgie mehr als nur eine formale Richtlinie; bei der Frage nach dem Stellenwert der lateinischen Sprache ergeben sich systematische Konsequenzen, die den Gegenstand dieses Beitrags bilden sollen.¹

Besonders zwei Dokumente des letzten Jahrzehnts rücken die Frage nach dem Lateinischen im Römischen Ritus ins Bewußtsein: Die Übersetzungsinstruktion *Liturgiam authenticam* (2001)² fordert die Orientierung der volkssprachlichen Ausgaben an der autoritativen lateinischen Edition, während *Summorum pontificum* (2007)³ verdeutlicht, daß der Römische Ritus eine einheitliche Liturgie in zwei Formen – der ordentlichen Form der erneuerten Liturgie und der außerordentlichen Form der modifizierten⁴ Tridentinischen Meßfeier – ist. Da sich einerseits die volkssprachlichen liturgischen Bücher enger an die lateinische Vor-

¹ Das Anfangszitat stammt aus: Francis Kardinal ARINZE, Die Sprache in der Liturgie des römischen Ritus. Latein und Volkssprache, S. 6, URL: <http://www.fides.org/de/news/pdf/8278> [Abruf: 4. März 2015; Nachdruck: Una-Voce-Korrespondenz 37 (2007) 82–95, hier: 92].

² AAS 93 (2001) 685–726.

³ AAS 99 (2007) 777–781.

⁴ 2010 ist für die Forma extraordinaria die nun gültige Editio typica erschienen: *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cure recognitum*, Vatikanstadt 2010. Schon zuvor wurden einige Anpassungen durchgeführt, etwa 2008 die Karfreitagsfübitten; den Text findet man übersichtlich in Walter HOMOLKA – Erich ZENGER (Hgg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfübitten für die Juden, Freiburg i. Br. 2008, 20.

lage halten müssen und andererseits die *Forma extraordinaria* nur⁵ auf Latein gefeiert werden kann, ist eine Reflexion über die Bedeutung dieser Sprache und ihrem Verhältnis zu den Volkssprachen aktuell.

Zur Kontextualisierung der Fragestellung wird in einem ersten Schritt die Entwicklung der Sprachenproblematik seit dem Konzil kurz in Erinnerung gerufen (1.). Die Komplexität der Thematik soll anschließend anhand von zehn aufschlußreichen Fallbeispielen veranschaulicht werden (2.), bevor in 3. eine systematische Positionsbestimmung vorgeschlagen wird.

1. DIE SPRACHENFRAGE SEIT 1963 – SKIZZIERUNG DER ENTWICKLUNG

Die Liturgiekonstitution widmet sich in Art. 36 dezidiert der liturgischen Sprache:⁶ *Sacrosanctum Concilium* (SC) stellt gleich zu Beginn in § 1 fest, daß das Lateinische in den lateinischen Riten zu verwenden sei, sofern kein Sonderrecht anderes vorsieht.⁷ Diese Aussage unterstreicht nicht nur, daß die Sprachthematik keine rein usuelle Angelegenheit ist, sondern auch als übergeordnetes Prinzip gelten kann, mit dem die nun folgenden Beschlüsse zu interpretieren sind. Eine Lesart von SC 36,1 aus dem Blickwinkel der Rezeption, welche die Sprachenfrage binnen weniger Jahre als überholt ansieht, verkennt den normativen Wert des ersten Paragraphen. Die in § 2 eröffnete Möglichkeit der Einführung der Volkssprachen für bestimmte liturgische Teile,⁸ insbesondere für das

⁵ Zur Präzision der Sprachenfrage, s. Fallbeispiele 1 und 7.

⁶ Dazu s. Emil J. LENGELING, Die Sprache der Liturgie. Kommentar zu SC 36 (1965), in: Benedikt KRANEMANN – Stephan WAHLE (Hgg.), „... Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg i. Br. u.a. 2011, 22–29; Reiner KACZYNSKI, Die Sprache in der Liturgie. Kommentar zu SC 36 (2004), in: ebd., 30–40.

⁷ Hier wäre zum einen an den Glagolitischen Usus zu denken (s. 2.7.), der bis zum II. Vaticanum der einzige Usus war, in dem eine andere als die lateinische Sprache verwendet wurde, vgl. LENGELING, Die Sprache (s. Anm. 6), 25; KACZYNSKI, Die Sprache (s. Anm. 6), 30. Aber auch liturgische Bücher wie das *Rituale Romanum* konnten schon vor 1963 in den Landessprachen gefeiert werden. – Der CIC/1983 folgt der Linie von SC 36: In can. 928 wird gesetzlich geregelt, daß die Eucharistiefeyer „peragatur lingua latina aut alia lingua, dummodo textus liturgici legitime approbati fuerint“ / „in lateinischer Sprache oder in einer anderen Sprache zu vollziehen [ist], sofern nur die liturgischen Texte rechtmäßig genehmigt sind“. Der Hinweis auf Sonderregelungen in SC 36,1 wird im kirchlichen Gesetzbuch nun auf alle anderen zugelassenen Sprachen erweitert und entspricht damit der Faktizität. Daß von „anderen“ Sprachen und nicht von Nationalsprachen die Rede ist, mag mit der Inklusion des Kirchenslavischen im Glagolitischen Usus zusammenhängen, vgl. František V. MAREŠ, Das neue kroatisch-neukirchenslavische Missale, in: Slovo 32 f. (1982/3), 123–130, hier: 124; Josip TANDARIĆ, Novi staroslavenski misal, in: Slovo 23 (1973), 205–210, hier: 205.

⁸ Zu SC 36,2 ist noch Art. 54 zu konsultieren, der die volkssprachlichen Teile der Messe behandelt. Die lateinische Bibelübersetzung thematisiert SC 91 und die Tagzeitenliturgie in lateinischer Sprache für den Klerus SC 101,1 (generelles Gebot des lateinischen Offiziums, wobei die Möglichkeit besteht, für einzelne Kleriker auch die Volkssprache zuzulassen – hier stellt sich das Problem, nach welchen authentischen Ausgaben einzelne Kleriker das Stundengebet hätten halten sollen, wenn im 91. Artikel kein Bedarf für die breitere Einführung der Volkssprache angenommen wird).

Volk im Rahmen des Verständnisses der Liturgie als Rollenhandlung, steht aufgrund von § 1 unter der Prämisse, daß der Römische Ritus eine lateinische Liturgie bleibt. Wie diese Klassifikation heute zu interpretieren ist, steht zunächst auf einem anderen Blatt.⁹ Die schrittweise Einführung der Volkssprachen für die gesamte Liturgie geschah durch die von SC ausgehende Dynamik in den folgenden zehn Jahren und ist nicht infrage zu stellen. Der volkssprachliche Gottesdienst ist eine Errungenschaft der jüngsten Liturgiereform, der auf theologischen Erkenntnissen aufbaut und die *participatio actuosa* der Gläubigen in letzter Konsequenz ermöglicht hat. Aus den „Zeichen der Zeit“ ist es auch sehr verständlich, daß die Frage der Latinität des Römischen Ritus, die in SC 36,1 postuliert wird, vorerst in den Hintergrund trat. Wenn man nun noch die §§ 3 und 4 hinzunimmt und damit die Aufteilung der Kompetenzen in Sprachangelegenheiten zwischen dem Apostolischen Stuhl und den Bischofskonferenzen, liegt in Miniaturform die ganze Problematik der folgenden Jahrzehnte vor.

Schon wenige Monate nach SC wurde die erste Instruktion *Inter oecumenici* (1964) erlassen,¹⁰ die SC 36,2 umsetzte und für die liturgischen Teile, die das Volk unmittelbar betreffen, die Landessprachen vorsah, so v.a. für die Lesungen, Akklamationen und Ordinariumsteile der Eucharistiefeier;¹¹ allerdings sollte in den Missalien weiterhin der lateinische Text neben der Übersetzung stehen.¹² Die Stundenliturgie im Chor bleibt auf Latein.

In den folgenden Jahren wird der Anteil der Volkssprache immer weiter ausgebaut:¹³ 1965 konnten die Präfationen, d.h. der wiederentdeckte¹⁴ erste Teil des

⁹ So legt z.B. Helmut HOPING, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg u.a. 2011, 326 f. darauf wert, daß die Konzilskonstitution selbst und in ihrer Rolle als autoritativer Text eine Überarbeitung des *Ordo Missae* (vgl. SC 50) vorsah und den jüngeren Reformprozeß nicht in seiner ganzen Breite deckt.

¹⁰ Beobachtungen – u.a. zum unmittelbaren nachkonziliaren Reformenprozeß – trifft Monika SELLE, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst. Die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Liturgiesprache*, Diss. LMU München (abrufbar unter: http://edoc.ub.uni-muenchen.de/3758/1/Selle_Monika.pdf [Abruf: 19. März 2015]).

¹¹ Die hier interessierenden Abschnitte finden sich in DEL 1, 238. 255. 283. Vgl. auch HOPING, *Mein Leib* (s. Anm. 9), 329 f.

¹² Vgl. *De editione librorum liturgicorum* vom 27. Januar 1966 (Nr. 5 = DEL 1, 585); dazu vgl. Reiner KACZYNSKI, Die „definitiven“ Meßbücher in anderen Sprachen, in: Gd 8 (1974) 105–107, hier: 106. Diese Regelung wurde 1969 aufgehoben: Eine bilinguale Fassung wird als zu aufwendig eingestuft, es wird jedoch angemahnt, in jeder Gemeinde sowohl das lateinische als auch das volkssprachliche Missale zu besitzen, s. *Appendix Missalis Romani* (besonders DEL 1, 1996. 1998). Aufschlußreich ist es, daß noch in der ersten Auflage des deutschsprachigen Meßbuches von 1975 auf S. 355–657 ein lateinischer Teil angehängt wurde.

¹³ Zum Zeitraum zwischen 1964 und 1969, s. KACZYNSKI, Die „definitiven“ Meßbücher (s. Anm. 12), 105 f.; Andreas BIERINGER, „A Halfway House to Aggiornamento“? Die ersten muttersprachlichen Messbücher in den USA (1964–1966) (Studien zur Pastoralliturgie 28), Regensburg 2014; Emil J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*, Regensburg – Münster 1970, 27–38; Hans-Jürgen FEULNER, *Der Ordo Missae von 1965 und das Missale Romanum von 1962*, in: Stephan WAHLE – Helmut HOPING – Winfried HAUNERLAND (Hgg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg u.a. 2013, 103–141; eine tabellarische Gegenüberstellung des Meßverlaufs findet sich ebd., 129–131. Im *Canon Missae* sind die Präfation und das *Sanctus-Benedictus* für die Volksspra-

Hochgebets, in der Volkssprache gebetet werden, 1967 dann auch der ganze Canon Romanus.¹⁵ Diese Öffnung galt dann entsprechend auch für die 1968/69 eingeführten drei neuen Hochgebete. Das Dokument *Comme le prévoit* von 1969 lieferte die Grundsätze der Übertragung des neuen Missale Romanum, die sich v.a. an der Lebenssituation der Gemeinden orientierten und die Zielsprache in den Blick nahmen;¹⁶ demgegenüber erschien die wörtliche Übereinstimmung mit der lateinischen Ausgabe als nachrangig. Prinzipiell sollte gelten, daß der lateinische Text – durchaus in kreativer Adaption – die Struktur und die Gedankengänge vorgibt, die volkssprachliche Fassung aber der Intention nach zu übersetzen habe.¹⁷ Hier wird anerkannt, daß eine wörtliche Übertragung dazu führen kann, daß der Sinn der Vorlage sogar verschleiert wird und der so erarbeitete Text unbeholfen wirken kann. Mit kreativer Aneignung war jedoch nicht intendiert, daß unautorisierte neue Hochgebete in Gebrauch kommen sollten und die Bindung an die lateinische Vorlage dadurch ausgehöhlt werde, daß sich das Hochgebet zum Experimentierfeld wandelt.¹⁸

Für reisende Priester, die die Landessprache nicht beherrschen, erschien das *Missale parvum* seit 1970 in mehrfacher Neuauflage.¹⁹ Dieses transportable

chen zugelassen (s. die nächste Anm.), der Canon selbst wird vom Zelebranten in lateinischer Sprache vorgetragen – laut! Der Ordo von 1965 ist erschienen als: Ordo Missæ. Ritus servandus in celebratione Missæ et De defectibus in celebratione Missæ occurrentibus, Editio typica, Vatikanstadt 1965.

¹⁴ Seit dem Mittelalter wurde die Präfation immer mehr als „Vorrede“ zum Canon aufgefaßt, was sich deutlich an der Typographie der Handschriften ablesen läßt, die das T in „Te igitur“ graphisch hervorhoben und damit von der variablen Präfation abtrennten. Daß zuerst die Präfationen für die Volkssprachen zugelassen wurden, mag ein letzter Reflex dieser Anschauung sein. S. Anm. 108.

¹⁵ Vgl. auch HOPING, Mein Leib (s. Anm. 9), 330–336.

¹⁶ Vgl. *Comme le prévoit* Nr. 20: „La communauté rassemblée doit pouvoir faire, du texte traduit, sa prière vivante et actuelle, et chacun de ses membres doit pouvoir s’y retrouver et s’y exprimer“. Das Dokument findet sich in Notitiae 5 (1969) 3–12. – HOPING, Mein Leib (s. Anm. 9), 339 sieht in diesem Dokument einen gravierenden Einschnitt, der erst mit *Liturgiam authenticam* (2001) wieder korrigiert wurde: „Die Übersetzung des Missale ins Deutsche war zum Teil sehr frei und orientierte sich am Prinzip der dynamischen Äquivalenz. Dies hing mit einem Positionswechsel in der Übersetzungshermeneutik zusammen, der sich 1969 [d.h. mit *Comme le prévoit*] vollzog“. Vgl. auch Uwe M. LANG, Fremdheit und Vertrautheit der Liturgiesprache, in: WAHLE – HOPING – HAUNERLAND, Römische Messe und Liturgie in der Moderne (s. Anm. 13), 442–448, hier: 444; DERS., Die Stimme der betenden Kirche. Überlegungen zur Sprache der Liturgie (Neue Kriterien 14), Freiburg 2012.

¹⁷ Vgl. zur Übersetzungshermeneutik dieses Dokuments Nr. 6: „La fidélité d’une traduction ne peut donc être jugée seulement à partir de chaque mot ou de chaque phrase, mais elle doit l’être d’après le contexte exact de la communication liturgique en conformité avec sa nature et ses modes propres“.

¹⁸ Stellvertretend für dieses Phänomen seien die „Fürbitten und Kanongebete“ angeführt, die in den Niederlanden und von dort aus in Übersetzung auch im deutschsprachigen Raum Verwendung fanden: Alfred SCHILLING (Hg.), Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte, 2. Aufl., Essen 1968. S. auch Eduard NAGEL, Missale semper reformandum?, in: DERS. – Reinhard MESSNER – Rudolf PACIK (Hgg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie, FS H. B. MEYER (Innsbrucker theologische Studien 42), Innsbruck – Wien 1995, 15–28, hier: 20.

¹⁹ Vgl. DEL 1, 2188 f. Die Ausgaben sind: *Missale parvum ad usum sacerdotis itinerantis*, Vatikanstadt 1970, 1971, 1974, 1975, 1977.

Meßbuch beinhaltet neben dem Ordinarium eine praktikable Auswahl an Propria, die situationsgerecht verwendet werden können. Da dieses Missale in lateinischer Sprache erschien und auch nicht übersetzt werden darf, wird damit vorausgesetzt, daß die Sprache des Römischen Ritus die lateinische bleibt. Dieses liturgische Buch ist heute kaum bekannt, aber in systematischer Hinsicht bedeutsam.

Mit der Herausgabe des erneuerten Missale 1969/1970 setzte in den 1970er Jahren die Übersetzungstätigkeit der gemischten Kommissionen ein, die zu den volkssprachlichen Ausgaben des Meßbuches führten. Schon früh zeichneten sie sich durch eine größere Varietät sowohl in der Übertragung der lateinischen Vorlage als auch in bezug auf die Eigentexte aus.²⁰ Dies führte von Seiten des Apostolischen Stuhles, basierend auf seiner Funktion der Prüfung und Rekognition der volkssprachlichen Übersetzungen, vermehrt zu Stellungnahmen über die Grenzen der substantiellen Einheit des Römischen Ritus, ohne jemals diesen Begriff zu definieren. Damit entschied man am konkreten Fall, lotete die Möglichkeiten des liturgischen Einheitsbegriffs aus und schloß Varianten nicht im voraus aus. Auch führte dies zu einer gestuften Hermeneutik, die bestimmte liturgische Teile als zentral für die Einheit des Ritus ansah: So wurde 1973 mitgeteilt, daß sich die sakramentalen Formeln enger an den lateinischen Text anzulehnen haben als andere Texte.²¹ Auch wurde über die Bedingungen reflektiert, die die jeweilige Volkssprache zu erfüllen hat, um für liturgische Texte geeignet zu sein: Eine davon ist, daß sie eine Hochsprache haben muß und keinen Dialekt darstellt;²² außerdem soll nach Möglichkeit pro Sprache nur eine Übersetzung vorgelegt werden. Dies kann dahingehend interpretiert werden, daß die Liturgie an die bereits bestehenden hochsprachlichen Konventionen anknüpft und so für die Feier des Gottesdienstes ein ausdifferenziertes Sprachinventar zur Verfügung hat. Der Ausschluß von Umgangssprache und Dialekten rekuriert im Umkehrschluß auf die Frage der Sakralität auch der volkssprachlichen Liturgie (siehe Kap. 3).

Spätestens mit *Liturgiam authenticam* (2001) werden basale Korrekturen ange-mahnt,²³ die sich aus der Evaluation der bisherigen Übersetzungspraxis ergeben

²⁰ Seit *Eucharistiam participationem* (AAS 65 [1973] 340–347) ist die Komposition von Hochgebeten gestattet, die nur in der entsprechenden Volkssprache gefeiert werden und keine lateinische Vorlage besitzen oder zwangsläufig ins Missale Romanum aufgenommen werden müssen. Diese Hochgebete erfordern aber eine Zulassung durch den Apostolischen Stuhl, der sie sowohl dogmatisch als auch liturgisch prüft; als liturgische Mindestvoraussetzungen können die als römisch definierte Struktur des Hochgebets sowie die vorgeschriebene Einheitsfassung der Deuteworte des Einsetzungsberichts gelten. S. auch KACZYNSKI, Die „definitiven“ Meßbücher (s. Anm. 12), 107; Hans-Jürgen FEULNER, Anglican Use of the Roman Rite? The Unity of the Liturgy in the Diversity of Its Rites and Forms, in: *Antiphon 17* (2013) 31–72, hier: 70.

²¹ In *De interpretatione textuum liturgicorum* Nr. 2 (= DEL 1, 3112).

²² Diese Bestimmung findet sich auch in *De linguis in sacram Liturgiam inducendis* vom 5. Juni 1976 (= DEL 2, 3482). Vgl. auch Anthony WARD, The Instruction „Liturgiam authenticam“. Some Particulars, in: *Ephemerides Liturgicae* 116 (2002) 197–221, hier: 208.

