

Unkritische Kritiker Über einige Beiträge zu »Summorum Pontificum«

von Andreas Wollbold

Das Motu Proprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI. vom 7. Juli 2007 (= SP) hat auch in der theologischen Fachwelt ein lebhaftes Echo ausgelöst. Das ist wenig erstaunlich. Umso verwunderter aber stellt man fest, dass die Argumente der Kritiker einer kritischen Nachprüfung in keinem Fall standhalten. Unsaubere Begründungen und Beweise, bloß assoziative Gedankengänge, unhistorische liturgiegeschichtliche Ausführungen und die Verwechslung von Argumenten mit Klischees oder Zweckbehauptungen finden sich in so großer Zahl, dass der unbefangene Leser sich unwillkürlich fragt: Hat man es bei der alten Liturgie nicht nötig, Pro und Contra ernsthaft zu prüfen, oder ist man einfach nicht dazu in der Lage? Diese Frage muss hier offenbleiben, die bloße Behauptung unkritischer Kritiker allein nimmt den Mund schon so voll, dass sie nachzuweisen sicherlich Aufgabe genug ist. Drei Beiträge international renommierter Theologen sollen auf ihre Stichhaltigkeit überprüft werden: der des Kirchengeschichtlers Arnold Angenendt, der des Liturgiewissenschaftlers Andrea Grillo und der Dogmatikers Bernd Jochen Hilberath.

Unkritisches – liturgiegeschichtlich

Der Münsteraner Kirchenhistoriker und Experte der Frömmigkeitsgeschichte Arnold Angenendt hat sich in »Lobpreis der Alten Liturgie«¹ vorgenommen, gegen Papst Benedikts Hinweis auf die organische Liturgie-Entwicklung (651) anhand einer Analyse des *canon Romanus* nachzuweisen, dass dieses Hochgebet selbst das Ergebnis eines Bruchs in der liturgischen Überlieferung darstellt. Es sei also »weder organisch gewachsen noch altehrwürdig« (651). Selbst einem Nicht-Fachmann fallen jedoch auf den 12 Seiten des

1 *Arnold Angenendt*, Lobpreis der Alten Liturgie, in: Stimmen der Zeit 228 (2010) 651-662. – Belege aus den behandelten Aufsätzen werden jeweils mit Seitenangabe im Text belegt, Belege aus »Summorum Pontificum« mit SP und der Artikelangabe bzw. beim Begleitbrief an die Bischöfe mit B und der Seitenzahl im Text: *Papst Benedikt XVI.*, Apostolisches Schreiben »Summorum Pontificum«. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation (7. Juli 2007) (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 178), Bonn 2007.

Beitrags nicht wenige Fehler im Detail auf. Sie sollen zunächst aufgezeigt werden, bevor dann die eigentliche These Angenendts falsifiziert wird.

- Vf. meint, dass die Brechung der Hostie im alten *ordo missae* »durch das Singen des ›Agnus Dei‹ zusätzlich verundeutlicht« wird (658). Das trifft aber bekanntlich erst für den Messordo Pauls VI. zu, in dem das *Agnus Dei* zu einem Begleitgesang der *fractio panis* geworden ist, während der alte *ordo* die Brechung der Hostie unter feierlichem Schweigen vollzieht und der Einsenkung des *fragmentum* sogar das österliche »Pax Domini sit semper vobiscum« mit einem dreifachen Kreuz widmet.
- »Die Messe ›sine populo‹ (ohne Volk) ist immer verboten gewesen und gehört erst zu den nachtridentinischen Üblichkeiten« (659). Ein weiteres Mal verwechselt Vf. den alten mit dem neuen Messordo, denn erst in letzterem findet sich eine eigene Ordnung für die Messe ohne Volk. Mehr noch, erst nach dem CIC von 1983 darf ein Priester auch aus gerechtem und vernünftigen Grund ohne die Anwesenheit auch nur eines Ministranten zelebrieren (c. 906). Wenigstens ein Vertreter des Volkes aber war früher unbedingt notwendig. Bekannt ist der Fall des sel. Charles de Foucauld, der in Tamanrasset lange nur selten zelebrieren konnte, weil kein Gläubiger bei seiner Messe zugegen war.
- Ein drittes Mal vermischt Vf. Alt und Neu. Er mokiert sich darüber, »daß im katholischen Europa des 18. Jahrhunderts jährlich gegen 100 Millionen gestiftete ›Seelenmessen‹ zelebriert wurden« (659). Die Behauptung unter Berufung auf P. Herrsche – die dort gegebene Zählung beruht allerdings nach Auskunft Herrsches nur auf »vereinzelte[n] Daten« und »etwas gewagt[en] Hochrechnungen« – möge hier einmal als zutreffend angenommen sein.² Wenn man jedoch die große Zahl von Priestern in dieser Zeit bedenkt (freilich mit einem ausgeprägten Stadt-Land-Gefälle)³, heißt das nicht mehr als dass jeder Priester jährlich etwa 150 Hl. Messen zelebriert hat⁴ bzw. in einer Schätzung für Spanien durchschnittlich jeder Katholik jährlich »nur etwas mehr als eine Messe«⁵ lesen lassen konnte. Man will also den Skandal nicht recht begreifen, der darin liegen soll, dass Priester auf Wunsch von Angehörigen etwas für die Verstorbenen tun. Da gibt es, wie man jüngst erfahren musste, durchaus handfestere Skandale ...! Die Vermehrung von Zelebrationen aber – ein deutscher Kaplan berichtete dem Autor kürzlich von 6 regelmäßigen Sonntagsmessen, die er zu zelebrieren habe – ist dagegen ein fragwürdiges *novum* der letzten Jahrzehnte.