²³ 1994 erschien, unter besonderer Berücksichtigung der Inkulturation, *Varietates legitimae* AAS 87 (1995) 288–314.

haben.²⁴ Für künftige Neuauflagen der volkssprachlichen Liturgica werden Richtlinien entwickelt, welche die Funktion der lateinischen Vorlage als Garant der Einheit des Römischen Ritus und der traditionsadäquaten Gebetsprache der römischen Kirche unterstreichen.²⁵ Die Diskrepanz zwischen lateinischer Editio typica auf der einen Seite und den zum Teil stark abweichenden Anpassungen in den Übersetzungstexten auf der anderen Seite wird damit zu lösen versucht, daß eine enge Anlehnung an den lateinischen Text gefordert wird. Angesichts von Sinnverschiebungen und gelegentlich problematischen Wiedergaben mahnt man zur Texttreue. Mehr noch: Das lateinische Missale Romanum – so stellt die Instruktion fest – ist nicht einfach Material bzw. Orientierungshilfe für die volkssprachlichen Ausgaben, sondern selbst schon authentische römische Liturgie.²⁶ Es ist ein an den Vorgaben des Konzils reformiertes Gottesdienstbuch und gewährleistet durch die Stabilität des Lateinischen als traditionelle römische Kirchensprache die Kontinuität zur eigenen Liturgiegeschichte.²⁷ Dabei werden trotz der Betonung des Lateinischen, die sicherlich wegen seiner relativen Vernachlässigung in den vorhergehenden Jahrzehnten hart und erklärungsbedürftig anmuten kann, die Volkssprachen nicht außer acht gelassen:²⁸ Die Übersetzung

²⁴ Eine kritische Stellungnahme geben Reiner KACZYNSKI, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: StZ 219 (2001) 651–668; ARINZE, Die Sprache (s. Anm. 1), 38; Peter JEFFERY, Translating Tradition. A Chant Historian Reads *Liturgiam Authenticam*, Collegeville 2005; ferner Keith PECKLERS – Gilbert OSTDIEK, The History of Vernaculars and Role of Translation, in: Edward FOLEY (Hg.), A Commentary on the Order of Mass of The Roman Missal, Collegeville 2011, 35–72; und Donald W. TRAUTMAN, The Language of the New Missal in Light of the Constitution on the Sacred Liturgy, in: The Jurist 70 (2010) 455–472. Trautmans Kritik kann allerdings nicht immer überzeugen: So stößt er sich an Begriffen wie „dew“/„Morgentau“, die nach seinem Dafürhalten unverständlich geworden seien (ebd., 458), berücksichtigt aber nicht, daß es sich hierbei um die Bilderwelt der Bibel und nicht primär der Liturgie handelt; Termini wie „consubstantial“ und „incarnate“ finden ebenfalls seinen Einspruch (ebd., 462), sind aber patristische Zentralbegriffe aus der Christologie, die man wohl als Lehnwörter nicht durch eine englische Hilfsübersetzung umschreiben sollte. Die Hintergründe der Überarbeitung des englischsprachigen Missales schildern: Gilbert OSTDIEK, The ICEL 2010 Translation, in: Edward FOLEY (Hg.), A Commentary on the Order of Mass of The Roman Missal, Collegeville 2011, 279–292; Martin STUFLESSER, „What, if we just ...?“ Das neue Roman Missal (2011) im angelsächsischen Sprachraum als Testfall für die Suche nach einer angemessenen liturgischen Volkssprache, in: WAHLE – HOPING – HAUNERLAND, Römische Messe und Liturgie in der Moderne (s. Anm. 13), 449–485, der ebenfalls eine kritische Position gegenüber *Liturgiam authenticam* einnimmt. – S. in bezug auf das „pro multis“ auch Andreas ODENTHAL – Wolfgang REUTER, Vergiftung des Heiligtums? Überlegungen anlässlich der Neuübersetzung der Kelch Worte, in: Herder Korrespondenz 67 (2013) 183–187.

²⁵ Vgl. auch Dennis MCMANUS, Translation Theory in *Liturgiam authenticam*, in: Neil J. ROY – Janet E. RUTHERFORD (Hgg.), Benedict XVI and the Sacred Liturgy, Dublin – New York 2010, 116–131, hier: 129.

²⁶ S. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie *Liturgiam authenticam* vom 28. März 2001 (VApS 154), Bonn 2001, 20 [= LA].

²⁷ So auch ARINZE, Die Sprache (s. Anm. 1), 85.

²⁸ Vgl. Winfried HAUNERLAND, Texttreu und verständlich. Die Leitlinien der Revision des Meßbuchs (2005), in: KRANEMANN – WAHLE, „... Ohren der Barmherzigkeit“ (s. Anm 6), 62–71, 63. Vgl. auch Rudolf PACIK, Liturgie in heutiger Sprache. Einige Kriterien, in: WAHLE – HOPING – HAUNERLAND, Römische Messe und Liturgie in der Moderne (s. Anm. 13), 435–441.

soll das Sprachgefühl nicht unnötig belasten, und in Zweifelsfällen (bei mehreren Alternativen) gibt die Zielsprache den Ausschlag.²⁹

Meines Erachtens ist in dieser Instruktion die auszuhaltende Spannung zwischen lateinischem Erbe und volkssprachlicher Praxis in bisher radikalster Weise weitergedacht worden (s. Kap. 3); es geht nicht um ein gegenseitiges Auspielen von Latein und Volkssprache oder um eine generelle Absage an die bisherige, zu würdigende Leistung oder gar um ein Zurückdrängen der epochalen Einführung der Volkssprachen, sondern es geht um eine vertiefte Reflexion über die sprachlichen Voraussetzungen der römischen Liturgie und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben.

2. DER STATUS DER LATEINISCHEN SPRACHE IN ZEHN FALLBEISPIELEN

Um Klarheit in einem Problem zu schaffen, bietet es sich an, konkrete Fallbeispiele anzuführen, die, wenn auch gelegentlich speziell, Rückschlüsse auf die allgemeine Fragestellung liefern. Diese im Kirchenrecht geläufige kasuistische Methode sei an dieser Stelle für die Eruierung des Verhältnisses von Latein und Volkssprache übernommen.

FALLBEISPIEL 1: DIE FORMA EXTRAORDINARIA

Noch ein Jahr vor der Konzilskonstitution wurde eine Neuauflage der Tridentinischen Messe vorgelegt. Daß diese Editio auf das Jahr 1962 fällt und das Missale nicht eine ältere Fassung darstellt, kommt selten ins Bewußtsein; überhaupt wäre die liturgische Reformarbeit des Konzilspapstes Johannes' XXIII. wieder stärker in den Diskurs einzubringen, da nachgewiesen werden kann, daß seine Tätigkeit zwischen 1959 und 1962 nicht nur die pianische Aufnahme von Anregungen der Liturgischen Bewegung zu einem vorläufigen Ende bringt, sondern bereits Aspekte des Zweiten Vaticanums vorwegnimmt, ohne jedoch die konziliare Liturgiereform in ihrer Eigenständigkeit zu beschränken.³⁰ Allerdings war die johanneische Liturgiereform wohl nicht als dauerhafte Lösung gedacht, sondern sollte die größten Mängel im Bereich der Rubriken und der kaum noch überschaubaren Komplexität der Tridentinischen Liturgie beseitigen. Insofern kann festgehalten werden, daß das in der Forma extraordinaria bis 2010 zu verwendende Missale und Brevier bereits Anteile der liturgischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts aufgenommen haben und nicht nur zeitlich, sondern auch in ihrer theologischen Intention den Aussagen von SC nahestehen. Des weiteren

²⁹ S. LA 42.

³⁰ Zur Liturgiereform Papst Johannes' XXIII., vgl. Predrag BUKOVEC, „Rubricarum instructum“. Die Rubrikenreform Papst Johannes' XXIII. im Vorfeld des Konzils, in: Stefan HEID (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 185–198.

kommt hinzu, daß über 1962 hinaus Änderungen am Missale vorgenommen wurden, zum einen bis zum Erscheinen des Missale Romanum von 1970 und zum anderen während des Pontifikats Papst Benedikts XVI. (Karfreitagsfürbitte für die Juden,³¹ Editio von 2010).³² Die Forma extraordinaria hat sich daher zwar parallel zur ordentlichen Form weiterentwickelt; sie ist aber keine erneuerte Liturgie.

Summorum Pontificum (2007) beruft sich darauf, daß die vortridentinische Liturgie kirchenrechtlich nicht in üblicher Form abgeschafft worden sei: So erließ man 1969 bei der Veröffentlichung des neuen Ordo Missae die Sonderregelung, wonach alte Priester, für die die Umstellung auf die neue Meßform einen Härtefall darstellen würde, durch den zuständigen Ordinarius die Erlaubnis erhalten können, Privatmessen nach dem 1962er Missale zu feiern.³³ Gedacht war wohl daran, daß Priester im hohen Alter, die nicht mehr im Gemeindedienst tätig sind,³⁴ in ihren letzten Lebensjahren wie gewohnt zelebrieren können. Diese Bestimmung wurde 1974 bestätigt.³⁵ Bereits 1971 wurde von Papst Paul VI. für England und Wales die Feier der alten Meßform unter bestimmten Voraussetzungen erlaubt (sog. „Agatha Christie-Indult“).³⁶ Nicht zuletzt durch Kritiker der erneuerten Liturgie inner- und außerhalb der Kirche, aber auch Menschen, die sich der Missa Tridentina in besonderer Weise verbunden fühlten, führte man 1984 die Indultregelung ein, der zufolge der Ortsordinarius für Priester und jetzt auch Gruppen den Gebrauch des vorkonziliaren Missales erlauben konnte.³⁷ Mit Papst Benedikt XVI. wurde schließlich die aktuell gültige Lösung gefunden, wonach der Römische Ritus in zwei Formen subsistiert:³⁸ der erneuer-

³¹ Zur Diskussion dieser Änderung, s. den Band von Walter HOMOLKA – Erich ZENGER (Hgg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg 2008.

³² So kündigt die Gottesdienstkongregation in *Universae Ecclesiae* vom 30. April 2011 an, daß dem Missale von 1962 neue Heilige und einige neue Präfationen in einer zukünftigen Editio typica beigelegt werden (Nr. 25).

³³ Vgl. Nr. 19 von *De Constitutione Apostolica* „Missale Romanum“ vom 20. Oktober 1969 (= DEL 1, 1990). Diese frühen Ausnahmeregelungen machten aber gleichwohl die Beachtung der inzwischen durchgeführten Änderungen im Meßordo von 1965 und 1967 zur Bedingung. Zur *Missa normativa*, vgl. NAGEL, Missale (s. Anm. 18), 16. Liturgiegeschichtlich gesehen gehört der Ordo von 1965 (inkl. 1967) zum überlieferten Usus und wäre eigentlich als die revidierte Fassung der Forma extraordinaria anzusehen, vgl. Johannes NEBEL, Die „ordentliche“ und die „außerordentliche“ Form des römischen Messritus. Versuch einer Orientierungshilfe zum tieferen Verstehen beider Formen, in: Forum Katholische Theologie 25 (2009) 173–203, hier: 175.

³⁴ Sonst hätten sie ja die erneuerte Liturgie feiern und folglich diese erst erlernen müssen; d.h. die Regelung geht von Priestern im Ruhestand ohne pastorale Verpflichtungen aus.

³⁵ In *De Missali Romano* vom 28. Oktober 1974 (= DEL 2, 3317).

³⁶ Vgl. HOPING, Mein Leib (s. Anm. 9), 350; FEULNER, Der Ordo Missae (s. Anm. 12), 103. Der Wortlaut findet sich auf <http://www.lms.org.uk/resources/documents/heen-an-indult> [Abruf: 19. März 2015]. Die Alternativbezeichnung „Heenan-Indult“ leitet sich vom Erzbischof von Westminster, John C. Kardinal Heenan, ab.

³⁷ In *Quattuor abhinc annos* vom 3. Oktober 1984 (= DEL 3, 5686).

³⁸ Mit der von Papst Benedikt XVI. eingeführten Terminologie ist die „Unterscheidung von Regelfall und Sonderfall“ gemeint, nicht eine qualitative oder ästhetische Gewichtung und Bewertung, vgl. Martin REHAK, Der außerordentliche Gebrauch der alten Form des Römischen Ritus. Kirchenrechtliche Skizzen zum Motu Proprio *Summorum Pontificum*

ten Form, die als ordentliche bezeichnet wird, sowie der Forma extraordinaria. Die gesetzlichen Hürden sind weggefallen und die Feier nach dem modifizierten 1962er Missale als Option eröffnet.

Hier interessiert v.a. die Konsequenz, die sich aus der Sprachenfrage ergibt.³⁹ Die Forma extraordinaria hat das Lateinische als reguläre Gottesdienstsprache,⁴⁰ die Volkssprachen können beispielsweise bei Lesungen verwendet werden, sind aber stricte sensu nicht Teil des eigentlichen Gottesdienstes. Damit unterscheidet sich die außerordentliche Form grundlegend von der ordentlichen, insoweit dort die volkssprachlichen Liturgiebücher offizielle Ausgaben sind. Das sprachliche Verbindungsmoment zwischen beiden Formen ist das Lateinische, das in

vom 07. Juli 2007 (Münchener Theologische Studien 64), St. Ottilien 2009, 30. Das Liturgieverständnis Papst Benedikts XVI. wird in seiner Monographie deutlich, wenn er sagt, vgl. Joseph RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, 2. Aufl., Freiburg u.a. 2007, 144: „Nur der Respekt vor der Vorgängigkeit und vor der grundsätzlichen Unbeliebigkeit der Liturgie kann uns schenken, was wir von ihr erhoffen: das Fest, in dem das Große auf uns zutritt, das wir nicht selber machen, sondern eben als Geschenk bekommen“. Zentral für ihn ist folglich die Betonung der Unverfügbarkeit der Liturgie, wie sie einem Konzept organismischem Wachstums entspricht, gekoppelt mit seiner Vorstellung, daß der christliche Gottesdienst auch kosmische Symbolik inkorporiert und archetypisch bedient. Um dieses kosmisch-transzendierende Moment zu schützen, sind unreflektierte Eingriffe zu vermeiden, vgl. ebd., 170: „Wo immer Beifall für menschliches Machen in der Liturgie aufbricht, ist dies ein sicheres Zeichen, daß man das Wesen der Liturgie gänzlich verloren und sie durch eine Art religiös gemeinter Unterhaltung ersetzt hat“.

³⁹ Daß die Aufteilung des Römischen Ritus in zwei Formen nach dem Analogieprinzip weitere, bisher m. W. nicht wahrgenommene Folgen nach sich zieht, soll in den weiteren Fallbeispielen angesprochen werden (2.7. und 2.9.). An dieser Stelle soll aber nicht unerwähnt bleiben, daß auch außerhalb der Sprachenfrage die durch *Summorum Pontificum* etablierte Situation gewichtige Folgen hat: Die Tatsache, daß der parallele Fortbestand des *Usus antiquior* (Forma extraordinaria) die Kontinuität der römischen Liturgiegeschichte sichtbar werden läßt, wirkt systematisch auch insofern auf die Forma ordinaria ein, als beide Formen den *einen* Römischen Ritus bilden und so auch die ordentliche Form in ihrer Kontinuität zur vorkonziliaren Liturgie gestärkt wird. Bei der Diskussion um die Diskontinuität bzw. Kontinuität der erneuerten Liturgie mit der traditionellen ist ein eindeutiges Votum für die Kontinuität getroffen worden. Dies hat – wie HOPING, *Mein Leib* (s. Anm. 9), 358 völlig einleuchtend feststellt – für die Forma ordinaria zur Folge, daß sie sich an die außerordentliche Form anzunähern hat. Diese Annäherung ist reziprok aufzufassen: Beide Formen müssen in mittelbarer Zukunft aufeinander zugehen, wenn die Einheit des Römischen Ritus auch auf Dauer garantiert sein soll. Aus dieser Perspektive heraus gibt *Summorum Pontificum* keine reine Klarstellung des Ist-Zustandes (faktische Einheit des Römischen Ritus in zwei Formen), sondern in gleicher Weise ein Regulativ für die künftige Entwicklung der römischen Liturgie. Für die Sprachenfrage heißt dies, daß der Stellenwert des Lateinischen wieder eine zentrale Funktion erhält: Es verbindet auf der Sprachebene beide Formen. Dieser systematische Sachverhalt mußte auch in der Liturgiepraxis verstärkt zur Geltung kommen (s. dazu Kap. 3). Eine ausgewogene Betrachtung des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Formen bietet NEBEL, *Die „ordentliche“ und die „außerordentliche“ Form* (s. Anm. 33). Er kommt ebd., 202 zu dem bemerkenswerten Ergebnis: „Daher kann keine der beiden Formen für sich alleine beanspruchen, die Eigenart des römischen Ritus voll zu repräsentieren. Nur in gegenseitiger Ergänzung zwischen beiden Formen kann die Fülle bewahrt werden – nicht nur die Fülle der Feiargestalt, sondern die Fülle dessen, was die Feiargestalt des eucharistischen Geheimnisses ausdrücken will“.

⁴⁰ Die etwas pauschale Beurteilung durch Ewald VOLGGER, *Alte und/oder neue Liturgie? Zum Problem der Gleichzeitigkeit von vor- und nachkonziliarem Ritus*, in: ThQP 157 (2009) 283–294, hier: 289, greift daher zu kurz: „Der Priester braucht sich nicht zu kümmern, ob die Bittstellenden die liturgische Sprache verstehen oder nicht“.

der einen Form die (nahezu)⁴¹ ausschließliche, in der anderen die normative Bezugssprache ist.⁴² Von diesem Blickwinkel aus ergibt sich, daß die Einheit des Römischen Ritus in seinen beiden Formen u.a. zentral durch die lateinische Sprache gewährleistet wird. Umgekehrt gilt, daß das Lateinische durch die Entscheidung von 2007 in seiner Bedeutung für die römische Liturgie wieder einen prominenten Platz erhält. Daher hat die behutsame Annäherung der volkssprachlichen Übersetzungen an die lateinische Vorlage für das Gesamt des Römischen Ritus Sinn, insofern der Reflex der lateinischen Gebetsprache in den Übersetzungen die Zusammengehörigkeit des Ritus zum Vorschein bringt.⁴³

FALLBEISPIEL 2: „PRO MULTIS“

Mit ausdrücklicher Zustimmung der Gottesdienstkongregation haben einige (zuerst die italienische, dann die deutsche, später noch weitere) Übersetzungen die Sühneapplikation des Kelchwortes im Einsetzungsbericht mit „für alle“ wiedergegeben,⁴⁴ um die Universalität des Todes Christi, die biblisch fundiert ist,⁴⁵ auszudrücken. In den biblischen Paradoxeis des mk-mt Stranges (wenn

⁴¹ Vgl. Stephen SMRŽIK, *The Glagolitic or Roman-Slavonic Liturgy* (Cyrillomethodiana 2), Rom 1959, 119: „The particular significance of the Roman-Slavonic liturgy rests on the circumstance that it is thus far the unique exception to the general law of the Western Church prescribing Latin language in its liturgy“ (man beachte das Erscheinungsjahr!).

⁴² Auch hier ist Fallbeispiel 2.7. hilfreich: Das Verhältnis zwischen Latein und Volkssprachen in der ordentlichen Form entspricht der Relation von Latein und Kirchenslavisch (Glagolitischer Usus) in der außerordentlichen Form; dies könnte unter den Übersetzungsprämissen von *Liturgiam authenticam* systematisch vereinheitlicht werden.

⁴³ Beispielsweise schlägt ARINZE, *Die Sprache* (s. Anm. 1), 92 auch den Gebrauch von selteneren Wörtern vor, wenn es der Kontext nahelegt, z.B. „Kelch“ statt „Becher“ (dies bezieht sich auf „cup“/„chalice“ in den englischen Übersetzungen); diese Ersetzung im Einsetzungsbericht wird von TRAUTMAN, *The Language* (s. Anm. 24), 467 angegriffen.

⁴⁴ AAS 66 (1974) 661 (*Declaratio de sensu tribuendo adprobationi versionum formularum sacramentalium*). – Zu den Umständen, s. Albert GERHARDS, *Pro multis – Für alle oder für viele?*, in: Magnus STRIET (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“*, Freiburg 2007, 55–64. In der deutschen Übersetzung des Römischen Meßkanons aus dem Jahr 1967 stand noch „für die vielen“, bevor man nach italienischem Vorbild „für alle“ übernahm, vgl. *Der römische Kanon – deutsch*, in: *Gottesdienst 1* (1967) 28–30, hier: 29; Helmut HOPING, „Für die vielen“. Der Sinn des Kelchwortes der römischen Messe, in: ebd., 65–79, hier: 67; HAUKE, „Für viele vergossen“. Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des *pro multis* in den Wandlungsworten, Augsburg 2008, 67 f.; Bruno KLEINHEYER, *Erneuerung des Hochgebetes*, Regensburg 1968, 76. Eine kurze Auflistung der verschiedenen Übersetzungsvarianten findet sich bei HOPING, *Für die vielen* (s. o.), 68. Daß auch der Ambrosianische Ritus bis heute „per tutti“ betet, ist gleich mehrfach ein Problem (s. 2.9.): Zum einen ist er nach SC 3 f. gegenüber dem Römischen Ritus eigenständig, wenn auch zugeordnet, zum anderen aber ist hier das Verhältnis von Latein und Italienisch doppelt gebrochen, s. u.