2 P. Herrsche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2006, 517.

3 Vgl. Herrsche, *Muße* 247-257.

4 Vgl. Herrsche, *Muße* 517.

5 Herrsche, *Muße* 516.

- Verblüffend wirkt dagegen der Verweis auf Papst Leo den Großen: »Die Kelchkommunion, die der tridentinische Ritus nicht mehr zuließ, wurde einmal für so wichtig genommen, daß Papst Leo der Große († 461) den Verzicht darauf als häretisch bezeichnete« (659). Gemeint ist hier wohl nicht der tridentinische Ritus, sondern das Konzil von Trient, denn bekanntlich erwähnt das Messbuch Pius V. die Formen der Gläubigenkommunion überhaupt nicht. Noch aufschlussreicher aber ist der Blick in die dafür angeführte Fastenpredigt des Leo-Papstes.⁶ Darin entlarvt er die Manichäer Roms, die zu Ehren der Gestirne an den beiden ersten Tagen der Woche fasteten (Sonn-Tag und Mond-Tag!). Diese Sekte bleibe aber klandestin und nehme zur Vertuschung ihrer Machenschaften sogar an Messfeiern teil. Doch sie deckten ihre Gesinnung dadurch auf, dass sie nur den Leib Christi, nicht aber sein Blut empfangen. Wegen dieser »sacrilega simulatio« seien sie vom Bischof auszuschließen. Ganz offenkundig wird also nicht die Verweigerung der Kelchkommunion »als häretisch bezeichnet«, sondern die manichäische Sekte.
- Eine nun doch nur ärgerlich zu nennende Besserwisseri erlaubt Vf. sich gegenüber Papst Benedikt XVI. Der Heilige Vater schreibt historisch ganz zutreffend, dass Gregor der Große anordnete, dass »die in Rom gefeierte Form der heiligen Liturgie – sowohl des Messopfers als auch des Officium Divinum – festgelegt und bewahrt werde« (SP Einleitung). Im Vollgefühl seiner mediävistischen Kenntnisse korrigiert Angenendt: »Hier ist das Motuproprio einer im Mittelalter entstandenen Legende aufgefressen« (660). Dabei wird Benedikt XVI. die Behauptung unterstellt, Papst Gregor sei als »liturgische[r] Einheitspapst« (660) der Autor des gregorianischen Sakramentars und der Urheber des nach ihm benannten Chorals. Beides wird jedoch bei Papst Benedikt nicht einmal erwähnt, und auch das scheinbar als Zitat gekennzeichnete Wort vom Einheitspapst sucht man in »Summorum Pontificum« und in seinem Begleitschreiben vergebens. Und was die liturgische Freiheit angeht, so zielt der Brief Gregors an den Englandmissionar Augustinus nur auf den Respekt vor nichtrömischen Liturgien, taugt also nicht als Beleg für das Behauptete. Übrigens eignet sich Gregors Wort »In una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa – Bei Einheit im Glauben beeinträchtigt in der heiligen Kirche nicht eine verschiedenartige Gewohnheit«⁷ (661) doch eigentlich wunderbar für die vom Papst angezielte liturgische Versöhnung und das Miteinander der beiden Formen des Römischen Messbuchs!
- Nach Vf. hat der römische Kanon ursprünglich Priester und Volk gemeinsam und »unterschiedslos alle das geistige Opfer darbringen« lassen.⁸ »Genau dieser Ansatz wird aber im Frühmittelalter widerrufen und klerikal umgeschrieben. Statt der Ge-

6 *Leo der Große*, Tractatus 42,5 (= CCL 138A, 248-250).