⁴⁵ Gelegentlich wird angenommen und gegen das „für alle“ angeführt, daß eine universale Sühneaussage im Einsetzungsbericht liturgiegeschichtlich beispiellos ist. Dabei wird die Tradition einiger orientalischer Anaphoren nicht ins Feld geführt, die – wenn auch nicht eine wörtliche Parallele – so doch in der Narratio institutionis selbst die Universalität des Heils ausdrücken, indem sie i.d.R. Joh 6,51 aufnehmen (am bekanntesten sicherlich die Basilius-Anaphora); dies gilt auch für die Gründonnerstagsmesse und ihre altgallischen, ambrosianischen und altspanischen Parallelen, die gemäß dem Baumstarkschen Grundsatz der liturgisch hochwertigen Zeit auch für die Frühform des Römischen Ritus anzunehmen ist, vgl. GERHARDS, *Pro multis* (s. Anm. 44), 62 f. Über den Einsetzungsbericht

man von Joh 6,51 absieht) steht jedoch der Ausdruck, den die römische Liturgie seit ihren frühesten Textzeugen verwendet: ὑπὲρ/περὶ πολλῶν (Mk 14,24; Mt 26,28). Demgegenüber wurde in jüngeren Stellungnahmen von römischer Seite die wörtliche Übertragung mit „für viele“ eingefordert, einerseits um die Deckungsungleichheit zwischen der lateinischen *Editio typica* und den betroffenen Volkssprachen zu beheben, aber ebenso mit gewichtigen theologischen Gründen:⁴⁶ Die Wiedergabe mit „für alle“ widerspricht nicht nur der Tradition, sondern stellt ein Überschreiten der Übersetzeraufgabe dar, die in die Katechese bzw. Mystagogie gehört und nicht ins Hochgebet.⁴⁷ Aus Platzgründen kann der Diskurs an dieser Stelle nicht in extenso fortgeführt werden, doch sei für die in diesem Beitrag ausschlaggebende Fragestellung darauf hingewiesen, daß der lateinische Text einen Teil der Einheit des Römischen Ritus ausmacht, der beim *pro multis* noch dadurch verschärft wird, daß allein schon wegen der von Papst Paul VI. forcierten Einheitlichkeit der Deuteworte im Einsetzungsbericht für alle Hochgebete (auch alle lateinischen selbstverständlich)⁴⁸ davon gesprochen werden kann, daß hier in jedem Fall ein Moment der „substantiellen Einheit“

hinaus bleibt m.E. unbeachtet, daß die Hochgebete immer eine universale Heilshoffnung äußern, und zwar im christologischen Teil der Anaphoren (im antiochenischen Zweig im Post-Sanctus, der zur *Narratio institutionis* direkt überleitet; in den neuen römischen Hochbeten ist die Epiklese dazwischengeschaltet). Hermeneutisch aufschlußreich ist, daß der Heilsuniversalismus im christologischen Teil offenbar nicht als Widerspruch zum Einsetzungsbericht empfunden wird; dies wird u.a. daran liegen, daß es die Funktion der Einsetzungsworte ist, die Stiftung und Legitimität der Eucharistie zu sichern und daher die im engeren Sinne soteriologische Frage strukturell nicht im Zentrum steht. Die Probleme des „für alle“ und der Vorzug des „für viele“ liegen woanders (s. u.). – NB: Die Einsetzungsworte in den erneuerten Hochbeten sind auch generell an der Bibel orientiert, was zur Folge hatte, daß man Elemente wie das Händemotiv, das Aufschauen Christi und die Adjektive bei den Aposteln vermied, vgl. KLEINHEYER, Erneuerung (s. Anm. 44), 73. – Eine diskussionswürdige Möglichkeit, auch die Universalität des Heils in Christus im Einsetzungsbericht auszudrücken, ist die bis heute an Gründonnerstag bezeugte Fassung „*qui pridie quam nostra omniumque salutē*“ stärker zu fokussieren und gegebenenfalls als regulären Wortlaut festzulegen; sie hat sich als ältere Fassung der Einsetzungsworte im Canon Romanus einmal im Kirchenjahr erhalten, was an der Gesetzmäßigkeit der Bewahrung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit liegt. In vielen orientalischen Anaphoren (s. o.) wird diese Ausdrucksform bis heute beibehalten und kann die semantische Spannung zum „*pro multis*“ im Kelchwort produktiv aushalten, gleichzeitig aber das Anliegen der Übersetzung „für alle“ zur Geltung bringen, ohne den Aspekt der Tradition aus den Augen zu verlieren.

⁴⁶ Eine knize Zusammenstellung des Diskurses bietet Thomas MARSCHLER, Für viele. Eine Studie zu Übersetzungen und Interpretationen des liturgischen Kelchwortes, Bonn 2013, der in seiner Studie auch bis weit in die westliche Theologiegeschichte geht. S. auch den Brief von Papst Benedikt XVI. an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 2012: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2012/documents/hf_ben-xvi_let_20120414_zollitsch_ge.html [Abruf: 4. März 2015]. Verschiedene Wortmeldungen finden sich im Sammelband von STRIET (Hg.), Gestorben für wen? (s. Anm. 44). – Der Entscheidung der Gottesdienstkongregation ging eine Umfrage in der Weltkirche voraus, vgl. HAUKE, Für viele (s. Anm. 44), 15.

⁴⁷ Dazu nimmt LA 29–31 Stellung und wendet sich gegen die Eintragung aktueller gesellschaftlicher Diskurse in die Liturgiesprache; dazu gehört auch die inklusive Sprache, vgl. WARD, The Instruction (s. Anm. 22), 219. S. auch Kap. 3.

⁴⁸ Vgl. *De precibus eucharisticis* vom 6. November 1968. Die Übertragung in DEL I, 1198 übersetzt hier unnötig mit „für alle“. Zuvor gab es noch kleinere Differenzen, s. KLEINHEYER, Erneuerung (s. Anm. 44), 74.

(s. SC 38) vorliegt. Voneinander abweichende Sühneapplikationen („für viele“, „für alle“, „für die Vielheit“, „für alle Menschen“, „für die Vielheit der Menschen“) werden damit nicht nur dem Biblizismus im Einsetzungsbericht nicht gerecht,⁴⁹ der hier vorliegt und intertextuell von hoher Bedeutung für das Verständnis der *Narratio institutionis* ist, sondern sie weisen auf einen Bruch in der Einheit des Römischen Ritus an einer Stelle hin, die selbst im Hochgebet eine herausgehobene Rolle einnimmt.⁵⁰ Auch die Entscheidung zugunsten einer ex-

⁴⁹ Bei der mk-mt Sühneapplikation handelt es sich um eine Allusion auf Jes 53,11 f. LXX, d.h. einen alttestamentlichen Text, dessen Relecture im Urchristentum eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der Soteriologie gespielt hat. Auf die exegetischen Fragen kann an dieser Stelle leider nicht eingegangen werden, aber es erscheint wichtig, daß eine vom Wortlaut des „pro multis“ abweichende Übersetzung die intertextuellen Bezüge dissimuliert und damit auch die für die urchristliche Reflexion entscheidende Erkenntnis, daß sich in Jesu Tod die Hoffnung der Propheten erfüllt hat, nicht mehr wahrgenommen wird. Das „für viele“ in den ntl. Einsetzungsberichten ist weniger eine konkrete Aussage über die Zahl der Erretteten als die Selbstversicherung, daß die Heilsgeschichte in Jesus Christus ihre Erfüllung findet, da sie in Kontinuität zu Israel steht. – Vgl. auch Jan-Heiner TÜCK, Für viele und für alle. Marginalien zur „pro multis“-Entscheidung des Papstes, in: *IKaZ* 41 (2012) 348–356, hier: 350.

⁵⁰ So fragt MARSCHLER, Für viele (s. Anm. 46), 168, „ob die Verwirrung des bisherigen Nebeneinanders unterschiedlicher Fassungen nicht noch ärger ist“. Verwirrend ist nach ebd., 169 auch, daß der Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 610. 613. 1365. 1846) „viele“ kennt. Das Problem wird noch dadurch verschärft, daß einige Usus des Römischen Ritus weiterhin „für viele“ vorschreiben, so der Braga-Usus, vgl. SECRETARIA ARQUIEPISCOPAL DE BRAGA, *Ordinário da Missa. Texto oficial latino/ Texto português*, Braga 1972, 104 f.: „pro multis“/ „e pela multidão dos homens“; die portugiesische Übersetzung weicht vom lateinischen Wortlaut noch durch die substantivische Umschreibung ab, die eine universalistische Interpretation offenläßt und dem Übersetzungstypus von „für die Vielheit“ entspricht. NB: Da sich die Einheit des Ritus unter Abstrichen der partiellen Autonomie auch auf die anderen beiden westlichen Riten (ambrosianisch, altspanisch) bezieht, sind sie in der „pro multis“-Frage auch zu konsultieren, gerade weil sie den Canon als Hochgebet kennen. Die eigene Problematik in Mailand wird weiter unten angesprochen, doch sei angemerkt, daß der nur lateinisch gefeierte altspanische Ritus weiterhin selbstverständlich „pro multis“ kennt, vgl. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Misale Hispano-Mozarabicum*, Toledo 1991, 73. – Allerdings muß man an dieser Stelle auch konstatieren, daß gerade beim Einsetzungsbericht als einem zentralen Teil des Hochgebets und damit insgesamt einem Kerntext der Eucharistiefeier die eucharistische Differenz weit tiefer geht als allein im Unterschied bei der Sühneapplikation: Unter den gegenwärtigen Bedingungen ist der Bruch nicht zuletzt auch dadurch eingeschrieben, daß durch die Festlegung des Wortlauts von Brot- und Kelchwort durch Papst Paul VI. eine entscheidende Änderung eingetragen wurde. Für den *Novus ordo* gilt ein Brotwort, das durch eine neue und an Lk 22,19 angelehnte Sühneapplikation erweitert wurde, sowie ein Kelchwort, in dem die Apposition „mysterium fidei“ entfernt und an den Anfang der anschließenden und zuvor unbekanntenen Gemeindeakklamation übertragen wurde. Dadurch lautet die *Narratio institutionis* in den beiden Formen des Römischen Ritus niemals gleich, vielmehr unterscheidet sich der Römische Canon bzw. das Hochgebet I per se durch die postkonziliaren Modifizierungen. Damit ist selbst der lateinische Text uneinheitlich, so daß die Frage nach der Übersetzung des „pro multis“ nicht das einzige Problem bei der Einheit des Römischen Ritus darstellt, da eben auch unter Absehung der volkssprachlichen Übertragung (d.h. beim reinen Vergleich des lateinischen Textes) dasselbe Hochgebet in beiden Formen nicht deckungsgleich ist. Wenn man es so ausdrücken möchte, ist die Einheit des Römischen Ritus an dieser besonders wichtigen Stelle so oder so schon nicht bestehend, die Divergenzen in der Übersetzung berühren folglich eine Spannung, welche viel weiter geht als zuerst angenommen: Solange der Wortlaut des Canon Romanus zwischen *Forma ordinaria* und *Forma extraordinaria* wenigstens an den sensibleren Stellen abweicht, verweist die Übersetzung des „pro multis“ auf einen schon längst bestehenden Bruch. Es reicht also nicht aus, das „pro multis“-Problem kontextlos

pliziten soteriologischen Aussage („für alle“) verdeckt die Spannung, die die Sprache der Bibel in die Liturgie einträgt und welche auszuhalten ist;⁵¹ die Reflexion über das Thema, das von der *Lex orandi* ausgehend in der Katechese immer wieder zur Sprache gebracht werden könnte, wird zugunsten einer dogmatischen Klarstellung obsolet.⁵² Die Übersetzung mit „für viele“, wie sie schon im neuen Gotteslob im deutschsprachigen Raum erscheint, ist für die Gläubigen behutsam und pastoral begleitend einzuführen, da seit der deutschen Erstübersetzung anders gebetet wurde.⁵³

FALLBEISPIEL 3: DAS SCHWEIZER HOCHGEBET

Dieses Hochgebetsformular hat eine komplizierte Geschichte hinter sich. Es entstand aus Anlaß der *Synode 72* in der Schweiz zunächst in deutscher Sprache und wurde nach seiner Zulassung auch von anderen Bischofskonferenzen erben und dann eingeführt.⁵⁴ Die einzelnen Versionen des Textes unterschieden

als dogmatisch-soteriologische Frage zu thematisieren, gerade weil auf liturgiesystematischer Seite die Einsetzungsworte in beiden Formen des Römischen Ritus nicht dieselben sind. Ein letzter Punkt kommt noch hinzu: Papst Pauls VI. Entscheidung für die Änderung des Brot- und Kelchwortes sollte eigentlich die Einheit des Ritus durch denselben Wortlaut in allen Hochgebeten sicherstellen; die jetzt bestehende Uneinheitlichkeit durch die *Forma extraordinaria* war von ihm nicht vorausgesehen und beabsichtigt – offensichtlich weil er bzw. seine liturgischen Berater vom Fortbestand der vorkonziliaren Liturgie nicht ausgegangen sind. Der Bruch der Einheit zwischen beiden Formen des Römischen Ritus geht über die Übersetzung des „pro multis“ weit hinaus: Solange die Einsetzungsworte doppelt voneinander abweichen (zwischen den beiden Formen *und* zwischen lateinischem und volkssprachlichem Text im *Novus Ordo*), ist die Einheit erst dann wiederhergestellt, wenn sie sich auch in der Formulierung in *beiden* Formen niederschlägt. Bei näherem Hinschauen verweist die bisherige deutsche Übersetzung „für alle“ auf eine Uneinheitlichkeit, die radikal weiter geht.

⁵¹ Dies wird besonders deutlich an Palmsonntag (Lesejahre A und B) und Fronleichnam (Lesejahr B), wenn die Evangelienlesung „für viele“ verkündet, das Hochgebet aber „für alle“ sagt, was ein sehr unvorteilhafter Zustand ist, der etwa die Frage provozieren könnte, warum die Kirche der im NT niedergeschriebenen Stiftung der Eucharistie widersprechen zu müssen glaubt, indem der Wortlaut abgeändert wird. NB: Hier paßt der Umstand, daß die Liturgiegeschichte beim Einsetzungsbericht generell frei verfahren ist, insofern nicht, weil das „pro multis“ in seiner ntl. Phrasierung römisches Eigengut ist und die Flexibilität in der Ausformulierung der Einsetzungsworte andere Ursachen hat, z.B. die Widerspiegelung ritueller Handlungen während der Eucharistiefeyer, die Harmonisierung der ntl. Fassungen oder die Ausstrahlung anderer anaphorischer Teile wie der Epiklese. – Die neue englischsprachige Übersetzung des Römischen Meßbuches für die USA (*The Roman Missal. English Translation According to the Third Typical Edition, Collegeville 2011*) hat die Vorgaben der Übersetzungsinstruktion umgesetzt und formuliert daher im Kelchwort „for many“, vgl. ebd., 639. 647. 651. 659. 762. 769. 777. 783. 789. 795.

⁵² Es wäre an dieser Stelle auch zu fragen, ob die *Lex credendi* hier die Eigenständigkeit der *Lex orandi* eingeschränkt und damit der *Leitourgia*-Dimension der Kirche ihre produktive diskursive Interrelation zur *Martyria* genommen hat. Paradoxerweise geschah die Änderung des biblischen Wortlauts durch Berufung auf die Formulierungsfreiheit des Einsetzungsberichts in der Liturgiegeschichte.

⁵³ In jedem Fall sollte vermieden werden, daß mit der Änderung ein heilsexklusivistischer Eindruck entsteht, vgl. GERHARDS, *Pro multis* (s. Anm. 44), 57.

⁵⁴ 1974 wurde es in der gesamten Schweiz eingeführt, es folgten Österreich und Luxemburg im selben und im Folgejahr, 1978 dann Frankreich und im Anschluß daran über dreißig

sich jedoch gravierend,⁵⁵ so daß der Apostolische Stuhl im Jahr 1991 eine autoritative lateinische Vorlage erarbeiten ließ, die als Ausgangstext verwendet werden muß.⁵⁶ Allerdings wurden gegenüber der Rückübersetzung Einwände erhoben, da der lateinische Text im Vergleich zum Original verderbt ist.⁵⁷ Aus diesem Fallbeispiel sind jedoch zwei aufschlußreiche Folgerungen zu ziehen: Zum einen wird hier wieder deutlich, daß die normative Rekursprache des Römischen Ritus die lateinische ist; zum anderen liegt mit dem Schweizer Hochgebet das Paradebeispiel dafür vor, daß die Ausweitung von Eigentexten aus bestimmten Sprachgebieten in andere – und damit einhergehend: die Übersetzungen von originär nicht-lateinischen Liturgica – geklärt werden sollte.⁵⁸ Die idiosynkratische Situation, daß ein volkssprachliches Gebet zuerst ins Lateinische übertragen und dann wieder in die vorherige Sprache rückübersetzt wird, ist symptomatisch.

FALLBEISPIEL 4: DAS HOCHGEBET FÜR DIE UREINWOHNER AUSTRALIENS

Aus Anlaß des Eucharistischen Weltkongresses in Melbourne 1973 ließ der spätere Präfekt der Gottesdienstkongregation James Robert Knox (1914–1983) ein Hochgebet rekognoszieren,⁵⁹ das der Lebenswelt der australischen Ureinwohner entgegenkommen soll und eine besonders mutige Form von Inkulturation darstellt. Das gelegentlich wegen der Erwähnung der australischen Tierwelt so genannte „Känguruh-Hochgebet“ verzichtet weitgehend auf theologische Abstrakta der westlichen Tradition und versucht ihren theologischen Sinn anschaulich einzufangen:⁶⁰ Zum Beispiel nähert man sich der Schöpfungsthematik

weitere Bischofskonferenzen, vgl. NAGEL, *Missale* (s. Anm. 18), 21 f.; Jakob BAUMGARTNER, Die Aufnahme des Schweizer Hochgebetes ins *Missale Romanum*, in: *HID* 46 (1992) 90–105, hier: 90 f.; Richard E. MCCARRON, *Theology of the Latin Text and Rite*, in: Edward FOLEY (Hg.), *A Commentary on the Order of Mass of The Roman Missal*, Collegeville 2011, 557–570.

⁵⁵ Der Zwist entzündete sich nach der Einführung in Italien im Jahr 1980, wo einige Theologen Vorwürfe an die Qualität erhoben; zu den näheren Umständen, vgl. BAUMGARTNER, *Die Aufnahme* (s. Anm. 54), 91.

⁵⁶ *S. De prece eucharistica* vom 6. August 1991 (= DEL 3, 6623). Es gab eine problematische erste Fassung, die zurückgenommen wurde, vgl. BAUMGARTNER, *Die Aufnahme* (s. Anm. 54), 94 f.

⁵⁷ Insgesamt sollte man die lateinische Version jedoch nicht verurteilen, vgl. ebd., 105: „Alles in allem genommen, erlaubt die getätigte lateinische Übertragung kaum einen Sturm der Entrüstung“.

⁵⁸ Vgl. NAGEL, *Missale* (s. Anm. 18), 22: „Hier wird ein muttersprachlich geschaffener Text zur *Editio typica* zahlreicher anderer Versionen und schließlich sogar einer lateinischen Fassung, die allerdings von da an die verbindliche für Übersetzungen ist“. Vgl. auch DERS., Eine „biblisch-liturgische Sprache“. Das Hochgebet für Messen für besondere Anliegen, in: *Gd* 28 (1994) 28 f.

⁵⁹ Vgl. Reiner KACZYNSKI, *Der Ordo Missae in den Teilkirchen des Römischen Ritus*, in: *LJ* 5 (1975) 99–136, hier: 130, Anm. 90.

⁶⁰ Das Prinzip war, „unverständliche Worte und Gedankenmuster in verständliche der Eingeborenen zu übertragen“: Manfred PROBST, *Eucharistische Hochgebete für die australischen Ureinwohner. Der Versuche der Inkulturation eines zentralen eucharistischen Textes*, in: Andreas HEINZ – Heinrich RENNINGS (Hgg.), *Gratias agamus. Studien zum*

im ersten Teil der Anaphora durch die Beschreibung der Natur; der Einsetzungsbericht und sein Rekurs auf die Passionserzählung wird ohne historische Detailkenntnisse ermöglicht. Auch wird die Beteiligung der Gemeinde durch eine einfachere Struktur und den Einbau von zahlreichen Akklamationen gefördert.⁶¹ Ein solcher Text mit seinem konkreten Sitz im Leben kann nicht durch die Übertragung ins Lateinische, wie dies im dritten Fallbeispiel geschah, bestehen, weil dadurch gerade der Zweck des Hochgebets wieder durch den Einfluß lateinischer Terminologie aufgehoben würde. Dieses Hochgebet zeigt, daß im Rahmen der Einheit des Römischen Ritus auch Platz sein muß für nicht-lateinische Gebete, die in bestimmten Gebieten für bestimmte Personenkreise mit bestimmtem Hintergrund verwendet werden.