7 *Gregor I.*, Registrum epistularum I,41; MGH. Epp. I,57,18.

8 Vgl. *Josef Andreas Jungmann*, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Bd. 2, Freiburg i. Br. 1952, 277.

samtheit von Klerus und Volk tritt nun der Priester als der eigentlich Opfernde hervor«, was er im »pro quibus tibi offerimus« ausgedrückt findet (656). Doch das priesterliche »opfern für« tritt keineswegs an die Stelle des »vel qui tibi offerunt«. Insofern liegt hier keinerlei Widerruf und Bruch vor, sondern nur eine Spezifizierung des schon immer Geglauten.⁹

- Vf. unterscheidet im Hochgebet der »Traditio apostolica« »die verbindenden und verbindlichen Anhaltspunkte« von anderen Passagen, die »jeweils frei formuliert werden konnte[n]« (652).¹⁰ Als ein solcher frei formulierbarer Teil gilt ihm offensichtlich bereits der Eröffnungsdialog: »Der Herr sei mit euch. Und alle sollen antworten: Und mit deinem Geiste.« Dabei handelt es sich aber offensichtlich um einen feststehenden Dialog (»alle sollen antworten«), der bis heute die Eröffnung der Präfation bildet. Wurden zentrale Messgebete aber wirklich im Sinn einer Improvisation oder momentanen Inspiration frei formuliert? An dieser Stelle können die wenigen dafür immer wieder angeführten Belege nicht im einzelnen diskutiert werden.¹¹ An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass die Antike in der Öffentlichkeit fast ausschließlich die freie Rede kannte. Das darin Vorgetragene war aber nicht nur zuvor genau formuliert worden, sondern es griff auch auf *tópoi*, also »loci communes«, zurück, d.h. bei verschiedenen Gelegenheiten verwendbare Redeteile. Solche *loci* wurden im gottesdienstlichen Gebrauch wohl doch nicht einfach individuell formuliert, sondern sie bildeten sich in der kirchlichen Überlieferung einer Ortskirche und wurden als solche dem Gedächtnis eingepägt. So darf man annehmen, dass auf den Altären der ersten Jahrhunderte zwar keine Messbücher lagen, dass aber jeder Zelebrant gewissermaßen sein Messbuch im Kopf hatte, aus dem er – ganz ähnlich wie aus einem geschriebenen liturgischen Buch – die passenden Teile auswählte.

9 Auch *Jungmann*, *Missarum sollemnia* II, 209f., sieht an dieser Stelle eher eine Akzentverschiebung als einen Bruch und schließt im Blick auf das »qui tibi offerunt« der opfernden Gläubigen: »Der ursprüngliche Gedanke blieb daneben in der Regel aber unverkürzt stehen« (ebd. 210).

10 Vgl. *Traditio Apostolica*. Apostolische Überlieferung 4, zit. in: *Didache*. Zwölf-Apostel-Lehre. Übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen. *Traditio Apostolica*. Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings (= *Fontes Christiani* 1), Freiburg i. Br. 1991, 223-227. Die Unterscheidung zwischen verbindlichen und freien Textpassagen, die Angenendt durch Kursivschreibung einzelner Passagen im Rahmen des wörtlichen Zitats aus der »Traditio Apostolica« vornimmt, konnte ich in dieser Ausgabe jedoch nicht finden.

11 Vgl. *Joseph Beran*, *Quo sensu intellegenda sint verba Sancti Iustini Martyris »ὁση δύναμις αὐτη«* in *I Apologia*, N. 67 (Quaestio liturgico-dogmatica), in: *Divus Thomas* 13 (1936) 46-55; *Alan Bouley*, *From freedom to formula*, 1981; *Richard P. C. Hanson*, *The liberty of the bishop to improvise prayer in the Eucharist*, in: *Vigiliae christianae* 15 (1961) 173-176.