FALLBEISPIEL 5: DIE HOCHGEBETE FÜR DIE FEIER MIT KINDERN

Für Eucharistiefiern, bei denen speziell auf die Bedürfnisse der Kinder eingegangen wird, wurden drei Formulare in lateinischer Sprache erarbeitet. Den Bischofskonferenzen wurde gestattet, sich ein Hochgebet zur Übersetzung zu wählen.⁶² Es stand von vornherein fest, daß diese Hochgebete in ihrer lateinischen Fassung nicht für die Praxis gedacht sind, da Latein keine Muttersprache mehr ist; vielmehr gibt die Vorlagefassung den Duktus vor, der in den Übersetzungen verarbeitet sein soll. Gegenüber den anderen Hochgebeten zeichnen sich diese Formulare dadurch aus, daß dem konkreten Kontext sehr flexibel Rechnung getragen wird:⁶³ So können die Bischofskonferenzen eigene, kindgerechte Akklamationen erstellen; die volkssprachlichen Versionen dürfen stärker vom lateinischen Text abweichen als sonst. Anschaulich zeigen diese Hochgebete, daß die Ausnahme die Regel bestätigt: Die Freiheiten bei der altersadäquaten Übersetzung von Liturgica verweist darauf, daß ansonsten der lateinischen Vorlage eine höhere Gewichtung beigemessen werden muß. Das Konstrukt einer in diesem Fall sogar praxisirrelevanten lateinischen Bezugssfassung kann außerdem nur sinnvoll für die Volkssprachen adaptiert werden, wenn die nötige Flexibilität in Betracht gezogen wird. Das Referenzverhältnis zwischen Latein und Volkssprache im Römischen Ritus bleibt erhalten, da diese Hochgebete eben nicht in einer der großen Weltsprachen, sondern aus systematisch folgerichtigen Gründen in Latein abgefaßt sind. Dadurch wird aber auch die Freiheit der jewei-

eucharistischen Hochgebet, FS B. FISCHER, Freiburg u.a. 1992, 385–398, hier: 391. Der Text ist ebd., 394–397 abgedruckt.

⁶¹ Vgl. ebd., 388.

⁶² Vgl. auch NAGEL, Missale (s. Anm. 18), 17 f. Das Dokument *Preces eucharisticae* vom 1. November 1974 läßt diese Hochgebete ad experimentum zunächst bis 1977 zu (DEL 2, 3319 f.). Die Erlaubnis wurde in *De precibus eucharisticis* vom 10. Dezember 1977 für weitere drei Jahre verlängert (DEL 2, 3641) und 1980 schließlich bis auf weiteres zugelassen (DEL 2, 4054). – In der zweiten Auflage der Editio tertia des Missale Romanum von 2008 sind diese Hochgebete leider entfallen.

⁶³ Vgl. DEL 2, 3321. 3325. 3333. 3338 f. 3341.

ligen Volkssprachen garantiert, da sie sich nicht an einem Parallelformular in einer anderen Muttersprache orientieren müssen.

FALLBEISPIEL 6: LITURGIE IN ESPERANTO

1990 wurde, nicht ohne Zögern, für bestimmte Anlässe wie Esperanto-Kongresse die Feier der Liturgie in dieser Kunstsprache zugelassen.⁶⁴ Die bisherigen Direktiven fordern als Qualifikation einer Sprache für liturgische Übersetzungen, daß sie Landessprachen sein müssen, die eine gehobene Sprachform aufweisen, d.h. keine Dialekte sind. Der Fall des Esperanto ist wegen seines speziellen Charakters besonders ambivalent: Es ist in keinem Land Amtssprache, ist aber auch kein Dialekt, da es als gehobenes Kommunikationsmittel konzipiert wurde; Esperanto wird von einer exklusiven Gruppe fließend gesprochen (nicht nur schriftlich, wie dies oftmals für das Kirchenlatein gilt) und kann daher als lebende Sprache bezeichnet werden. Die Messe in Esperanto muß aber ebenfalls aus dem Lateinischen übersetzt werden, auch ist hierbei eine Übersetzung anhand volkssprachlicher Missalien nicht erlaubt.

FALLBEISPIEL 7: DER GLAGOLITISCHE USUS

Wenig bekannt, gehört der Glagolitische Usus des Römischen Ritus bei der liturgiesystematischen Auswertung der Sprachenfrage zu den spannendsten Phänomenen. Seine Ursprünge gehen womöglich bis in die Missionstätigkeit der heiligen Gebrüder Kyrillos-Konstantin und Methodios zurück; jedenfalls ist die Praxis der Feier römischer Liturgie in kirchenslavischer Sprache schon für die erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts bezeugt.⁶⁵ Seine bis heute wechselvolle Geschichte begann in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens mit der Unterdrückung des kirchenslavischen Gottesdienstes v.a. in den kroatischen Küstengebieten; seine Zähigkeit führte im 13. Jahrhundert dazu, daß Papst Innozenz IV. in *Porrecta nobis* (1248) die Übereinstimmung mit dem lateinischen Text erklärte und damit den Usus endgültig legalisierte. Ob Verbindungen zu der orthodoxen Petrus-Liturgie (Pt), d.h. den griechischen, georgischen, arabischen und kirchenslavischen Übersetzungen des Canon Romanus für den Gebrauch in der byzantinischen Liturgie als eigener Anaphora,⁶⁶ bestehen, ist strit-

⁶⁴ S. *De missa in lingua „Esperanto“* vom 20. März 1990 (= DEL 3, 6571).

⁶⁵ Zur detaillierten Rekonstruktion der Geschichte des Glagolitischen Usus und seinen Ursprüngen, s. Predrag BUKOVEC, *Der Glagolitische Usus des Römischen Ritus* [im Druck].

⁶⁶ Zur Edition, s. Humphrey W. CODRINGTON (Hg.), *The Liturgy of Saint Peter* (LQF 30), Münster 1936; Heinrich GOUSSEN, *Die georgische „Petrusliturgie“*, in: OC 3 (1913) 1–15; Josef VAŠICA, *Slovanská liturgie sv. Petra*, in: *Byzantinoslavica* 8 (1939–1946) 1–54; Michael TARCHNIŠVILI (Hg.), *Liturgiae Ibericae Antiquiores*, Bd. 1 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 122), Louvain 1950, 84–92; Stefano PARENTI, *A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*, Vatikanstadt 2010, 222. Die arabische Petrus-Liturgie ist noch nicht zugänglich; Ramez Mikhail und

tig und wird durch das Fehlen früher Quellen des Glagolitischen Usus und durch problematische Datierungsversuche von Pt* erschwert; die ältesten glagolitischen Missalien zeigen eindeutig eine Nähe zum lateinischen Text und sind wohl nicht über byzantinische Vermittlung entstanden, auch spricht Innozenz' Aussage wohl dagegen. Im Konzil von Trient konnte sich der Glagolitische Usus halten, weil er älter als 200 Jahre war; er hatte wahrscheinlich einen gewissen Anteil daran, daß das Tridentinum den Gebrauch der Volkssprachen in der Liturgie nicht generell und verbindlich untersagte. Doch wurde der Usus im Konfessionszeitalter dadurch beschnitten, daß er nicht mehr parallel zur Entwicklung der Volkssprache als kroatisch-kirchenslavisches Idiom bestehen bleiben konnte, sondern wörtlich mit der lateinischen Fassung übereinstimmen und unter Verwendung ostslavischer Lexik überarbeitet werden mußte. Aber auch andere Gründe führten zur schleichenden Abwendung vom Glagolitischen Usus – z.B. die zunehmende Übernahme der lateinischen Liturgica unter jüngeren Seminaristen im Habsburgerreich. Seit 1793 wurde kein Brevier mehr gedruckt, so daß sich der Usus allein auf die Messe beschränkte (das Rituale war in der kroatischen Volkssprache). Eine kurzzeitige Wiederbelebung erfuhr der Usus während der panslavistischen Bewegung, der auch bedeutende Bischöfe wie Josip J. Strossmayer (1815–1905) von Đakovo anhängen, doch wurde auf Betreiben der Wiener Zentralbehörden seine Ausbreitung beim Heiligen Stuhl verhindert. Erst im 20. Jahrhundert konnten durch konkordatäre Vereinbarungen auch andere slavophone Territorien den Usus einführen, mit nur mäßigem Erfolg, wenn man von der tschechischen Diözese Olmütz absieht, die seit 1920 den Usus hat.⁶⁷ Während der Erarbeitung der Liturgiekonstitution wurde im Petersdom sogar einmal nach dem Glagolitischen Usus gefeiert.⁶⁸ Die in glagolitischen Buchstaben aufgezeichnete kirchenslavische römische Liturgie bedient sich einer sakralen, archaisch anmutenden Sprache, die aber bis heute zumindest partiell verstanden werden kann. Die Einführung der kroatischen Volkssprache nach dem Konzil warf die Frage auf, ob der Usus überhaupt noch beibehalten werden sollte. Die aktuelle Lösung ist leider nur halbherzig: Für die kroatischen Diözesen besteht als liturgisches Buch der *Čin misi* von 1980 mit den Ordinariumsteilen der Eucharistiefeier im reformierten Ritus.⁶⁹ Das Proprium, aber auch die Akklamationen, werden der kroatischen Ausgabe entnommen bzw. durch sie ersetzt. Der Glagolitische Usus hat heute in den ihn praktizierenden Gebieten eine nur marginale Bedeutung, doch erfreut er sich für besonders festliche

ich bereiten eine Edition dieser Anaphora im Codex Sinaiticus arab. 237 vor, die in Kürze zusammen mit einer annotierten Übersetzung erscheinen wird.

⁶⁷ Vgl. MAREŠ, Das neue kroatisch-neukirchenslavische Missale (s. Anm. 7), 123; SMRŽIK, The Glagolitic or Roman-Slavonic Liturgy (s. Anm. 41), 25.

⁶⁸ Am 12.XI.1962 war der Bischof von Šibenik, Josip Arnerić, der Zelebrant, vgl. Slavko KOVAČIĆ, Glagoljsko bogoslužje i glagoljaši na području srednje Dalmacije od XVI. do XX. stoljeća, in: Kačić 25 (1993) 449–459, hier: 458; TANDARIĆ, Novi staroslavenski misal (s. Anm. 7), 205.

⁶⁹ Geplant war aber seit 1969 ein vollständiges Missale, vgl. ebd., 207. Auf die Situation in der Diözese Olmütz kann hier leider nicht eingegangen werden.

Anlässe einer gewissen Beliebtheit;⁷⁰ so lebt er als Nische weiter. Seine Charakterisierung als regional geübtes nationales Erbe sichert sein Überleben.

Liturgiesystematisch folgen m.E. aus der aktuellen Situation des Glagolitischen Usus eine Reihe von Fragen: Unabhängig von den praktischen Problemen einer faktischen Mischliturgie aus kirchenslavischen und kroatischen Anteilen aufgrund des Fehlens vollständiger Ausgaben stehen drei Sprachen und (theoretisch) fünf Feierformen in den Gebieten, in welchen der Usus verwendet wird, zur Auswahl:

- kroatische Messe (Forma **ordinaria**) [noch nach Editio typica secunda]⁷¹
- kirchenslavische Messe (Forma **ordinaria**) [Čin misi 1980]
- lateinische Messe (Forma **ordinaria**) [Missale Romanum 2004, Editio typica tertia]
- kirchenslavische Messe (Forma **extraordinaria**) [Rimski Misal 1927]⁷²
- lateinische Messe (Forma **extraordinaria**) [Missale Romanum 1962/2010]

Die Anzahl von fünf möglichen Feierformen gegenüber den sonst anzutreffenden drei (Volkssprache [neu] – Latein [neu] – Latein [alt]) wirkt verwirrend, aber gefährdet nicht unbedingt die Einheit des Römischen Ritus, der als ein und derselbe in fünf Varianten gefeiert werden kann. Das Problem fängt aber dort an, wo die Meßbücher nicht mehr übereinstimmen: Der *Čin misi* und der kroatische Text sind nach der zweiten Auflage des *Missale Romanum* übersetzt worden, während der lateinische Text die Editio tertia gebraucht; das alte vorkonziliare glagolitische Missale hat die Reformen von Papst Johannes XXIII. nicht eingebaut, sondern stammt von 1927. Synchron wären folglich vier Stadien der jüngeren liturgiegeschichtlichen Entwicklung vertreten, was mittelfristig behoben werden sollte.⁷³ Doch zunächst wäre der unglückliche Zustand zu beenden, daß der Glagolitische Usus in seiner heutigen Praxis ein skeletthaftes Meßbuch besitzt und nie anders denn als Mischliturgie mit Elementen der kroatischen

⁷⁰ Zur Begründung dafür, vgl. ebd.: „[...] prednost koju je kroz pet godina stekao u upotrebi suvremeni jezik tolika je da se staroslavenski bogoslužni jezik može održati samo u izuzetnim zgodama i na ograničenom području“.

⁷¹ Volltext abrufbar: http://www.arscelebrandi.zadarskanadbiskupija.hr/?page_id=364 [Abruf: 20. März 2015].

⁷² Diese Möglichkeit ist bisher nicht in Erwägung gezogen worden, aber spätestens seit 2007 ist die Forma extraordinaria als Option denkbar. Sowohl beim Glagolitischen Usus als auch bei den beiden anderen Riten (s. 2.9. und 2.10.) stellt sich die Frage nach der Feier gemäß den Missalien aus vorkonziliarer Zeit. Beim Glagolitischen Usus ist nicht einmal eine Analogie als Argument anzuführen, da er zum Römischen Ritus gehört und damit die den Römischen Ritus betreffenden Entscheidungen unmittelbar auch ihn tangieren. Die Zulassung der Forma extraordinaria ist primär eine Sache des Meßritus und nicht der lateinischen Sprache, da auch der erneuerte Ritus lateinische Missalien hat; daher ist der Glagolitische Usus als Forma extraordinaria zulässig, da er auch bis 1962 bzw. 1970 die kirchenslavische Feierform des Römischen Ritus war und diesen Status auch nie verloren hat.

⁷³ Die Uneinheitlichkeit zeigt sich wiederum beim „pro multis“: Das kroatische Missale verwendet die Formulierung „za sve ljude“ („für alle Menschen“, ähnlich wie im Englischen: „for all men“, vgl. HAUKE, Für viele [s. Anm. 44], 70) und wird in der nächsten Auflage geändert werden müssen.

Ausgabe verwendet werden kann. Dieser Status quo zeigt auch die Tiefendimension der Problematik auf: Das Kirchenslavische ist keine Volkssprache und die liturgischen Teile des Volkes (im engeren Sinn) können nicht oder nicht ohne längere Übung wahrgenommen werden; darin unterscheidet es sich nicht von der lateinischen Sprache. Gewissermaßen nimmt der Glagolitische Usus die Funktion ein, die eine mögliche Feier der reformierten Liturgie auf Latein haben könnte (s. Kap. 3): Zu besonderen Anlässen bedient man sich im Gottesdienst einer Sakralsprache, deren Texte nicht vollends verstanden werden können. Dieser Befund kann nun noch radikaler angegangen werden: Wie vereinbar ist der Glagolitische Usus mit den Erfordernissen der heutigen Liturgie oder wäre es nicht besser gewesen, ihn von Anfang an als *Forma extraordinaria* (mit Indult?)⁷⁴ zu behalten? Wie kann man liturgiesystematisch begründen, daß nun neben die kroatische Volkssprache gleich zwei Sakralsprachen treten – eine Situation, die zwar bereits seit 1793 (s. o.) bestand, aber in ihrer Komplexität erst angesichts der Liturgiereform virulent wurde? Die nur halbe Erneuerung des Glagolitischen Usus zeigt in seltener Eindeutigkeit das Problem auf, das die Sprachenfrage im Römischen Ritus begleitet.⁷⁵ Beim Glagolitischen Usus geht es tatsächlich um eine reine Sprachenfrage: Im Gegensatz zu allen anderen Usus des Römischen Ritus (aktuell nur noch Braga,⁷⁶ Zaire, Kartäuser, Anglican Use, Dominikaner, Zisterzienser)⁷⁷ unterscheidet sich der Glagolitische Usus in kei-

⁷⁴ Da die Tridentinische Messe vor 2007 nur mit Indult gefeiert werden konnte, besteht hier das Problem, ob ein nicht erneuerter Usus, der neben Latein als zweite Sakralsprache auftritt, erlaubt worden wäre. Es wäre spannend gewesen, wie die entsprechenden römischen Behörden entschieden hätten, da der Glagolitische Usus in sprachlicher Hinsicht an der volkssprachlichen Erneuerung vorbeigeht.

⁷⁵ Es fehlt auch nicht an Stimmen, die seine Abschaffung in Erwägung ziehen, vgl. z.B. KOVAČIĆ, *Glagoljsko bogoslužje* (s. Anm. 68), 458: „Koliko je očita praktična prednost staroslavenskoga jezika, pogotovo onoga hrvatske redakcije, u bogoslužju u usporedbi s velikoj većini vjernika sasvim nerazumljivim latinskim jezikom, toliko je očita prednost živoga narodnog jezika u usporedbi sa staroslavenskim. Ta činjenica opravdava napuštanje staroslavenskoga jezika, čim je bilo odobreno da on u skladu s odlukama i duhom Drugoga vatikanskoga koncila konačno i u misi prepusti mjesto hrvatskomu jeziku“.

⁷⁶ Vgl. SECRETARIA ARQUIEPISCOPAL DE BRAGA, *Ordinário* (s. Anm. 50).

⁷⁷ Einen kurzen Überblick über die nicht mehr bestehenden Usus bietet FEULNER, *Anglican Use* (s. Anm. 20), 38 f. (mit Literatur). S. auch Archdale A. KING, *Liturgies of the Primate Sees*, Bonn 2005; DERS., *Liturgies of the Past*, Bonn 2007; Hans B. MEYER, „*Cartusia numquam reformata quia numquam deformata*“. Liturgiereformen bei den Kartäusern in Vergangenheit und Gegenwart, in: Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN (Hgg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, Bd. 1 (LWQF 88), Münster 2002, 325–345; Bernhard OPFERMANN, *Die alte Eigenliturgie der rheinischen Bistümer*, in: *BiLi* 21 (1953/4) 222–224; Gisbert M. SÖLCH, *Die Eigenliturgie der Dominikaner* (Für Glauben und Leben 7), Düsseldorf 1957; H. Fulford WILLIAMS, *The Diocesan Rite of the Archdiocese of Braga*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1953) 123–138. Die Dominikaner bemühen sich in den letzten Jahren um die Wiederaufnahme ihrer eigenen usuellen Traditionen: Für dieses Jahr ist z.B. ein *Kalendarium* erschienen (*Dominican Breviary Rite Ordo for 2014*, Birch Court 2013), es existieren u.a. auch Lektionare, Zeremoniale, Kyriale und ein *MeBordinarium*. Gemäß *Summorum Pontificum* ist der Dominikanerusus auch als *Forma extraordinaria* zulässig, vgl. die Klarstellung in *Universae Ecclesiae* 34 vom 30. April 2011, AAS 103 (2011) 413–420: „*Sodalibus Ordinum Religiosum licet uti propriis libris liturgicis anno 1962 vigentibus*“. Interessant bei der *Forma extraordinaria* des Dominikanerusus ist, daß

ner Weise vom Missale Romanum hinsichtlich der Rubriken, Texte oder des Kalenders; er ist die wörtliche Übersetzung der lateinischen Vorlage in die kirchenslavische Sprache.

FALLBEISPIEL 8: DER „ANGLICAN USE“ („DIVINE WORSHIP“)

Nach kontinuierlichen Bitten von Gemeinden ehemaliger Anglikaner, denen es ein Anliegen war, ihr liturgisches Erbe auch in der Römisch-Katholischen Kirche weiter pflegen zu können, kam ihnen Papst Benedikt XVI. mit der Apostolischen Konstitution *Anglicanorum coetibus* (2009) entgegen.⁷⁸ Damit wurde die Option geschaffen, Elemente anglikanischen Gottesdienstes auch innerhalb des Römischen Ritus einzubauen. Die Eingliederung in die römische Liturgie erfolgte nicht nur, weil im *Book of Common Prayer* seit seiner Erstfassung 1549 von Thomas Cranmer eine der Vorlagen⁷⁹ der Usus von Salisbury (Sarum) gewesen war und damit eine liturgische Linie zum Römischen Ritus zurück-

das *Missale iuxta ritum Ordinis Praedicatorum*, Rom 1965, bereits die Variationen aus *Inter oecumenici* aufgenommen hat und daher schon zur postkonziliaren Liturgie gehört, vgl. FEULNER, Der Ordo Missae (s. Anm. 13), 107, Anm. 12. Klöster, die dem Eigenusus folgen, sind auf <http://media.musicasacra.com/dominican/allop.pdf> [Abruf: 20. März 2015] zu finden. Seit 1999 wurden wieder dominikanische Liturgiebücher in lateinischer Sprache vom Heiligen Stuhl approbiert, gedruckt, das erste war: *Proprium Ordinis Praedicatorum: Rituale – Professionis Ritus*, Rom 1999. In der Zeitschrift *Antiphon* 15 (2011) finden sich zum Thema zwei Aufsätze von A. Thompson (S. 195–201, 299–317). Die Videoaufnahme einer jüngst gefeierten dominikanischen Messe findet sich auf http://www.newliturgicalmovement.org/2013/12/dominican-rite-solemn-mass-of.html#UyyY500pxl_M [Abruf: 20. März 2015]. – Die Zisterzienser haben mittlerweile ein eigenes Rituale herausgegeben: *Rituale Cisterciense iuxta Statuta Capituli Generalis sive O.Cist. sive O.C.S.O. [...] post Concilium Vaticanum II*, Langwaden 1998.

⁷⁸ Online auf Deutsch abrufbar: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apostconstitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_ge.html [Abruf: 20. März 2015]. Liturgisch relevant ist v.a. AC III, wo Feiern nach eigenen Liturgiebüchern zugelassen sind, die vom Heiligen Stuhl als römische Liturgie approbiert sein müssen; ausdrücklich wird als Wahlmöglichkeit die Feier nach dem Römischen Missale zugelassen. Es besteht also keine Pflicht, jede Feier nach dem Divine Worship/Anglican Use zu zelebrieren.

⁷⁹ Das Besondere an Cranmers Liturgiereform gegenüber den reformatorischen Liturgien auf dem Festland besteht in der spannenden Fusion traditioneller Elemente aus der römischen Liturgie britischer Färbung mit von Anfang an akzentuierter reformatorischer Sakramententheologie; für die Korrekturen bediente sich Cranmer einerseits bei liturgischen Vorbildern, v.a. Martin Bucer (1491–1551), andererseits revidierte er aus seinem reformatorischen Verständnis von Realpräsenz und Opfer die mißverständlichen Stellen im Canon. Von großer Bedeutung ist dabei, daß nach dem Tod Heinrichs VIII. (reg. 1509–1547) nicht nur wie bisher die Litanei in englischer Sprache gefeiert werden konnte, sondern die gesamte Liturgie übersetzt wurde. Cranmers Vermächtnis für die englische Literatursprache (zusammen mit Shakespeare und der King James Bible) ist durchaus vergleichbar mit Luthers Einfluß für die Standardisierung des Deutschen. Das Hochgebiet im *Book of Common Prayer* von 1549 stellt daher einen eher konservativen Kompromiß zwischen dem römischen Liturgieerbe, kontinentalreformatorischen Liturgieformularen und Cranmers eigenen Korrekturen dar. Die zweite Auflage von 1552, die sich mit Modifikationen für die Anglikanische Kirche als Norm erweisen sollte, ist u.a. aufgrund der Korrekturwünsche Martin Bucers viel radikaler ausgefallen.

führte,⁸⁰ sondern auch aus dem Bestreben, gemäß SC 4 und 36–40 eine adaptierte Fassung des Ritus zu entwickeln,⁸¹ die innerhalb der substantiellen Einheit verbleibt, aber anglikanische Elemente und Gebete, sofern sie der römischen Tradition nicht entgegenstehen, großzügig einbaut. Aktuell erarbeitet eine von der Glaubenskongregation eingesetzte internationale Kommission die liturgischen Bücher des Anglican Use, interimistisch ist das *Book of Divine Worship* (unter Auflagen) für die bislang drei Personalordinariate zugelassen.⁸² Beachtenswert sind die Beobachtungen bezüglich der Sprache: Da im Anglican Use die substantielle Einheit und damit Romanitas des Ritus erhalten bleibt, sind die lateinischen Editiones typicae auch hier bindend; die Adaptionen erfolgen allerdings anhand der englischen Liturgiesprache, die sich in jahrhundertelanger Tradition im Anglikanismus etabliert hatte.⁸³ Das Englische des Anglican Use kann daher mit dem Kirchenslavischen im Glagolitischen Usus verglichen werden, insofern in beiden Fällen eine alte, teilweise archaisierende Gebetsprache vorliegt; die durchgehende Verständlichkeit ist beim Anglican Use allerdings

⁸⁰ Zu den Eigenheiten der mittelalterlichen römischen Liturgie auf den britischen Inseln, vgl. Hans-Jürgen FEULNER, Das „Anglikanische Ordinale“. Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie, Bd. 1, Neuried 1997. Zur Zeit König Heinrichs VIII. hatte der Usus von Salisbury die Vorherrschaft erlangt und die Pluralität der Cathedralus (u.a. York und Hereford) weitgehend verdrängt, vgl. KING, *Liturgies of the Past* (s. Anm. 77), 277. Der letzte Druck des Sarum-Missales erschien unter Königin Maria I. [Mary Tudor] (reg. 1553–1558), vgl. ebd., 310.

⁸¹ Die intentionale Entstehung eines neuen westlichen Ritus ist nicht erlaubt; der Anglican Use wird als Sonderbrauch des Römischen Ritus eingestuft, so daß die ihn betreffenden Entscheidungen (z.B. Übersetzungsinstruktionen) ebenfalls den Anglican Use betreffen. Da der neue Usus selbstverständlich keine vor das Zweite Vatikanische Konzil gehende Vorgeschichte hat, existiert keine Forma extraordinaria. Des weiteren zum Usus, vgl. Hans-Jürgen FEULNER, „Divine Worship“ oder „Anglican Use des Römischen Ritus?“ Die Einheit der Liturgie in der Vielfalt der Riten und Formen, in: HEID, *Operation am lebenden Objekt* (s. Anm. 30), 239–274.

⁸² Vgl. FEULNER, *Anglican Use* (s. Anm. 20), 31–33.69; DERS., Die Einheit der Liturgie in der Vielfalt der Riten und Formen. Zwei Entwicklungen aus der jüngeren Vergangenheit, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2013, 185–218, hier: 185 f. Zur Vorgeschichte seit den 1980er Jahren, vgl. ebd., 209 f. – Die Gemeinden, die diesem Usus folgen, sind aktuell in drei Personalordinariate (England und Wales, USA, Australien) eingeordnet, die – ähnlich der Militärdiözese – nicht dem Territorialprinzip bei der Einteilung folgen, sondern exemt sind. Vor *Anglicanorum coetibus* (2009) konnten – seit 1980 – Einzelgemeinden in die „Pastoral Provision“ aufgenommen werden und als „Anglican Use Parishes“ innerhalb einer Ortskirche die römische Liturgie mit anglikanischen Elementen feiern; das Errichtungsdekret trägt die Prot.N. 66/77 der Glaubenskongregation und ist auf den 22. Juli 1980 datiert, abgedruckt in: Stephen E. CAVANAUGH (Hg.), *Anglicans and the Roman Catholic Church*, San Francisco 2011, Appendix B. – Zum BDW: *The Book of Divine Worship Being Elements of the Book of Common Prayer Revised and Adapted to the Roman Rite for Use by Roman Catholics Coming from the Anglican Tradition*, Mt. Pocono 2003. Die Auflagen stammen aus pragmatischen Erwägungen: Das BDW wurde nie vom Apostolischen Stuhl konfirmiert, wird aber interimistisch zugelassen, sofern man sich jeweils an den Rite One unter den Liturgieformularen hält.

⁸³ Dieser Zusammenhang ist folgendermaßen zu verstehen, vgl. FEULNER, *Die Einheit* (s. Anm. 82), 215: Es geht um die „Erstellung von liturgischen Ordnungen, die einerseits unverwechselbar und traditionell anglikanisch nach ihrer Art, Struktur und ihrem Inhalt sind, aber andererseits auch erkennbar nur eine adaptierte Ausdrucksform des Römischen Ritus (in seinen beiden Formen) darstellen“.

gegeben. Um die Harmonie zwischen den Personalordinariaten und den Nachbargemeinden zu gewährleisten, wird u.a. das amerikanische *Roman Missal* als Hilfsmittel bei der Formulierung verwendet. Dieser Umstand widerspricht nicht der Autorität des lateinischen Textes im Römischen Ritus, da im Zweifelsfall die verbindliche Ausgabe die *Editio typica* ist.⁸⁴

FALLBEISPIEL 9: DER AMBROSIANISCHE RITUS

Der altehrwürdige Ritus der Kirche von Mailand kann auf eine Geschichte zurückblicken,⁸⁵ die bis zum Ausgang der Spätantike zurückreicht: Ob die Liturgie dieser wichtigen Verwaltungsstadt des römischen Kaiserreiches schon zur Zeit des Kirchenvaters Ambrosius als eigenständiger Ritus gewertet werden kann, ist zumindest fraglich, da er in seinen Schriften eigenliturgische Anteile kennt, jedoch die Übereinstimmung mit der Kirche Roms auch in liturgischen Fragen unterstreicht; auch der in *De sacramentis* zitierte Ausschnitt des Canons gehört wohl eher in die Frühgeschichte des römischen Hochgebets und ist dort ein Zeuge von kaum zu unterschätzender Bedeutung, er wurde aber auch in Ambrosius' Kirche verwendet.⁸⁶ In jedem Fall kann aber spätestens im Frühmittelalter von einer eigenständigen ambrosianischen Liturgie gesprochen werden, die Verwandtschaftsbeziehungen sowohl zu den altgallischen Liturgien als auch weiterhin zum Römischen Ritus aufweist. Der Ritus von Mailand gehört damit

⁸⁴ Zur Funktion des Apostolischen Stuhls bei der Herausgabe von *Liturgica*, vgl. CIC/1983, can. 838 §2.

⁸⁵ Zum Einstieg eignen sich: Odilo HEIMING, Die Mailänder Meßfeier, in: Theodor BOGLER (Hg.), *Eucharistiefiern in der Christenheit*, Maria Laach 1960, 48–57; Achille M. TRIACCA, Le preghiere eucaristiche ambrosiane, in: Albert GERHARDS – Heinzgerd BRAKMANN – Martin KLÖCKENER (Hgg.), *Prex Eucharistica*. Bd. 3: *Studia – Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis* (*Spicilegium Friburgense* 42), Fribourg 2005, 145–202; Angelo PAREDÌ, *Storia del rito ambrosiano*, Mailand 1990; Josef SCHMITZ, Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397), Bonn 1975.

⁸⁶ Vgl. Johannes BEUMER, Die ältesten Zeugnisse für die römische Eucharistiefeyer bei Ambrosius von Mailand, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 95 (1973) 311–324, hier: 311–313; Camillus CALLEWAERT, *Histoire positive du Canon romain. Une épiclese à Rome?*, in: *Sacris erudiri* 2 (1949) 95–110; Klaus GAMBER, Ist der Canon-Text von „De sacramentis“ in Mailand gebraucht worden?, in: *Ephemerides Liturgicae* 79 (1965) 109–116; Josef SCHMITZ, Canon Romanus, in: GERHARDS – BRAKMANN – KLÖCKENER, *Prex Eucharistica* 3 (s. Anm. 85), 281–310, hier: 281; Josef A. JUNGSMANN, Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen, Fribourg 1967, 278; Enrico MAZZA, Sul Canone della messa nel De sacramentis di Ambrogio, in: *Ecclesia Orans* 27 (2010) 271–293, hier: 274; Geoffrey G. WILLIS, *A History of Early Roman Liturgy, To the Death of Pope Gregory the Great* (Henry Bradshaw Society: Subsidia 1), London 1994, 23; Neil J. ROY, *The Roman Canon. Deësis in Eucharistical Form*, in: DERS. – Janet E. RUTHERFORD (Hgg.), *Benedict XVI and the Sacred Liturgy*, Dublin – New York 2010, 181–199, hier: 183; Uwe M. LANG, *Rhetoric of Salvation. The Origins of Latin as the Language of the Roman Liturgy*, in: DERS. (Hg.), *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological, and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, Chicago – Mundelein 2010, 22–44, hier: 29; DERS., Historische Stationen zur Frage der lateinischen Liturgiesprache, in: HEID, *Operation am lebenden Objekt* (s. Anm. 30), 221–237, hier: 226; „Die aufschlussreichen Belege bezeugen die geographische Verbreitung dieses Eucharistiegebets in einer Epoche, in der allein schon die Tatsache als bemerkenswert gelten muss“.

– anders als die bis jetzt besprochenen Usus – nicht zum Römischen Ritus, sondern ist als Liturgie sui iuris autonom; er ist aber ein Teil des lateinischen Ritenverbundes, einer sich bei allen Unterschieden doch nahestehenden Liturgiefamilie des Westens, die sich von den östlichen Riten beispielsweise in der Verwendung eines einzigen Hochgebets (Canon) unterscheidet, das man durch variable Teile an die Festzeiten im Kirchenjahr anpassen konnte. Der Ambrosianische Ritus ist zusammen mit dem altspanischen Ritus die einzige lateinische Liturgie neben der römischen, die sich bis heute halten konnte; sie wird im größten Teil der Diözese von Mailand sowie einigen extraterritorialen Regionen wie Lugano gefeiert. Ihre Fortexistenz nach dem Vaticanum II war anfangs aber nicht gesichert: Die rasche Umsetzung der Liturgiereform im Römischen Ritus und die Erwartung eines volkssprachlichen Gottesdienstes führte in den frühen 1970er Jahren dazu, daß sich bereits einige ambrosianische Gemeinden dem *Missale Romanum* zuwandten.⁸⁷ Die Diözesanleitung stand nun unter dem Druck des Faktischen und war zum schnellen Handeln aufgefordert, wobei sich vier Alternativen eröffneten: Der Ambrosianische Ritus konnte (a) abgeschafft und an seiner Stelle die römische Liturgie eingeführt werden, (b) ähnlich wie der altspanische Ritus nur in einigen Seitenkapellen am Leben erhalten werden, während ansonsten der Römische Ritus bindend würde; auch bei (c) wäre der Römische Ritus eingeführt worden, allerdings um ein Appendix ambrosianischer Eigenliturgie erweitert; schließlich entschied man sich aber für die Variante (d) und damit für die Beibehaltung und Überarbeitung entsprechend SC 4.⁸⁸ Der vierte aber war der schwerste Weg, da er bedeutete, sämtliche Liturgica in einer Kommission zu überarbeiten, neu herauszugeben und ins Italienische zu übersetzen. Auch galt es, zu bestimmen, was als ambrosianisch zu gelten habe, und zu dieser Tradition zurückzukehren.⁸⁹ Hermeneutisch entschied man sich nachvollziehbarerweise für die Korrespondenz von ambrosianischem Proprium, das man im Sakramentar von Bergamo erkannte,⁹⁰ der liturgischen Erneuerung gemäß den Vorgaben des Konzils und einer Orientierung am *Missale Romanum* von 1970 und – für die terminologische Harmonisierung – der italienischen Übersetzung des römischen Meßbuches.⁹¹ Gerade letzteres zeugt von einem Bewußtsein der Zugehörigkeit zur italienischen Bischofskonferenz bei liturgi-

⁸⁷ Vgl. Inos BIFFI, La riforma del rito ambrosiano nel pensiero e nelle direttive dell'arcivescovo card. Giovanni Colombo, in: *Ambrosius* 52 (1976) 337–354, hier: 347–351.

⁸⁸ Vgl. DERS., La riforma del rito e il nuovo Messale. La liturgia ambrosiana, Bd. 1, Mailand 2013, 3 f. 435; PAREDI, Storia (s. Anm. 85), 72. Hier wäre der persönliche Einsatz sowohl des Mailänder Erzbischofs, Kardinal Colombo, als auch von Papst Paul VI. selbst zu würdigen. In seiner Promulgationsurkunde sagt Kardinal Colombo vom Papst: „senza i suoi consigli e i suoi interventi personali, forse, non ci sarebbe bastato l'animo e la possibilità di condurre a termine il nuovo Messale ambrosiano“ (zitiert nach: *Messale Ambrosiano* 1986, VI); vgl. auch Inos BIFFI, La riforma del rito (s. Anm. 87), 10.

⁸⁹ Dazu s. DERS., La riforma del Messale Ambrosiano. Metodo e risultati, in: *Notitiae* 12 (1977) 12–28. Er spricht in La riforma del rito (s. Anm. 87), 34 von „conservato e riformato“.

⁹⁰ Vgl. DERS., La riforma del rito (s. Anm. 87), XV. 34.

⁹¹ Vgl. DERS., Il nuovo messale della Chiesa ambrosiana. Spirito e principi della Sua riforma, in: *Ambrosius* 52 (1976) 81–99, hier: 87; DERS., La riforma del rito (s. Anm. 87), 35.

scher Verschiedenheit, aber auch von der Verwandtschaft zur römischen Liturgie, für die man gerne Ambrosius von Mailand als Zeugen anführte.⁹²

Vor dem Hintergrund der Ausgangssituation ist es nicht verwunderlich, daß bei der Herausgabe der liturgischen Bücher einige Ungereimtheiten auftraten: Die liturgische Kommission der Diözese verfaßte im Jahr 1974 eine lateinische Version des erneuerten Missale Ambrosianum, das auch umgehend vom Apostolischen Stuhl rekonozitiert wurde.⁹³ Dieser Text blieb aber unveröffentlicht. An seiner Stelle wurde eine offenbar erweiterte italienische Fassung erstellt, die 1976 eingeführt wurde und damit den Fortbestand des Ritus endgültig sicherte. Nach einigem Zögern und Befürchtungen seitens der Gläubigen, daß restaurative Tendenzen bevorstünden,⁹⁴ entschied man sich erst 1981 dann doch für die Edition der lateinischen Fassung, die bis heute die einzige geblieben ist.⁹⁵ Für dieses Missale mußten aber Texte der italienischen Ausgabe ins Lateinische übersetzt werden,⁹⁶ so daß diese Fassung nicht mit der 1974 vorgelegten übereinstimmt, sondern Zusätze aus der volkssprachlichen Ausgabe enthält. Da die lateinische Ausgabe wiederum Modifikationen aufweist, wurden diese in die zweite italienische Edition von 1986 aufgenommen,⁹⁷ die 1995 in dritter Auflage erschien.

Die wechselvolle Geschichte des erneuerten ambrosianischen Meßbuches wirft viele Fragen auf, die leider von einer geringen Sensibilisierung für die Zugehörigkeit der Mailänder Liturgie zur *lateinischen* Ritenfamilie zeugen: Während der Römische Ritus weiterhin seine Kontinuität zur eigenen Tradition durch die Herausgabe normativer lateinischer Ausgaben aufrecht erhält, hat man in Mailand einen Bruch hingegenommen: Mindestens zwischen 1976 und 1981 gab es kein lateinisches Missale, sondern allein eine volkssprachliche Fassung. De iure war die unpublizierte lateinische Vorlage von 1974 zwar approbiert, aber phänotypisch hätte der Eindruck entstehen können, daß die Legitimität einer lateinischen Liturgie infragegestellt worden wäre. Auch wäre die Schlußfolgerung naheliegend, daß die Ambrosianische Liturgie keine lateinische Fassung benötige, weil sie nur aus italienischen Muttersprachlern besteht, während der römische Schwesterritus eine „Orientierungshilfe“ für die polyglotten Übersetzungen bieten müsse. Dies wird unterstützt durch die Urkunden, die der lateinischen Fassung von 1981 vorangestellt sind: In ihnen ist nicht von einer praktischen Benutzung einer lateinischen ambrosianischen Messe die Rede, sondern

⁹² Vgl. auch Giacomo BIFFI, La riforma del rito ambrosiano alla luce del Concilio Vaticano II, in: *Ambrosius* 52 (1976) 77–80, hier: 79: „È opportuno poi, ricordare che un rito non è mai un bene esclusivo della comunità che lo usa, ma è un bene di tutta la chiesa“.

⁹³ Abgedruckt im italienischen Meßbuch, vgl. *Messale Ambrosiano* 1986, VII.

⁹⁴ Vgl. I. BIFFI, La riforma del rito (s. Anm. 87), 26: „Senonché sulla finalit  e sulla portata di un’edizione latina del sacramentario ambrosiano potrebbero sorgere dubbi o perplessit . Non   infatti pensabile un ritorno al latino, lingua nella quale per diverse centinaia d’anni la liturgia s’  venuta esprimendo in Occidente“.

⁹⁵ Vgl. DERS., L’edizione latina del Messale Ambrosiano, in: *Notitiae* 18 (1982) 113–118.

⁹⁶ S. DERS., La riforma del rito (s. Anm. 87), XIII f.