Das alles sind Details. Dabei können Fehler unterlaufen. Das Wissen um die eigene Fehlbarkeit sollte aber auch Koryphäen ein wenig bescheidener in ihren Thesen machen. Trifft denn nun wenigstens Angenendts pointierte These zu, dass das römische Hochgebet »weder organisch gewachsen noch altehrwürdig ist« (651)? Vf. baut sein Argument folgendermaßen auf. Zunächst stellt er das Hochgebet der »*Traditio apostolica*« dagegen, dessen »einfache und durchgehende Struktur« (651) einen großen Mangel des *canon Romanus* sichtbar mache: »Ein planvoll durchgeführter Grundzug ist darin nicht mehr zu erkennen« (653). Das hat schon Jungmann behauptet, den Vf. zustimmend zitiert (653).¹² Aber das Autoritätsargument ist bekanntlich in der Theologie das schwächste, und so lohnt sich die Nachprüfung. An dieser Stelle genügt es nachzufragen, was denn unter »planvoll« verstanden wird. Offensichtlich ist damit die einfache, *prima vista* erkennbare Struktur gemeint. Aber das hieße das Volkslied gegen die Symphonie auszuspielen. Das ist kein Zufall, denn auch das leitende Prinzip der jüngsten Liturgiereform war ja: Vereinfachung, Elementarisierung und Durchsichtigkeit. Der gleiche Geist, der auf diese Weise dem römischen Kanon schlechte Noten zuteilt, hat in der Praxis Kirchenräume geschaffen, die so sehr »aufs Wesentliche« konzentriert wurden, dass sie von Nicht-Eingeweihten schlicht als »Betonbunker« tituliert werden.

Was also ist dagegen einzuwenden, dass dieser Kanon die »Tendenz, Bitten einzuschieben« (654), aufweist? Ist diese nicht ganz menschlich und nicht weniger christlich? Was haben die Juden denn getan, die sich um den Heiland drängten? Haben sie in klassischer Einfachheit Gebete vorgetragen oder haben sie ihm von allen Seiten Bitten zugerufen? Aber eine »noch gravierendere« Tendenz tadelt Vf., nämlich »die der Sühne, nämlich Gott-Vater Leib und Blut Christi seines Sohnes zu opfern für die Vergebung der Sünden der Menschen« (654). Wie rein heben sich angeblich davon die *canones* der »*Traditio apostolica*« oder der gallikanischen Liturgie als Wiederholung des Abendmahlsgeschehens ab! Was aber hat der Herr beim Letzten Abendmahl getan? Ohne in alle exegetische Fachdiskussion eintreten zu wollen, ist doch kaum zu bezweifeln, dass in den »*pro vobis*«-Worten über Brot und Wein der Sache nach der Sühnegedanke enthalten ist. Was der Hebräerbrief ausfaltet, ist in ihnen zweifellos bereits enthalten, nämlich die Vorstellung vom Opfer des Neuen und ewigen Bundes in Christi Kreuzestod. Was also gibt es beim *canon Romanus* zu tadeln, wenn der Herr selbst seinen Tod als Sühne verstanden und in die Eucharistie hineingelegt hat?

Doch selbst wenn man allem bisher Aufgezeigten widersprechen möchte, so tritt nur umso klarer ein grober logischer Fehler Vf.s zutage: Er beweist nicht das, was er behauptet. Denn die Behauptung, das römische Hochgebet sei »weder organisch gewachsen noch altehrwürdig«, verlangt ja den Nachweis eines Bruchs in der liturgischen Überlieferung. Nun ist aber heute – wie Angenendt selbstverständlich weiß (651) – mit

12 Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia* II, 127f.

guten Argumenten in Frage gestellt, dass die »*Traditio apostolica*« auf den römischen Hippolyt zurückgeht und dass sie die altrömische Liturgie und ihre Kirchenverhältnisse spiegelt.¹³ So kann man inzwischen sogar davon ausgehen, dass die »*Traditio apostolica*« in ihrem Eucharistiegebet eine frühe Entwicklung eines nicht-römischen Ritus festhält. Ihn, seine Form und seine Theologie gegen den römischen auszuspielen hieße darum gerade jene »liturgische Freiheit« (660) zu verleugnen, die der Autor zu Recht fordert. Mehr noch, der ohne Unterbrechung stets verwendete römische Kanon weist bis in einzelne Formulierungen hinein sowohl ein hohes Alter auf – erstmals lässt er sich bei Ambrosius nachweisen, stellt bei ihm aber bereits sicher ein Gut der Tradition dar – als auch eine große Stabilität in der Formulierung.