⁹⁷ Vgl. *Messale Ambrosiano* 1986, IX.

vom Gebrauch für Wissenschaftler und interessierte Priester.⁹⁸ Die ambrosianische Stundenliturgie liegt bis heute nur in italienischer Sprache vor.⁹⁹

Beides stellt nun vor gravierende Probleme: Weder die *Liturgia delle ore* noch das aktuelle (!) *Messale Ambrosiano* haben eine korrespondierende lateinische Fassung. Dieser Umstand ist aus liturgierechtlicher wie liturgiesystematischer Perspektive bedenklich: Die lateinische Sprache in der erneuerten Liturgie wird als überholt dargestellt und ist nicht mehr praxisrelevant.¹⁰⁰ Rechtlich stehen SC 36,1 und die Übersetzungsinstruktionen (zuletzt *Liturgiam authenticam*) dem entgegen; sie sind analog auch für den Mailänder Ritus anzuwenden,¹⁰¹ der sich nicht nur bei der Reform seiner eigenen Liturgie an Rom orientiert hat, sondern auch aufgrund seiner Zugehörigkeit zu den westlichen, lateinischen Riten eine entsprechende Dualität von lateinischer und volkssprachlicher Fassung aufweisen sollte, wobei auch Latein nach wie vor für die gottesdienstliche Praxis eine Möglichkeit darstellt. Systematisch erscheint die Umkehrung der Verhältnisse nicht tragbar, wenn die lateinische Fassung als sekundär eingestuft und erst nachträglich publiziert und zum Teil rückübersetzt wird. Man riskiert auch eine Verarmung der in Jahrhunderten gewachsenen liturgischen Ausdrucksmöglichkeiten, die die Volkssprachen inspirieren könnten (s. Kap. 3). Ein Beispiel mag die Schwierigkeiten auf den Punkt bringen: Das italienische Mis-

⁹⁸ Vgl. I. BIFFI, *La riforma del rito* (s. Anm. 87), 24. 496.

⁹⁹ Vgl. ebd., 458.

¹⁰⁰ Der Eindruck verstärkt sich noch, wenn man in Betracht zieht, daß auch der Ambrosianische Ritus wie die römische Liturgie eine Forma extraordinaria hat: Dann wäre das Lateinische allein eine Sache der außerordentlichen Form, während die reformierte Liturgie italienisch wäre. Vor kurzem wurde die außerordentliche Form auch für den Mailänder Ritus durch die Approbation und Publikation des Meßordos wiederbelebt, vgl. *Ordinarium Missae juxta ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensis*, Mailand 2014. Aber auch hier perpetuieren sich die Unstimmigkeiten: Die Rubriken sind allesamt italienisch und der liturgische Text zweiseitig lateinisch – italienisch. Obwohl offenbar die italienischen Teile dazu gedacht sind, den Lesern den Zugang zu vereinfachen, wird dies nirgends kenntlich gemacht, so daß man prima facie annehmen könnte, hier läge entweder die Neuauflage der lateinischen Fassung der ordentlichen Form vor oder in Mailand würde die außerordentliche Form wahlweise auch in italienischer Sprache gefeiert werden können. Erst bei näherem Hinsehen ergibt sich die Schlußfolgerung, daß der italienische Text (ähnlich dem Schott) als Lesehilfe zu verstehen ist. Für ein offizielles liturgisches Buch ist diese Lösung jedoch nicht nur nicht zufriedenstellend, sondern auch idiosynkratisch: Die außerordentliche Form der lateinischen Riten sind per se in der lateinischen Sakralsprache gehalten, das gilt sowohl für die Texte als auch für die Rubriken; die Einführung der Volkssprachen gilt hier nicht. Am Beispiel wiederum des Kelchwortes läßt sich dies leicht ersehen: Der lateinische Text hat „pro multis“, die italienische Hilfsübersetzung „per molti“. Damit steht einerseits der autoritative lateinische Text der Forma extraordinaria im Widerspruch zum aktuell gültigen italienischen Missale in der Forma ordinaria, was die Einheitlichkeit des Mailänder Ritus und darüber hinaus der lateinischen Ritenfamilie massiv stört (s. 2.2.); andererseits suggeriert die italienische Hilfsübersetzung, daß sich der Wortlaut in der Forma ordinaria geändert hätte. Aufgrund dieser konzeptuellen und letztlich auch liturgiesystematischen Mängel hat man sich mit der Publikation dieses Ordinarium Missae keinen Gefallen getan. Man hätte besser dem römischen Beispiel folgen sollen und zunächst einen Nachdruck des letzten vorkonziliären Missales in Auftrag geben sollen (wie Rom dies 2010 getan hat) – oder gleich eine modifizierte Ausgabe (d.h. mit angepaßten Karfreitagsfürbitten u.a.) vorlegen können.

¹⁰¹ Argumente aus LA 8 dazu bei WARD, *The Instruction* (s. Anm. 22), 200.

sale hat momentan im Kelchwort des Einsetzungsberichts, der der Vorgabe von Papst Paul VI. weitgehend folgt,¹⁰² die Sühneapplikation „per tutti“. In Analogie zum Römischen Ritus wäre diese Formulierung wieder zur auch in der ambrosianischen Tradition verankerten Fassung „pro multis/per multi“ zurückzuführen, die zwar im lateinischen *Missale Ambrosianum* von 1981 steht, welches aber nicht dem aktuellen Stand der Liturgie entspricht (s. o.). Wenn die italienische Fassung tatsächlich ausschlaggebend wäre, müßte ein künftiger lateinischer Text „pro omnibus“ einbauen, ähnlich wie auch die zwei zusätzlichen Versöhnungshochgebete eingefügt werden müßten, die 1986 aufgenommen wurden.¹⁰³ Hier ist es nicht möglich, „per tutti“ (wie die Futurformen und den Anamnesisbefehl der Narratio institutionis) als rezente ambrosianische Eigenheit zu klassifizieren, weil seine Einführung von den italienischen römischen Meßbüchern beeinflusst war und keinen Anhalt in der eigenen Liturgiegeschichte hat.

FALLBEISPIEL 10: DER ALTSPANISCHE RITUS

Die Liturgie des frühmittelalterlichen Spanien erlebte im 11. Jahrhundert eine massive Verdrängung durch den Römischen Ritus,¹⁰⁴ konnte sich aber dank der Unterstützung vor Ort und später durch das Wirken von Kardinal Jiménez (1436–1517) halten, wenn auch nur an einzelne Kapellen gebunden.¹⁰⁵ Auch der dritte lebende lateinische Ritus wurde gemäß den Normen des Zweiten Vatikanischen Konzils reformiert, wird aber nur in lateinischer Sprache gefeiert.¹⁰⁶ Genau diametral entgegengesetzt zur Situation des Ambrosianischen Ritus gibt es leider keine spanische Übersetzung, die es den Gläubigen ermöglichen wür-

¹⁰² Zu den Anpassungen, vgl. Ernesto T. MONETA CAGLIO, *Innovazioni nell'Ordinario della Messa*, in: *Ambrosius* 52 (1976) 128–141, hier: 139 f.

¹⁰³ Die Einführung ins *Missale Romanum* wurde durch *De precibus eucharisticis „de reconciliatione“* vom 15. Mai 1983 festgelegt (DEL 2, 4768). Vgl. auch Richard E. MCCARON, EP RI and II. History of the Latin Text and Rite, in: Edward FOLEY (Hg.), *A Commentary on the Order of Mass of The Roman Missal*, Collegeville 2011, 453–463.

¹⁰⁴ Vgl. Herbert E. J. COWDREY, Pope Gregory VII (1073–85) and the Liturgy, in: *Journal of Theological Studies* 55 (2004) 55–83; Teofilo F. RUIZ, Burgos and the Council of 1080, in: Bernard F. REILLY (Hg.), *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York 1985, 121–130.

¹⁰⁵ Zum Einstieg eignen sich: Adalbert FRANQUESA, Die mozarabische Messe, in: Theodor BOGLER (Hg.), *Eucharistiefiern in der Christenheit*, Maria Laach 1960, 58–70; Joachim CONRAD, Die altspanische Liturgie in Toledo als Ausdrucksform mittelalterlichen Landeskirchentums, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 41 (2002) 54–67; Gabriel RAMIS, La anáfora eucarística hispano-mozárabe. Su historia y evolución, in: GERHARDS – BRAKMANN – KLÖCKENER, *Prex Eucharistica* 3 (s. Anm. 85), 243–260 [= *Ecclesia Orans* 14 (1997) 157–180]; Il genio della liturgia ispanica, in: *Ecclesia Orans* 24 (2007) 281–305; Anton THALER, Das Hochgebet in der altspanischen Liturgie, in: Andreas HEINZ – Heinrich RENNINGS (Hgg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*, FS B. FISCHER, Freiburg u.a. 1992, 503–514; Ramón GONZÁLEZ, The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A.D. 1080, in: Bernard F. REILLY (Hg.), *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York 1985, 157–185.

¹⁰⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Missale* (s. Anm. 50).

de, die Liturgie in der Volkssprache zu feiern. Im Fall der altspanischen Liturgie wird ihr quasi-museales Dasein durch die Zelebration auf Latein nur noch verdeutlicht. Die *participatio actuosa* der Gottesdienstgemeinde wird unter diesen Gesichtspunkten zwar nicht ausgeschlossen, aber eine Reduktion auf die Zuschauerrolle bzw. Zuhörerrolle (beim berühmten mozarabischen Gesang) suggeriert.

3. SYSTEMATISCHE ÜBERLEGUNGEN

In diesem dritten Kapitel soll nun, aufbauend auf dem geschichtlichen Abriss und den Fallbeispielen, aus liturgiesystematischer Sicht ein Versuch unternommen werden, den Stellenwert der lateinischen Sprache in der westlichen Liturgie zu klären und weiterführende Überlegungen anzuschließen.

Die rechtliche und stemmatische Relation ist mehrfach angesprochen worden und soll hier nur kurz resümiert werden: Die Einführung der Volkssprachen in die westlichen Riten erfüllt in besonderem Maße das Prinzip der *participatio actuosa* des Volkes Gottes an der Liturgie und zählt zu den wichtigsten Errungenschaften der jüngsten Liturgiereform. Die Einbindung aller am Gottesdienst Teilnehmenden und die Verständlichkeit der Gebete bedingen einander. Folgerichtig geht der umfassende Gebrauch der Volkssprache und der offizielle Status dieser liturgischen Bücher auf die Ekklesiologie des Konzils zurück; die Rückbesinnung auf die Väterzeit und die „Zeichen der Zeit“ ebneten den Weg, während in der postkonziliaren Umsetzung immer mehr erkannt wurde, daß es nicht ausreicht, nur bestimmte Gebete übersetzen zu lassen, sondern alle Texte freizugeben. Nachdem man zuerst die Präfationen, die seit dem Mittelalter als „Vorreden“ zum Canon galten,¹⁰⁷ in Übersetzung zuließ,¹⁰⁸ gelang der Durchbruch, als auch das Hochgebet selbst nicht mehr auf den lateinischen Text beschränkt war.¹⁰⁹ Die Gültigkeit eines Hochgebets dogmatisch derart eng mit der lateinischen Sprache zu verknüpfen, widerspräche auch der Theologiegeschichte, die aus guten Gründen eine solche definitive Aussage niemals traf. Die Volkssprachen sind damit ins Zentrum der Eucharistiefeyer gelangt, was aber auch eine hohe Verantwortung für die Qualität der liturgischen Sprache bedeutet.

Die Einführung von liturgischen Büchern in vielen Muttersprachen hat verständlicherweise die Rolle des Lateinischen für die westlichen Riten etwas in den Hintergrund gedrängt. Das Verhältnis zwischen beiden ist aber eindeutig geregelt: Der Apostolische Stuhl ist primäre Autorität der liturgischen Bücher des Römischen Ritus, die er in lateinischer Sprache herausgibt. Vom rechtlichen

¹⁰⁷ Vgl. Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart u.a. ³2001, 333. S. auch Anm. 10 und 98.

¹⁰⁸ Vgl. *De praefatione in missa* vom 27. April 1965 (= DEL 1, 395).

¹⁰⁹ Vgl. *De interpretatione Canonis Romani* vom 10. August 1967 (= DEL 1, 983).

Status und dem formalen Vorgehen stehen die Editiones typicae am Anfang (was keine Abwertung der volkssprachlichen Liturgiebücher meint). Sie sind selbstverständlich schon für die gottesdienstliche Praxis bestimmt und können verwendet werden. Für die volkssprachlichen Übersetzungen bilden sie den Leittext und sind auch an der gelungenen Wiedergabe der lateinischen Vorlage zu messen. Damit kommt man aber gleich zu den Kriterien von liturgischen Übersetzungen:

Jede liturgische Übersetzung steht in einem komplexen Spannungsgefüge, das sich nicht einfach auflösen läßt und auch ausgehalten werden muß. Die beiden Pole sind in der Texttreue zur Vorlage auf der einen Seite zu sehen, aber auf der anderen Seite sollen die Übersetzungen für den praktizierten Gottesdienst erstellt werden und unterscheiden sich daher grundlegend von Studienausgaben – sie müssen selbst liturgische Texte sein und einen Eigenwert besitzen, der die ästhetischen und kontextuellen Ansprüche erfüllt. Volkssprachliche Liturgiebücher dürfen nicht wie holprige Interlinearübersetzungen wirken, damit ihr ehrwürdiger Gebrauch im Gottesdienst und damit die Aufgabe, die sie zu erfüllen haben, nicht beeinträchtigt werden. Sie sollen lebendiger Ausdruck des Betens der Kirche in ihren jeweiligen Teilkirchen sein, keine Rezitation philologischer Hilfsübertragungen. Dieser zweite Pol bestimmt als einen Aspekt, daß die volkssprachlichen Übersetzungen ihre Zielsprachenorientierung generell beibehalten müssen. Dieser Punkt wurde in den verschiedenen liturgischen Kommissionen seit den 1970er Jahren vorbildlich geleistet, wenn man an die Sisyphos-Arbeit denkt, sich erstmals die lateinische Liturgietradition adäquat zueigen zu machen.

Daß es keine Perfektion geben kann und in späterer Zeit Korrekturen angebracht werden müssen, dürfte in der Natur der Sache liegen. Die römischen Dokumente der letzten Jahre unterziehen die bisherigen Übersetzungen einer kritischen Relecture und sehen den erstgenannten Pol, die Treue zur lateinischen Vorlage, nicht gebührend berücksichtigt. Dies deckt sich mit den Beobachtungen in der Liturgiewissenschaft, die beispielsweise die Auflösung der lateinischen Satzgefüge durch Parataxen bemängelte,¹¹⁰ was oft zu einer unvoreteilhaften Verzerrung des feingewobenen theologischen Sinnes geführt hat. Aber auch weitere Momente werden in *Liturgiam authenticam* abgelehnt: Sie beziehen sich vor allem auf den hermeneutischen Umstand, daß viele Übersetzungen nicht nur den lateinischen Text wiedergeben und damit selbstverständliche interpretatorische Entscheidungen treffen, sondern darüber hinaus bewußt in den Text eingreifen und ihn „aktualisieren“.¹¹¹ *Liturgiam authenti-*

¹¹⁰ Vgl. HAUNERLAND, Texttreu (s. Anm. 28), 68; zahlreiche Vergleiche zwischen den lateinischen und deutschen Hochgebetsformularen finden sich auch in Martin STUFLESSER, Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (Münsteraner Theologische Abhandlungen 51), Altenberge 1998.

¹¹¹ S. LA 3. Vgl. auch HAUNERLAND, Texttreu (s. Anm. 28), 64; WARD, The Instruction (s. Anm. 22), 213: „[...] that the work of translation is not in some way to be confused with the enterprise of revising the liturgical books“.

cam 20 macht zu Recht den Unterschied zwischen Interpretation und Redaktion zum Schibboleth der künftigen Zulassungen. Der Eingriff in den Text- und Sinnbestand des lateinischen Textes bringt nicht nur die Gefahr mit sich, die hermeneutisch-normative Priorität der lateinischen Liturgiebücher unbegründet umzukehren, sondern kann (je nach Fall) dazu führen, daß in verschiedenen Ländern der Gottesdienst mit drastisch voneinander abweichenden Texten gefeiert wird; das Beispiel der Übertragungen von „pro multis“ – bei allen berechtigten theologischen Überlegungen – zeigt, daß eine zentrale Stelle (Einsetzungsbericht) in einem zentralen Gebet (Hochgebet) während der Feier, die „Quelle und Höhepunkt“ des Gottesdienstes der Kirche ist, in mannigfacher Art und Weise gebetet wird, eine Situation, welche die substantielle Einheit gefährden dürfte.¹¹²

Gerade das „pro multis“-Beispiel veranschaulicht den Umstand, daß man die Liturgie nicht überfordern kann. Zwischen Liturgie und Katechese/Mystagogie ist sauber zu trennen.¹¹³ Viele Gebete haben ein langes geschichtliches Wachstum hinter sich, so daß jeder Eingriff eine sensible Angelegenheit darstellt. Vom Verhältnis zwischen Tradition und Aktualisierung soll gleich noch ausführlicher die Rede sein. An dieser Stelle soll das Augenmerk vielmehr darauf gelenkt werden, stärker als bisher die Funktion der Liturgieerklärung wahrzunehmen und theologisch schwierigen Themen Raum zu lassen, stetig reflektiert zu werden. Die Liturgiegeschichte ist nicht den Weg gegangen, biblisch inspirierte Formulierungen in jedem Fall definitiv dogmatisch auszulegen und damit als entschieden zu markieren. Die *Lex credendi* profitiert selbst davon, wenn sie der *Lex orandi* ihren Status als *Locus theologicus* beläßt; die Übereinstimmung zwischen Bezeugen und Beten ist nicht zu verwechseln mit der Verwendung der gleichen Terminologie.

Die Koordination von Liturgie und Mystagogie kann in Anlehnung an Jan und Aleida Assmanns Konzept von autoritativen Rezeptionsvorgängen¹¹⁴ m.E. so verstanden werden, daß hier die zwei Instanzen der religiösen Überlieferung, nämlich *Textpflege* und *Sinnpflege*, vorliegen:¹¹⁵ Der relative Konservatismus

¹¹² So auch FEULNER, *Anglican Use* (s. Anm. 20), 45, Anm. 50; DERS., *Die Einheit* (s. Anm. 82), 201, Anm. 59. Die Bezeichnung der Vereinheitlichung der Einsetzungsberichte durch Papst Paul VI. als „Sakramentalismus“ (KACZYNSKI, *Der Ordo Missae* [s. Anm. 59], 104, Anm. 17) entspricht eher nicht der Intention ihrer Einführung.

¹¹³ Dies ist auch ein wichtiges Anliegen von Papst Benedikt XVI., vgl. *Sacramentum caritatis* 64.

¹¹⁴ Wichtige Referenzliteratur: Aleida ASSMANN – Jan ASSMANN (Hgg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987 (Sammlung von Beiträgen aus verschiedenen Disziplinen, grundlegend ist der gleichnamige Einleitungsaufsatz auf S. 7–27); Aleida ASSMANN, *Fest und Flüssig: Anmerkungen zu einer Denkfigur*, in: DIES. – Dietrich HARTH (Hgg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt a. M. 1991, 181–199.

¹¹⁵ Eine ausführliche Begründung für die Übernahme des Assmannschen Theorems für die Liturgiewissenschaft, insbesondere ihren liturgievergleichenden Zweig, versuche ich in Predrag BUKOVEC, *Grundlagen einer modifizierten Vergleichenden Liturgiewissenschaft* [in Vorbereitung]. An dieser Stelle sei zum Verständnis folgendes gesagt: Innerhalb der Kulturgeschichte ist nach Assmann regelmäßig zu beobachten, daß Texte (im weiteren

der Liturgie und ihres sprachlichen Ausdrucks garantiert die diachrone Verbindung zur eigenen Tradition; ihre geschichtliche Entwicklung verläuft nach eigenen Prinzipien, schließt jedoch Liturgiereformen nicht aus, sondern ein, da sie zum Wesen der Liturgie gehören und immer neu den Spagat schaffen müssen, zeitgerecht und traditionsgerecht zugleich zu sein. Die Katechese wäre in Adaption Assmanns als die Instanz der Sinnpflege zu bezeichnen, da sie den nicht immer auf Anhieb verständlichen liturgischen Text (Text hier im weiter gefaßten Sinn, d.h. inklusive der Gesten, Räume u.a.) erläutert und „übersetzt“. Diese Funktion der Sinnpflege widerspricht nicht der Forderung des Konzils, daß die Liturgie verständlich und evident sein muß: Die Verständlichkeit der Liturgie ist nicht zu verwechseln mit „Selbstverständlichkeit“ und verbaler Eindeutigkeit. Auch dieser Aspekt soll gleich wieder aufgegriffen werden. Wichtig ist an

Sinn verstanden, d.h. sowohl schriftliche wie mündlich tradierte Corpora, aber ebenso auch andere Medien, sofern sie fixiert werden können) zuerst in religiösen, dann auch in außerreligiösen Zusammenhängen (z.B. Literatur-, Musik-, Kunstgeschichte) in gesellschaftlichen bzw. gruppenspezifischen Diskursen als derart wertvoll anerkannt werden können, daß sie kanonisiert werden. Am deutlichsten wird dieser Prozeß bei religiösen Offenbarungsschriften, die im Laufe der Antike in verschiedenen Religionen zu einem Kanon heiliger und damit normativ verbindlicher Schriften (u.U. auch mündlich durch eine Tradentenkaste weitergegeben) heranwachsen. Dieser Kanon muß vor zwei Gefahren geschützt werden: Um nicht verfälscht zu werden, müssen als häretisch angesehene Konkurrenztexte abgewehrt werden; damit der Kanon, der durch seine Kanonisierung gleichsam in seiner Endtextform einfriert und damit eine übergeschichtliche Qualität zugesprochen bekommt, aber verständlich und bindend bleiben kann, muß neben einer Tradentengruppe, die für den unverfälschten Textbestand sorgt und als *Textpflege* bezeichnet wird, eine weitere Instanz (die auch mit der ersten deckungsgleich sein kann, aber funktional unterschieden bleiben muß) installiert werden, die *Sinnpflege*, die durch Kommentartexte (auch hier nicht auf schriftliche Kommentare zu beschränken) die Aktualität des Kanons aufrecht erhält. Die Rezeptionstheorie Assmanns ist durchaus, wie bereits kurz erwähnt, nicht auf die Überlieferung heiliger Schriften engzuführen, sondern kann auf sämtliche kulturellen Traditionsprozesse angewendet werden, da sie soziologische und kulturtypologische Prozesse einfängt, die Gesellschaften eigen sind, wenn sie die Vergangenheit und ihr Erbe reflektieren. Beispielsweise spricht man in der Musikgeschichte von „Klassikern“ oder von „Repertoire“ und meint damit Werke, die trotz ihrer historischen Distanz als gültig für die Gegenwart anerkannt werden. Gesellschaftliche Instanzen wie Bühnen oder aber auch die Wissenschaft halten damit den als Kanon anerkannten Werkbestand am Leben und legen ihn interpretativ aus. Auf die Liturgiegeschichte läßt sich Assmanns Theorie m.E. ebenfalls applizieren, da liturgische Texte (wie kultische Texte überhaupt) zur Erhaltung früherer Zustände tendieren; gleichzeitig ist durch den radikalen Praxisbezug des Gottesdienstes diese kanonisierende Tendenz gebrochen, da Liturgie immer eine Form lebender Literatur ist und kontextuell jeweils an die gottesdienstliche Situation angepaßt wird. Anders gesagt: Der inhärente Konservatismus von Liturgica (synchroner Aspekt) und ihre Bezogenheit auf die praktischen Bedürfnisse (diachrone Aktualisierung) stehen in der Liturgiegeschichte in einer dynamischen Dialektik. Dies führt oft zur Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Man findet zu bestimmten liturgischen Zeiten z.B. uraltes Gut, während andere Schichten (sogar im selben Gebet oder Ritual) manchmal um einige Jahrhunderte jünger sein können. Hier wäre nach meinem Dafürhalten der Anknüpfungspunkt für die Gesetzmäßigkeiten der Vergleichenden Liturgiewissenschaft, der mit Assmann kulturtheoretisch begründet werden kann und welcher die Relativität dieser „Gesetze“ konsequenter einfangen kann als die bisherige Anlehnung an den Darwinismus, der bei Anton Baumstark vorherrscht. Zu Baumstark und seinem Ansatz, s. ferner Predrag BUKOVEC, Anton Baumstark (1872–1948), in: DERS. (Hg.), *Christlicher Orient im Porträt – Wissenschaftsgeschichte des Christlichen Orients*. Kongreßakten der 1. Tagung der RVO (4. Dezember 2010, Tübingen) (Religionen im Vorderen Orient 2), Hamburg 2014, 497–549.

dieser Stelle, daß das Verständnis von Mystagogie als Sinnpflege dabei hilft, die Liturgie von katechetischer und paränetischer Überforderung zu befreien. Zuviel Erklärung ist „Zerklarung“. Sie unterschätzt auch die Eigenständigkeit und Verstehensfahigkeit der Gläubigen.¹¹⁶

Es ist unbestreitbar, daß für eine gelingende Inkulturation der Liturgie die Volkssprache zu einem entscheidenden Kriterium geworden ist.¹¹⁷ Doch kann die Zielsprachenorientierung nicht alles sein, sie kann v.a. nicht dazu führen, den Zusammenhang der Einheit der römischen Liturgie in vielen Zungen und unter Berücksichtigung der systematischen Vorordnung (nicht Überordnung!) der lateinischen Editiones typicae zu lösen. Inkulturation ist nicht allein auf die Aneignung der kontextuellen Kultur zu beziehen, sondern ist ein spannungsvoller und spannender Prozeß, in dem das kirchliche Erbe zugleich auf der Geber- und Empfängerseite steht, dabei aber prägend Einfluß nimmt.¹¹⁸

Beim Verhältnis von Sprache und Inkulturation lohnt ein Blick auf die Entstehungsumstande der lateinischsprachigen Liturgie.¹¹⁹ Die Gebetssprache der römischen Kirche in der Spantike lehnte sich nicht an die Alltagssprache an,¹²⁰ sondern bezog ihr stilistisches und teils terminologisches Inventar aus der alt-römischen Sakralsprache. Das Charakteristikum des Canon Romanus als das der römischen Liturgie genuinem¹²¹ Hochgebet weist in seinen Formulierungen zwar einerseits wichtige Verbindungslinien zur östlichen Liturgie auf (allen voran Alexandrien)¹²², was ihn am altkirchlichen Gebetserbe Anteil gibt, er ist aber gleichzeitig auch in seinem Cursus-Stil stark geprägt von der römischen Gebetsrhetorik, die bis weit in die vorchristliche Zeit zurückreicht: Bereits An-

¹¹⁶ Auf dieser Linie bewegt sich auch LA 28.

¹¹⁷ Dies wird auch von Papst Benedikt XVI. in *Sacramentum caritatis* 54 ausdrücklich bejaht. Zur Thematik, vgl. Benedikt KRANEMANN, Sprache, Sprachqualität und Sprachfähigkeit in der Liturgie, in: DERS. – WAHLE, „... Ohren der Barmherzigkeit“ (s. Anm. 6), 89–98; Monika SELLE, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, in: MThZ 55 (2004) 182–190, hier: 187 f.

¹¹⁸ S. LA 21.

¹¹⁹ LA 5 spricht in diesem Zusammenhang von „vera inculturatio“.

¹²⁰ Vgl. Christine MOHRMANN, Sakralsprache und Umgangssprache, in: ALw 10 (1968) 344–354, 347; LANG, Rhetoric (s. Anm. 86), 26; LANG, Historische Stationen (s. Anm. 86), 230.

¹²¹ Der Canon Romanus verbindet die Forma ordinaria mit der Forma extraordinaria. HOPING, Mein Leib, 373 kritisiert mit gewichtigen Gründen den Mißstand, daß das Hochgebet I (d.h. der modifizierte Canon Romanus) entgegen GORM 365 heute aus der Feierpraxis fast verschwunden ist; das liturgische Recht sieht eine andere Situation vor. Die Vielzahl der in der Forma ordinaria zugelassenen Hochgebete ist selbstverständlich ein großer Gewinn für die Eucharistiefeier der römischen Liturgie; aber aufgrund der Einheit des Römischen Ritus in seinen beiden Formen ist die Frage berechtigt, ob die in der Praxis anzutreffende Seltenheit des Hochgebets I revidiert werden sollte. Der Canon Missae als einziges Hochgebet in der einen Form und als phänotypisch quasi-inexistentes Hochgebet in der anderen Form stellt eine immense Spannung dar, die auf Dauer gelöst werden muß. Letztlich geht es auch darum, wie man mit dem eigenen liturgischen Erbe umgehen möchte.

¹²² Zu dieser Beobachtung der Vergleichenden Liturgiewissenschaft zuletzt Walter D. RAY, Rome and Alexandria: Two Cities, One Anaphorical Tradition, in: Maxwell E. JOHNSON (Hg.), Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis, Collegeville 2010, 99–127.

ton Baumstark hat darauf aufmerksam gemacht,¹²³ daß der Vergleich des Canons mit den Gebetspassagen beim älteren Cato die These nahelegt,¹²⁴ daß die Verwendung von Alliterationen (z.B. *donis ac datis*), modifizierten Wiederholungen bis hin zu Sequenzen (z.B. *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque*), Rhythmik usw. das inkorporierte Gut der römischen Religion einwebt.¹²⁵ Durch die Häufung von ähnlichen Aussagen will das römische Denken sicherstellen, daß alles für das Gelingen des Rituals Notwendige sowie jede Person (*famulorum famularumque*) genannt werden, was insgesamt von einer Tendenz zur Verrechtlichung euchologischer Rede zeugt, die in der vorklassischen Opferpraxis grundgelegt war.¹²⁶ Die Kontinuität in der Formulierung und u.U. auch in einer Tendenz zur typisch römischen juristischen Liturgiesprache und *zugleich* die Diskontinuität dazu, indem man das christliche Eucharistieverständnis teilt und die biblischen Änderungen und theologischen Überlegungen zum Opfer der Christen zum Ausgangspunkt nimmt, kennzeichnen die immense und äußerst kreative Inkulturationsleistung der römischen Liturgie.¹²⁷ Sie wählte die Sprache Roms und damit die Sprache, die auch das Volk sprach, aber keine „Volksprache“ im Sinn des täglichen Verkehrs. Statt-

¹²³ Anton BAUMSTARK, Antik-roemischer Gebetsstil im Messkanon, in: *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg* (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“ 22), Bd. 1, Rom 1948, 301–331.

¹²⁴ Vgl. Cato d. Ä., *De agri cultura* 143 (Anrufungen während der Suovitaurlia), 148–150 (Entsühnungsopfer).

¹²⁵ Ergänzendes findet sich bei Christine MOHRMANN, *Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la messe romain*, in: *Vigiliae Christianae* 4 (1950) 1–19; LANG, *Rhetoric* (s. Anm. 86), 33.

¹²⁶ Auch wenn die Überlieferung frühromischer Ritualtexte spärlich ist, ist doch Cato d. Ä. nicht der einzige Zeuge: Es finden sich Kostproben verstreut auch im Werk des Dramatikers Plautus (vgl. *Trinummus* 40 f.), bei Livius 29,27 (Gebet Scipios d.Ä. bei der Einnahme Karthagos; vgl. auch Frances V. HICKSON, *Roman Prayer Language. Livy and the Aeneid of Vergil* [Beiträge zur Altertumskunde 30], Stuttgart 1993), ebenso wie in den italischen Parallelsprachen Oskisch-Umbrisch (vgl. die *Tafeln von Iguvium*) und Faliskisch. Gerade die Bezeugung in nicht-lateinischen Sprachen des italischen Zweiges weist auf das archaische Alter dieser Gebetsstilistik hin. Ohne hier auf Details eingehen zu können, soll nicht unerwähnt bleiben, daß mit den Mitteln der vergleichenden Sprachwissenschaft diese Eigenheiten noch weiter zurückverfolgt werden können und durch etymologische und syntaktische Parallelen für die indogermanische Grundsprache zutreffen und dort das Inventar der Dichtersprache bildeten, die rituelle und ritualisierte mündliche Rede mnemotechnisch und ästhetisch strukturierten. D.h. die römische Gebetsprache eines Cato ist selbst wiederum diachron durch alte Vorläufer konstituiert, synchron natürlich in ihrem kontextuellen Setting der römischen Religiosität eingebettet. Zur diachronen Auswertung der italischen Dichtersprache, vgl. Calvert WATKINS, *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford 1995, 199–221.

¹²⁷ Dies wird besonders augenscheinlich nachvollziehbar an der gerade erwähnten Wendung *donis ac datis* im Canon Romanus, die in stilistischer Brillanz altrömische Gebetsprache aufnimmt (**dVKis ac dVKis**: zwei Wörter mit jeweils fünf Buchstaben bilden einen Binnenreim mit *-is* und sind durch die Alliteration, das Hendiadyoin und die Rhythmik ästhetisch markiert, die beiden Wörter unterscheiden sich einzig in der Füllung des V[okals] und K[onsonanten]), die aber andererseits ostkirchliche Parallelen hat (v.a. in der Chrysostomos-Anaphora) und ihre theologische Zugehörigkeit zur antiken Anaphorenterminologie zudem durch die Sinnaussage beweist, nach der die Schöpfungsgaben von Brot und Wein als menschliche Gaben bezeichnet werden, die letztlich von Gott stammen und um dessen heilschaffende Wandlung gebeten wird.

dessen wurde bewußt an die Tradition der indigenen Euchologie angeknüpft und diese christlich durchformt. Dies hatte zur Folge, daß ehemals kultische Termini wie *immolatio*, *hostia*, *sacrificium* u.a. einerseits Konnotationen weitertrugen, die aus der vorchristlichen Vergangenheit stammen, andererseits aber – nicht zuletzt durch die lateinische Bibelübersetzung und die liturgische Tradition – christianisiert wurden. Die Doppelrichtung der Inkulturation (s. o.) zeigt sich deutlich am Meßkanon und könnte einen Anknüpfungspunkt für die aktuelle Sprachenfrage bieten. Es schließt sich aber ein weiteres Moment an: Die Sprache und Stilistik der lateinischen Liturgie ist selbst schon Erbe des Römischen Ritus und sollte – wie in *Liturgiam authenticam* angeregt – weitergegeben werden. Wenn Inkulturation auch bedeutet, die geronnenen religiösen Erfahrungen der römischen Liturgie in die heutigen Gesellschaften zu tragen, wird die volkssprachliche Übersetzung die Romanitas der Liturgie reflektieren müssen, sowohl auf der Ebene der Terminologie als auch der Sprachästhetik (Gattungen, Rhetorik, Stilelemente).¹²⁸ Beide Aspekte gehören zusammen: die Regeln der Zielsprache nicht zu verletzen bzw. eine verständliche Übersetzung zu geben *und* die lateinische Vorlage hörbar zu machen.

Die lateinische Gottesdienstsprache ist also von Anfang an eine Sakralsprache gewesen, die die Würde der christlichen Liturgie durch Anleihen an die Ritualrhetorik altrömischer Zeit abbilden wollte. Der Canon Romanus war für die damaligen Christen nicht durchgängig verständlich, denn er entsprach nicht der Sprachform des Lateinischen, die sie im Alltag verwendeten. Auch andere altkirchliche Liturgien gingen ähnliche Wege und übernahmen Hochformen ihrer Landessprache, die sich mit der Zeit immer mehr vom Stand der Entwicklung entfernten und gleichsam als Sakralsprache einfroren (Griechisch, Armenisch, Äthiopisch, Koptisch,¹²⁹ Syrisch, Kirchenslavisch), andere Völker verwendeten im Gottesdienst nicht einmal ihre eigene Sprache (z.B. die nubischen Christen, aber z. T. auch die Kopten bis weit in das zweite Jahrtausend; ähnliches gilt nach der Völkerwanderung im Westen). Daß die Liturgiesprache – ob Volkssprache oder nicht – anders ist als diejenige für die Kommunikation außerhalb des Gottesdienstes, verweist auf eine Eigenschaft der Liturgie, die andere Aspekte als die intellektuelle Verständlichkeit zur Maxime macht: Das verwendete Idiom soll sich deutlich von anderen Lebenszusammenhängen abheben, liturgi-

¹²⁸ S. LA 59. Vgl. Dieter BÖHLER, Sinngemäß und textgerecht, in: KRANEMANN – WAHLE, „... Ohren der Barmherzigkeit“ (s. Anm. 6), 134–142, hier: 134.

¹²⁹ Die Sprachsituation im Alexandrinischen Ritus ist besonders spannend, vgl. Heinzgerd BRAKMANN, Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1992–1996), in: Stephen EMMEL u.a. (Hgg.), Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.–26. Juli 1996, Bd. 1 (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 6,1), Wiesbaden 1999, 451–464, hier: 455: „Historisch betrachtet, ist folglich die Liturgie der Kopten im Grunde eine durch das Eindringen von koptischer Übersetzungs- und Originalliteratur in wachsendem Umfang ausgeholte griechische Liturgie, die in der weiteren Entwicklung durch das nicht abzuwehrende Arabisch zugleich verfremdet wie eingemeindet erhalten wird“. Man beachte ferner, daß in den koptischen Anaphorenhandschriften die Volksakklationen (!) in griechischer Sprache verbleiben, während der Vorstehertext koptisch (zuerst saïdisch, dann bohairisch) ist.

sche Sprache hat eine ästhetische Dimension, die die Interferenzen zwischen Wort, Handlung, Raum, Bild und Klang in einen bestimmten, unverwechselbaren Kontext stellen und eine Realität *sui generis* bilden (intermediärer Raum). Bei aller Wichtigkeit der Einführung der Volkssprachen in die erneuerte Liturgie gilt: Verständlichkeit ist nicht alles. Die *participatio actuosa* wird durch den Gebrauch moderner Sprachen auf radikal neue Füße gestellt und ermöglicht es jedem am Gottesdienst Teilnehmenden, in bisher ungekannter Weise am Beten der Kirche aktiv mitzuwirken und zeugt wie kaum eine andere Reform von der Würde aller Christgläubigen und ihrem allgemeinen Priestertum. Doch wäre zu fragen, ob sich der Begriff der *participatio actuosa* derart eng an die sprachliche Verständlichkeit anbinden sollte oder ob sie sich gerade auch in anderen Dimensionen vollzieht. Eine holistische Definition könnte Aspekte integrieren, die eventuell zu kurz kommen, insbesondere wenn sie den Rahmen der intellektuellen Perzeption erweitern.¹³⁰ Das Moment der *Sakralsprache* könnte hier weiterführen:

Die Sakralität liturgischer Sprache geht aus der Würde ihres Gegenstands hervor.¹³¹ Eine Sprache, die mit dem Heiligen in Berührung kommt und in welcher das heilige Geschehen vollzogen wird, nimmt durch ihre Aufgabe Anteil am Heiligen.¹³² Die Liturgiesprache ist insofern Sakralsprache, als sie (anabatisch) Ausdruck des menschlichen Lobpreises, Dankes und Bittens ist und dafür adäquate ästhetisch-stilistische, kultische Ausdrucksmittel anwendet. Der biblisch-liturgische Phraseologismus vom „Opfer des Lobes“ besagt auch, daß das (sprachlich verfaßte) Lob ein Opfer der Menschen für Gott ist, der eigentlich keine Opfer braucht. Der Mensch aber braucht sie, so wie die Liturgie eine sakrale Sprache benötigt. Das ist der eine Punkt. Der andere führt zur katabatischen Dimension der Liturgie, dem Handeln Gottes an den Menschen während der Feier. Dieses ereignet sich in vielerlei Form: in der Anrede durch das Wort der Heiligen Schrift, in der Wandlung und Verwandlung der Mahlelemente und der Gläubigen während der Eucharistiefeier u.a. Der letzte Aspekt sei hier herausgegriffen, der sich in der Kommunionepiklese, aber z.B. auch im Taufgeschehen manifestiert, und in bezug auf die Sprachthematik reflektiert:

Gottes Geist wird gebeten, die Menschen zu verwandeln. Aber diese Verwandlung selbst ist nicht verbal einfangbar, sondern berührt das Feld der religiösen Erfahrung. Wie der Heilige Geist verwandelnd, ja schöpferisch (vgl. Gen 1 und die Tauftheologie) wirkt, entzieht sich der allgemeinen Evidenz und geht über die sprachlichen Möglichkeiten des Beschreibens oder sogar nur des zeitlich-räumlichen Festmacheins in der Liturgiefeier hinaus. Im Bereich des göttlichen

¹³⁰ Auf dieser Linie bewegt sich Nr. 52 von *Sacramentum caritatis*. Vgl. auch RATZINGER, Der Geist (s. Anm. 38), 184: „Es ist gar nicht wahr, daß der vollständige, ununterbrochene laute Vortrag des Hochgebets die Bedingung für die Beteiligung aller an diesem zentralen Akt der Eucharistiefeier sei“.

¹³¹ S. auch LA 27: „stylum sacrum“.