Unkritisches – liturgiewissenschaftlich

Fünf Fragen zum *Motu Proprio* »*Summorum pontificum*« stellt Andrea Grillo¹⁴, »die eine ruhige und zugleich dringende kirchliche Reflexion verdienen« (733). Bei jeder dieser Fragen kommt eine solche Reflexion jedoch zu anderen Ergebnissen als der italienische Liturgiewissenschaftler.

1. Die rechtliche Frage: Welcher Ritus gilt? Vf. unterstellt, die Aussage, dass »der Ritus Pius‘ V. nie abgeschafft wurde«, sei »apodiktisch, ohne jede Begründung« von Papst Benedikt XVI. vorgetragen worden (733). Ein solches Vorgehen mit Autorität, aber ohne Vernunft garantiere nach einem nicht näher belegten Wort von Thomas von Aquin zwar die Wahrheit, aber »in einem leeren Kopf« (733), gegenüber einem so gelehrten Papst eine nicht gerade feine Unterstellung! Wissenschaftstheoretisch geht der Aquinate selbst aber davon aus, dass die Glaubensartikel auf der Autorität Gottes, an der die lehrende Kirche Anteil hat, beruhen.¹⁵ Beim Glauben herrscht also der Vorrang der Autorität vor der Vernunft. Der Einwand, dass nach Boethius »das Argument aus der Autorität das schwächste« sei, wird dadurch entkräftet, dass die göttliche Autorität die

13 Vgl. *Christoph Marksches*, Wer schrieb die sogenannte »*Traditio Apostolica*«? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, in: Wolfram Kinzig / ders. / Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten »Traditio Apostolica«, zu den »Interrogationes de fide« und zum »Römischen Glaubensbekenntnis«* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), Berlin-New York 1999, 1-74. Diskutiert werden u.a. östliche Elemente in der »*Traditio Apostolica*«, die vielleicht nach Alexandria weisen, sowie ein ländlich-agrarischer Kontext (ebd. 52f.).

14 Andrea Grillo, *Ende der Liturgiereform? Das Motuproprio »Summorum Pontificum«*, in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 730-740, bes. 733-739.

15 *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I, q. 1 a. 8 (S. Thomae Aquinatis *Summa Theologica*. Hg. von Joseph Pecci, Bd. 1, Paris 1887, 19f.).

Wahrheit am sichersten verbürge. Die theologische Vernunft hingegen erweise nicht den Glauben, sondern erhelle das in ihm Enthaltene. Mit diesem Gedankengang folgt Thomas sehr genau Augustinus, den Grillo jedoch konträr zu dem Verständnis zitiert, das der Gesamtzusammenhang des Werkes des Augustinus fordert: »In der Zeit hat die Autorität den Vorrang, in der Sache aber der Verstand« (734). Der Bischof von Hippo begründet an dieser Stelle seiner Frühschrift »De ordine« nämlich gerade, warum der Glaube sich bleibend auf Autorität stützt. Denn auch für die Gebildeten, die Einsicht in Glaubenswahrheiten suchten, bleibt die Grundlage ihres Glaubens die göttliche Autorität, welche die Wahrheit der Lehre sicher verbürgt.¹⁶ Die Einsicht der Vernunft kann ihr nachfolgen, sie aber nicht ersetzen.

Vor allem aber gibt der Begleitbrief des Papstes sehr wohl Gründe für die fortwährende Gültigkeit des römischen Ritus in der überlieferten Form an, insofern er genau die rechtliche Gültigkeit von den Normen des Gebrauchs unterscheidet (B 22). Diese Unterscheidung aber ist von großer Bedeutung, wie gerade deren Missachtung durch Vf. anschaulich macht. Ohne argumentative Herleitung spricht dieser von zwei Riten, dem »neuere[n] römische[n] Ritus« und dem »früheren römischen Ritus« (734). Ähnlich handelt er vom »neuen Ritus« und vom »alten Ritus« (736) und von »Bi-Ritualismus« (736) und setzt sogar voraus: Wir »befinden uns jenseits der Messe Pius‘ V.« (738). Seine eigene Argumentation beruht also auf der Annahme zweier Riten, während ganz zutreffend doch »nach dem Prinzip des allgemeinen Rechts nur ein einziger Ritus, eine einzige Form und ein einziger Usus in Geltung ist« (734). Ritus, Form und Usus werden von ihm dabei offensichtlich synonym gebraucht. Damit geht er von einer Prämisse aus, die als solche ja gerade erst gegen SP bewiesen werden müsste. Ein solcher Zirkelschluss beweist nichts und geht damit an den Aussagen von SP vorbei. Dort wird bekanntlich von »zwei Anwendungsformen des einen Römischen Ritus« (SP Art. 1) gesprochen, was der begleitende Brief noch mit den Worten unterstreicht: »Es ist nicht angebracht, von diesen beiden Fassungen des Römischen Messbuchs als von »zwei Riten= zu sprechen. Es handelt sich vielmehr um einen zweifachen Usus ein und desselben Ritus« (B 22).

Mehr noch, mit der Behauptung zweier Riten entfernt sich der italienische Liturgiker nicht nur von der Lehrauffassung von SP, sondern auch überhaupt von einem Grundsatz der Liturgiereform. Wenn diese nämlich wirklich einen Ritus durch einen anderen ersetzt hätte, dann müsste man von einer Irregularität dieser Maßnahme ausgehen B eine fatale Konsequenz! Denn die Kirche ordnet ihre Riten zwar rechtlich und liturgisch, aber sie kann nicht frei über sie verfügen. Diese sind Teil, ja vornehmster Ausdruck der göttlichen Tradition und sind damit der Kirche sowohl in ihrem Lehr- als auch in ihrem Hirtenamt vorgegeben.

Damit hängt ein folgenschweres Missverständnis zusammen. Grillo behandelt den Ritus wie ein Kirchengesetz, das nach CIC c. 20 beliebig durch ein neues Gesetz ab-

16 Vgl. *Augustinus*, *De ordine* 9,26-27 (= CCL XXIX,121-123).

gelöst werden kann. Motu Proprio und Begleitbrief dagegen weisen wiederholt darauf hin, dass sich die rechtliche Kompetenz der Kirche auf den Gebrauch, also auf die Ordnung und Verwirklichung der Liturgie, bezieht, nicht aber auf den Ritus selbst. Auch darf in diesem Zusammenhang kanonistisch an CIC c. 21 erinnert werden, wonach der Zweifel über den Widerruf eines Gesetzes diesen nicht präsumieren lässt, »sondern spätere Gesetze sind zu früheren in Beziehung zu setzen und mit diesen nach Möglichkeit in Einklang zu bringen«. Wenn aber der oberste kirchliche Gesetzgeber im gültig Recht setzenden Motu Proprio SP selbst davon ausgeht, dass das Messbuch des sel. Johannes XXIII. niemals abgeschafft worden sei, wird man kaum davon ausgehen können, dass die gegenteilige Ansicht zweifelsfrei Gültigkeit beanspruchen dürfe.

Ohne an dieser Stelle einen umfassenden liturgierechtlichen Beweis führen zu können, zeigt doch bereits der erste Blick in die einschlägigen Rechtsakte, die das *Missale* Pauls VI. einführten, an keiner Stelle einen ausdrücklichen Abrogationsakt des genannten *Missale* oder gar des bisherigen Ritus selbst bzw. seine Ersetzung durch einen anderen. Die Apostolische Konstitution »Missale Romanum« Paul VI. vom 3. April 1969 spricht vielmehr von der »Erneuerung« (»renovatio« bzw. »instauratio«) des *Missale Romanum*, und die sich darauf beziehende Instructio »De constitutione Apostolica »Missale Romanum=« der Gottesdienstkongregation nimmt sogar ausdrücklich den Sprachgebrauch Benedikts XVI. vom »Gebrauch (usus)« von Riten und Texten vorweg.¹⁷ Auch die *Risposte Ufficiali* der Gottesdienst- und Sakramentengregation 3. Juli 1999 (von Grillo auf S. 734 angeführt) sowie deren *Responsio generalis* vom 18. Oktober 1999 stellen nicht mehr als den zu diesem Zeitpunkt geltenden Rechtsstandpunkt fest, nach dem für den römischen Ritus entsprechend allgemeinem liturgischen Recht allein das *Missale* Paul VI. in Kraft sei, für das frühere Messbuch dieses Ritus aber besondere Genehmigungen nötig seien.¹⁸

17 Apostolische Konstitution »Missale Romanum« Paul VI. vom 3. April 1969 (Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae I [1963-1973]. Hg. von R. Kaczynski, Turin 1976, Nrr. 1362-1372, bes. 1364 und 1369 [S. 461-464]); De constitutione Apostolica »Missale Romanum« (ebd. Nrr. 1971-1991, bes. 1990 [S. 629-633]). – Die von Grillo angeführte »traditionsbewusste Weisheit des Kardinals Giuseppe Siri« (734) ist leider nicht belegt.