¹³² Dieses Phänomen ist auch in der Religionsgeschichte durchgehend zu finden, wie von ARINZE, Die Sprache (s. Anm. 1), 84 als Argument angeführt wird. Vgl. auch MOHRMANN, Sakralsprache (s. Anm. 120), 344.

Wirken wird die menschliche Sprache zerbrochen und doch wird die Verwandlung im Gottesdienst erlebt.¹³³ Der sprachlich formulierten Bitte korrespondiert die Sprachlosigkeit der religiösen Erfahrung, die man existentiell *erlebt* und nicht erzählt. Die positive, ausformulierte Theologie der *Lex orandi* geht mit der Negativen Theologie religiöser Erfahrung im ästhetischen Komplex von Wort, Ton, Bild, Raum und Aktion liturgischer Realität einher.¹³⁴ Anders gesagt: Die Liturgie überschreitet trotz und gerade wegen der sprachlich fixierten Formulare und Rubriken in letzter Konsequenz sich selbst, öffnet sich auf Gott hin und erlebt von Ihm her das Mysterium des Glaubens (*mysterium fidei*). Liturgie ist Mysterium. Gerade dieser Zentralbegriff westlicher und östlicher Li-

¹³³ Von MOHRMANN, Sakralsprache (s. Anm. 120), 352 wird diese Auffassung geteilt: „[...] daß das Phänomen der Sakralsprachen sich erklären läßt durch die *Spannung*, die der Mensch erfährt zwischen dem Leben des Alltags und demjenigen, das für ihn der Welt des Übernatürlichen, des Göttlichen angehört. Diese Spannung hat ihre Konsequenzen für das so tiefmenschliche und zu gleicher Zeit so empfindliche Instrument der menschlichen Rede. Es gibt im Menschen das Bewußtsein des Göttlichen als eines weit Entfernten, des Übernatürlichen, das nicht zu fassen ist [...], dem man keinen Namen geben kann, das aber zu gleicher Zeit auf erschütternde Weise nahe ist. Diese Erfahrung kann sich auf paradoxe Weise in der menschlichen Sprache auswirken“.

¹³⁴ Die hier zugrundegelegte Definition religiöser Erfahrung beruht auf dem Verständnis der dialektischen Kontrasterfahrung. Demzufolge kann von Erfahrung gesprochen werden, wenn ein Ereignis den bisherigen Selbstverständlichkeiten im eigenen Leben entgegensteht. Solche Kontrasterlebnisse führen zu einer Infragestellung und Reflexion, die zu neuen Erfahrungen werden und in den Erfahrungsschatz korrigierend eingreifen, aber gleichzeitig integriert werden. Erlebnisse, die das Gewohnte bestätigen, können demzufolge nicht Erfahrungen genannt werden, weil sie auch nichts Neues bringen, woran der Mensch wachsen kann. Zum hier zugrundegelegten Erfahrungsbegriff, vgl. Gerhard EBELING, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 3, Tübingen 1975, 15–27; Hans-Georg GADAMER, Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutischen Erfahrung, in: DERS., Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, 329–344. – Die religiöse Erfahrung zeichnet sich durch Besonderheiten aus, die durch den transzendenten Gegenstand bedingt sind: Ein kontrastives Erlebnis wird zur religiösen Erfahrung, wenn die dem Erlebnis folgende Reflexion auf eine religiöse Ursache (und nicht wie sonst auf eine immanente) zurückgeführt wird. Da sich Gott jedoch der üblichen immanenten Erfahrungsevidenzen entzieht, ergibt sich die Evidenz durch einen Glaubensakt, der intersubjektiv geteilt und verbalisiert werden kann, aber als solcher nicht mit Wissensmaßstäben eingefordert werden kann. Die Konstitution der religiösen Erfahrung kann in Anlehnung an Friedrich Schleiermacher als existentielle Sinnerfahrung verstanden werden, die das erfahrende Subjekt übersteigt und es in seinem ganzen Wesen („Gefühl“ in Schleiermacherscher Terminologie) betrifft; zur Deutung Schleiermachers in diesem Kontext, vgl. Michael ECKERT, Gott – Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers philosophische Theologie (Schleiermacher-Archiv 3), Berlin 1987; Wolfhart PANNENBERG, Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube, in: Armin KREINER – Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hgg.), Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. FS H. DÖRING, Paderborn 1993, 113–125; Richard SCHAEFFLER, Religiöse Erfahrung – Ausdruck reiner Subjektivität oder Fundstelle objektiv gültiger Wahrheit?, in: Philosophisches Jahrbuch 107 (2000) 61–73. Zur ästhetischen Erfahrung als religiöser Erfahrung in ihren negativ-theologischen Bezügen zwischen Immanenz (ästhetisches Erlebnis) und Transzendenz (religiöse Deutung bei bleibender Alterität Gottes), vgl. Predrag BUKOVEC, Musik bei Nicolaus Cusanus, in: Michael ECKERT – Harald SCHWAETZER (Hgg.), Cusanus: Ästhetik und Theologie (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte B,5), Münster 2013, 83–101; Michael ECKERT, Negative Theologie und ästhetische Erfahrung: Kunst und Religion, in: Gerhard KRUIP (Hg.), Als gäbe es Ihn nicht – Vernunft und Gottesfrage heute (Philosophie aktuell 2), Berlin – Münster 2006, 145–152.

turgietheologie impliziert die negativ-theologische Überschreitung im Mittelpunkt des Gottesdienstes selbst.¹³⁵ Es gibt eine Tiefendimension möglicher religiöser Erfahrungen in der Liturgie, die über die Verständlichkeit hinausgeht;¹³⁶ wichtig ist es, sich dessen bewußt zu sein und durch die Verbalisierung des Gottesdienstes und seine Überforderung durch katechetische Elemente einen solchen Freiraum nicht zu verbauen; eine recht verstandene Relativierung der Verständlichkeitsmaxime kann Perspektiven dafür öffnen, die ästhetische Dimension als korrelativen Eigenwert stärker ins Zentrum zu rücken und die Dimension der Rede anders zu konzipieren. *Participatio actuosa* vollzieht sich nicht nur in der offensichtlichen Mitwirkung im Rahmen der Rollenliturgie, sondern auch an Stellen, die in keinem Rubrikenbuch stehen.¹³⁷ Doch auch das

¹³⁵ Eine für den aktuellen Diskurs Negativer Theologie in ihren ästhetischen (insbesondere liturgischen) Gebieten fruchtbare Quelle ist der syrische Kirchenvater Ephräm (ca. 306–373), dessen „Mysterientheologie“ das theologische Fundament seiner liturgischen Dichtung bildet, vgl. Predrag BUKOVEC, Gotteserkenntnis in Ephräms des Syrers „Hymni de fide“, in: Saeculum 60 (2010) 17–40.

¹³⁶ Daß sich die religiöse Erfahrung im Gottesdienst nicht planen und einfangen läßt und insofern ein Widerfahrnis ist, hat Josuttis in eindrucksvolle Worte zu fassen vermocht, vgl. Manfred JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991, 238: Die religiöse Erfahrung „muß weder durch meditative Konzentration noch durch didaktische Planung erreicht werden. Im Gewitter der Worte wird es da und dort blitzartig einschlagen. Die Atmosphäre des Göttlichen, die sich in sprachlicher Breite über den Hörern entfaltet, bahnt sich unverhofft an vielen Stellen ihren lebensverändernden Weg“. Josuttis verarbeitet zwei sehr wichtige Beobachtungen, die auf keinen Fall unterschätzt werden dürfen und auf die hier besprochene Thematik m.E. folgendermaßen adaptiert werden können: Bei der Länge und Komplexität jedes Gottesdienstes – das gilt unabhängig von der Sprachenfrage – ist es nicht möglich, permanent mit voller Aufmerksamkeit teilzunehmen; es stellen sich Phasen ein, die von größerer bewußter Teilnahme geprägt sind, aber genauso auch solche, bei denen der Fokus mehr nach innen geht. Diese zweite Phase ist in gleicher Weise bedeutsam und ein Feld möglicher religiöser Erfahrung, in der die totale Verständlichkeit eine untergeordnete Rolle spielt und durch die anders gelagerte Aufmerksamkeit zu einem „Gewitter der Worte“ geworden ist. Aus diesem Gewitter leuchtet dann und dort, unerwartet und unvorhersehbar, ein einzelnes Wort oder ein Satz wie ein Blitz auf und berührt den Gläubigen existentiell: Der aktuelle Kontext, der sich u.a. aus der Lebenssituation, den Lebenserfahrungen und von ihnen ausgehenden Assoziationen ergibt, geschieht im Subjekt und ist immer nur nachträglich und gebrochen verbalisierbar. Hier trifft das Wort in der Liturgie auf das Leben des Gläubigen in seiner unverwechselbaren eigenen Geschichte; das „blitzartige“ Aufleuchten der liturgischen Rede (als Lesung, als Gebet oder als Predigt) ist so gesehen ein Ereignis, nämlich die Differenz zur eigenen Erfahrungheit. Das Ereignis bzw. Widerfahrnis kann und muß reflektiert, d.h. in bezug zur Erfahrungheit, dem eigenen Erfahrungsschatz gesetzt werden. Die reflektierte Aneignung dieser Infragestellung des eigenen Lebens erweitert den Horizont der bisherigen Erfahrungheit und wandelt den Menschen. – Worauf Josuttis ebenfalls aufmerksam macht, ist, daß für die soeben beschriebene Dialektik der menschlichen Erfahrungen die Verständlichkeit kein absoluter Wert sein kann. Bei aller begründeten Wichtigkeit von verständlicher liturgischer Sprache ist daher im Auge zu behalten, daß die zweite Phase als Faktor mitbedacht wird, vgl. ebd., 247: „Jede theoretische Reflexion, die die Logik des Abgründigen freizulegen versucht, ist daran zu messen, inwieweit sie die Aura des Unverständlichen zu respektieren vermag“.

¹³⁷ Auch wenn sich die religiöse Erfahrung nur beim Einzelnen einstellen kann, ist damit nicht gemeint, daß ein religiöser Individualismus anzustreben wäre, im Gegenteil: Die Liturgie verträgt beide Dimensionen, die auch ineinander übergehen, die Ebene des Individuums und die Ebene der Gemeinschaft. Die Dynamik beider Aspekte schützt in ihrer Interdependenz sowohl vor Individualismus als auch vor Kollektivismus.

gesprochene Wort hat Anteil an dieser Thematik: Eine allzu zielsprachenorientierte Übersetzung kann vergessen, daß die gewachsene liturgische Sprache, die sich im lateinischen Text herauskristallisiert, Anknüpfungspunkte gibt, in der Erfahrung der Differenz zwischen eigener Lebenswelt und amtlichem Gebet einen inneren Prozeß in Gang zu setzen. Die relative Fremdheit liturgischer Sprache kann, analog zum Bibeltext, einen Erfahrungsraum eröffnen, der negativ-theologisch von der Differenz zwischen dem eigenen Selbst und der liturgischen Rolle ausgeht;¹³⁸ besonders die Infragestellung von Selbstverständlichkeiten wirkt produktiv. Eine glättende und konfliktfreie Übersetzung führt die anabatische Dimension zu weit. Die große Chance, die *Liturgiam authenticam* in dieser Hinsicht bietet, ist die verstärkte Wiedergewinnung des Mysteriums am Punkt der Sprachenfrage: Eine Übersetzung, aus der – ohne die Zielsprache aus dem Auge zu verlieren – der lateinische Text und damit die geronnene Erfahrung vieler Generationen spricht, gewährleistet die oben genannte Dynamik, die für die Liturgie nötig sein kann. Komplementär dazu gibt es die Optionen, den Anteil nicht-volkssprachlicher Elemente (wie „Kyrie eleison“, „Amen“) zu erweitern: Bei genügender Vorbereitung bietet es sich an, auch andere Gebete der Liturgie in lateinischer Sprache zu sprechen und/oder durch den lateinischen Gesang zu ergänzen. Ebenso steht es offen, die Liturgie bei bestimmten Anlässen vollständig in lateinischer Sprache zu feiern.¹³⁹ Allerdings kann dies in den Gemeinden nicht dadurch erkaufte werden, daß Spannungen zwischen engagierten „Gemeindeeliten“ und den übrigen Gläubigen entstehen. Es ist ein sensibles Thema und sollte vor Ort im Einzelfall vorbereitet werden, damit die Liturgie nicht zum Streitobjekt wird.

Zusammenfassend lassen sich die Überlegungen zum Stellenwert des Lateinischen im heutigen Gottesdienst auf drei Momente verteilen:

1. *Tradition*: Das Anerkennen der Tradition ist nicht mit Traditionalismus oder einer unreflektierten Art der Vergangenheitsbetrachtung zu verwechseln. Die Überlieferungsgemeinschaft der Kirche hat auch ein liturgisches kollektives Gedächtnis, das geschichtstheologische und ekklesiologische Implikationen trägt.¹⁴⁰ Die Entwicklung der westlichen Riten erfolgte in lateinischer Sprache, die auch in der erneuerten Liturgie die Primärsprache der Liturgiebücher ist. Ein traditionsbewußter Zugang drückt ekklesiologisch die Verbundenheit mit der

¹³⁸ Auf ein dialogisches Verhältnis zwischen Bibel und Liturgie hebt auch MCMANUS, *Translation Theory* (s. Anm. 25), 129 ab.

¹³⁹ Vgl. Papst Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis* 62; ARINZE, *Die Sprache* (s. Anm. 1), 94. Im Hinblick auf die Symbolik der Einheit des Römischen Ritus könnte es empfehlenswert erscheinen, wenn zumindest die Bischofskirchen *auch* lateinische Gottesdienste begehen. Die Sitze der lateinischen Riten (Lateranbasilika/Petersdom und Mailänder Dom) wären in besonderer Weise geeignet, die Liturgie auf Latein zu feiern und damit die lateinische Vorlage der Übersetzungen auch praktisch zu markieren. Wenn die lateinische Liturgie zumindest ein wichtiges Zeichen der Einheit des Ritus ist, dann erscheint es sinnvoll, diese Sprache nicht durch das Italienische zu ersetzen, sondern die weltweite („katholische“) Kirche symbolisch in der Liturgiesprache zu repräsentieren.

¹⁴⁰ Ähnlich auch MOHRMANN, *Sakralsprache* (s. Anm. 120), 347.

Kirche aller Zeiten aus und bekräftigt den in der Liturgie bestehenden Glauben, mit „Kirche“ nicht ein räumlich und zeitlich („hier und heute“) eingeschränktes Konzept zu meinen, sondern der Verstorbenen zu gedenken und in den himmlischen Lobgesang einzustimmen.¹⁴¹

2. *Einheit*: Der Einheitsbegriff ist für den Römischen Ritus aus gutem Grund nicht definitiv geklärt worden, aber er ist ein Regulativ bei der Evaluation von Zweifelsfällen. Der unbedingte Gebrauch der lateinischen Sprache ist mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht als Merkmal der substantiellen Einheit erkannt worden, da sie auch bei Verwendung der Volkssprachen bestehen kann. Das heißt aber umgekehrt nicht, daß die lateinische Sprache rechtlich, systematisch und symbolisch kein zentrales Element der Einheit des Römischen Ritus ist, sofern man beipflichtet, daß Latein die Primärsprache bleibt und auch praktisch weitergeübt wird. Dies hat auch Konsequenzen für die volkssprachlichen Übersetzungen, die ihre Herkunft nicht kaschieren sollten. Die Einheit der Liturgie verwirklicht sich zudem in hierarchischen Abstufungen: Manche Teile wie die sakramentlichen Formeln und das Hochgebet werden als zentraler erachtet als andere Teile; zudem können die Bischofskonferenzen entweder außerhalb des Zentrums Eigentexte entwickeln oder Formulare rekognoszieren lassen,¹⁴² die der Struktur und Formulierung der römischen Liturgie entsprechen (z.B. neue Hochgebete). Außerdem gehört die *Recognitio* selbst zu den sichtbaren Elementen der Einheit, da hier auch formal bestätigt wird, daß römische Liturgie gefeiert wird.

3. *Sakralität*: Jede liturgische Sprache hat sich zu bemühen, den Gottesdienst als Bezugspunkt zu nehmen und ein Idiom zu entwickeln, das der Heiligkeit liturgischen Tuns angemessen ist. Heute zeichnet sich das Latein dadurch aus, daß es keine lebende Sprache ist, zumindest in bezug auf die Qualität als Muttersprache. Ebenso überliefert die lateinische Liturgie (zelebriert oder in volkssprachlicher Übersetzung) sperrige und im Alltag ungebräuchliche Formulierungen, fremdartige Bilder und Gedankengänge. Anstelle einer Glättung empfiehlt es sich, die Spannung auszuhalten, um auch in diesem Bereich Liturgie als Raum der religiösen Erfahrung der Alterität und Differenz wahrzunehmen. Diese Offenheit kann aber nicht bestehen, wenn im Gottesdienst der Primat der Erklärung gilt und Verständlichkeit für einen absoluten Wert gehalten wird. Die Sakralität liturgischer Sprache zeigt sich außerdem auch an der Intertextualität verschiedener liturgischer Texte zueinander und der Liturgie zur Bibel;¹⁴³ der

¹⁴¹ Hierzu s. Predrag BUKOVEC, „Die vergessenen Wunden der Welt“. Globale Solidarität aus liturgischer und sozioethischer Sicht, in: Alexander GADERER – Barbara LUMESBERGER-LOISL – Teresa SCHWEIGHOFER (Hgg.), *Alles egal? Theologische Reflexionen zur Gleichgültigkeit*, Freiburg u.a. 2015, 164–186.

¹⁴² Zum korrekten liturgierechtlichen Verständnis von „*recognitio*“, vgl. FEULNER, *Der Ordo Missae* (s. Anm. 13), 117–119.

¹⁴³ Zur Problematik, vgl. HAUNERLAND, *Texttreu* (s. Anm. 28), 65; BÖHLER, *Sinngemäß* (s. Anm. 128), 139; TÜCK, *Für viele* (s. Anm. 49), 349. S. auch LA 24.37 f. LA 45c erwähnt

intermediäre Raum des Gottesdienstes ist eine eigene Wirklichkeit, die man betritt (vgl. die eindrucksvolle Formulierung im OR I: *intrat in canonem*)¹⁴⁴. Die Sakralität liturgischer Sprache schützt daher zwei Dinge: das verbalisierte Netz liturgischer Querverweise *und* eine negativ-theologisch verstandene religiöse Erfahrung (Mysterium), die den Menschen ganzheitlich-existentiell („Gefühl“ im Sinne Schleiermachers) und nicht nur sprachlich-intellektuell erfaßt. Letzteres schließt Verständlichkeit generell nicht aus, sondern setzt es in Relation zum komplexen, multidimensionalen Gefüge der Liturgie und zeigt, daß Sprache nicht nur als Mittel der Kommunikation und Informationsverarbeitung anzusehen ist, sondern selbst schon an Ästhetik teilhat. Sowohl das Lateinische als Liturgiesprache als auch eine an der lateinischen Vorlage angelehnte Übersetzung oszillieren zwischen Verständlichkeit und Ästhetik.

ausdrücklich auch die Incipits bei den Lesungen. Zur Problematik, vgl. auch Jorge A. Kardinal MEDINA ESTÉVEZ, Brief des Präfekten der Gottesdienstkongregation, vom 5. November 2001, in: *Notitiae* 37 (2001) 521–526, hier: 522: „The particular genius of the Latin language has contributed to a tradition of biblical interpretation which must continue to be a *part* of the common heritage of the Latin Church as it has found expression in different ways in her Liturgy“. Eine Verbesserung der nach den biblischen Originalsprachen erstellten Texte in der Einheitsübersetzung bei ihrer Verwendung in Lektionaren kann aber nicht die Lösung sein; hier ist eine fallweise behutsame Abwägung notwendig, die den normativen Wert der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift nicht anrührt. Aber gleichzeitig ist auch zu beachten, daß die Neo-Vulgata selbst nach den exegetischen Erkenntnissen sukzessive verbessert wird, so daß sie nicht per se der falsche Text ist und gegen volkssprachliche Bibelübersetzungen ausgespielt werden kann. Für die Liturgie ist vielmehr ihre Art zu sprechen wichtig und mitzubedenken.

¹⁴⁴ Michel ANDRIEU (Hg.), *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, Bd. 2 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 23), Louvain 1960, 95.

VIII. ANPASSUNG AN DIE VERSCHIEDENEN GEMEINSCHAFTEN, GEGENDEN UND VÖLKER

Unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen ist berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen, Raum zu belassen, auch bei der Revision der liturgischen Bücher. Dieser Grundsatz soll entsprechend beachtet werden, wenn die Gestalt der Riten und ihre Rubriken festgelegt werden. (SC 38)