18 Vgl. *Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum*, Risposte ufficiali (zit. nach: www.unavox.it/doc12.htm [8.12.2007]), Nr. 1 (»die Indult-Gewährung macht das allgemeine liturgische Recht für den römischen Ritus nicht zunichte, nach dem das geltende *Missale Romanum* dasjenige ist, das nach dem II. Vatikanischen Konzil promulgiert wurde«); *dies.*, *Responsio generalis ad epistulas receptas quae Risposte Ufficiali Congregationis de Cultu Divino diei 3 iulii 1999, Prot. 1411/99 spectant (18 ottobre 1999)* (zit. nach: adflcta.free.fr/medina.html [8.12.2007]), Nr. 1: »Missale Romanum, ex auctoritate Pauli pp. VI Constitutione Apostolica *Missale Romanum* die 3 aprilis 1969 probatum et promulgatum, unica est vigenis forma Sancti Sacrificii iuxta Ritus Romanum celebrandi, secundum generale ius liturgicum.« Nr. 2 spricht von der Gewährung eines »usus formae quae antecedit renovationem

2. *Die theologische Frage: Was ist die Rolle der Lex orandi?* Mit der Einheit des Ritus in einem zweifachen Gebrauch erweist sich das zweite Bedenken Vf.s bereits als gegenstandslos: »Wenn die Lex orandi nicht mehr den konkret gefeierten Ritus bezeichnet, das heißt einen bestimmten Ordo, sondern eine bestimmte wesentliche, unsichtbare und/oder begriffliche Dimension, dann sinkt die originäre Bedeutung des Ritus für den Glauben unwiderruflich in den zweiten Rang ab« (735). Zu Recht spricht SP Art. 1 dagegen von »zwei Ausdrucksformen der ›Lex orandi= der Kirche«. Dennoch lohnt es sich, auf ein dahinter stehendes Missverständnis des in der Liturgischen Bewegung bedeutsam gewordenen Satzes hinzuweisen; bei seinem Urheber Prosper von Aquitanien lautet er übrigens genauer: »legem credendi lex statuat supplicandi«. Nach Charles R. Hohenstein verstand der südfranzösische Verteidiger des hl. Augustinus diesen Grundsatz im Sinn einer gegenseitigen Erhellung beider Gesetze; dies schließt die Vorordnung der ›lex orandi« aus: »Es ist freilich sicher auch so, dass die *lex orandi* von der *lex credendi* geformt und bestimmt ist.«¹⁹ Dabei beruft sich Hohenstein auf Paul De Clerck's Nachweis, dass für Prosper »das Zeugnis der Liturgie keinen Wert außer kraft ihrer biblischen Begründung und als Ausdruck der Tradition besitzt.«²⁰ Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass das Beten der Kirche ein Beten ist, »wie der Herr uns zu beten gelehrt hat«. Somit hat sie ihre Gebetsform nicht selbst gemacht und schaltet und waltet auch nicht frei mit ihr, sondern sie erkennt in ihr die Fügung und Führung des Herrn, der sie durch den vernunftgemäßen Gottesdienst (vgl. Röm 12,1) zur Gotteschau führen will. Daraus folgt aber, dass man nicht Entwicklungen in der liturgischen Form dahingehend missverstehen darf, dass darin die *lex orandi* selbst sich verändere (SP Art. 1). Wie es vielmehr nur eine einzige *lex credendi* gibt, so gibt es auch nur eine

liturgicam postconciliarem Ritus Romani«, Nr. 4 schließt die Rede von »zwei Riten« oder einem »Biritualismus« aus.

- 19 Charles R. Hohenstein, »Lex orandi, lex credendi«: Cautionary notes, in: Wesley Center Online wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/31-35/32-2-08.htm (8.12.2007), 1f. Prosper's Wort entstammt dem achten der »Capitula« (»Indiculus de gratia«): »[...] obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita, in toto mundo atque in omni catholica Ecclesia uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi« (PL 51,209).
- 20 Paul De Clerck, »Lex orandi, lex credendi«: The Original Sense and Historical Avatars of an Equivocal Adage, in: *Studia Liturgica* 24 (1994) 178-200, hier 198 (orig. französisch in: *Questions Liturgiques* 59 [1978] 193-212). Wie ein Vergleich mit »De vocatione omnium gentium« I,12 (PL 51,664f.) bekräftigt, bezieht sich die »lex supplicandi« auf die Anweisung des Apostels Paulus in 1 Tim 2,1-6, für alle Menschen zu beten, und nicht unmittelbar auf die Worte der Liturgie. Deren Fürbitten besitzen also für Prosper nur insofern Beweiskraft, als sich darin die von den Aposteln überlieferte und überall in der Kirche verwirklichte »doctrinae apostolicae regula« wiederfindet: »Quam legem applicationis ita omnium sacerdotum, et omnium fidelium devotio concorditer tenet, ut nulla pars mundi sit in qua hujusmodi orationes non celebrentur a populis Christianis« (PL 51,664).

einzig *lex orandi*, unbeschadet ihrer unterschiedlichen Formen. Ganz im Sinn Prosper's fasst CIC c. 836 diesen Zusammenhang der »lex orandi« und der »lex credendi« zusammen: »Der christliche Gottesdienst, in dem das gemeinsame Priestertum der Gläubigen ausgeübt wird, ist ein Tun, das aus dem Glauben hervorgeht und darauf beruht (quod a fide procedit et eadem innititur).«

3. *Die pastorale Frage: Garantie der kirchlichen Gemeinschaft und/oder Freiheit des Ritus?* Vf. sieht die Garantie der kirchlichen Gemeinschaft vor allem in der »Autorität der Ortsbischöfe«, welche »die kirchliche Einheit der Liturgie sicherstellen« sollen (736). Dagegen wird der Kommission »Ecclesia Dei« Parteilichkeit vorgeworfen (737), und Grillo scheint es zu bedauern, dass die Wahl zwischen dem Missale Johannes XXIII. und dem Pauls VI. »nicht im Ermessen des Bischofs liegt, sondern in der Entscheidung der Gläubigen und/oder in der freien Wahl des einzelnen Priesters« (737). Jedes dieser Argumente setzt voraus, dass Einheit primär durch Autorität hergestellt werden muss und dass liturgische Vielheit und damit auch Wetteifer um die beste Form der Gottesverehrung ein Parteienkampf sei – ein wahrhaftig sehr »vorkonziliares« Bild von der kirchlichen Einheit!

4. *Die liturgische Frage: Wie steht es mit der Reform?* Einmal mehr wählt Vf. eine Prämisse, die erst noch zu beweisen wäre und die SP nicht teilt. Er geht nämlich davon aus, dass der zweifache *usus* die Kirche nun »gewissermaßen gleichzeitig im Jahr 2007 und im Jahr 1962 leben« lasse: »Als ob nichts gewesen wäre, werden die kirchlichen Uhren auf 1962 zurückgestellt« (737). Der eine *usus* ist also Gegenwart, der andere Vergangenheit, und damit ist über diesen das Urteil bereits gesprochen. Diese Prämisse ist aber nur zu halten unter einer Verkennung dessen, was kirchliche Tradition ist. Das Rad nicht zurückdrehen zu können, das ist hegelianisch und (zumindest insofern es eine notwendige Dialektik der Geschichte voraussetzt) unkatholisch. Vielmehr geschieht alle Reform in der Kirche im Rückgriff auf die eine, unteilbare Tradition B übrigens eine der Leitideen des II. Vaticanums. Immerhin beziehen sich ja auch die meisten Neuerungen des *Missale* Pauls VI. auf altkirchliche Formen.²¹ Deshalb ist es keineswegs ausgeschlossen, dass der Nachfolger des hl. Petrus heute zum Schluss kommt, dass eine ungehinderte Präsenz des römischen Ritus in der Form von 1962 die Kirche, ihre Gottesverehrung und ihre Seelsorge zukunftsfähiger macht. Benedikt XVI. selbst stellt die Liturgiereform ja nicht grundsätzlich in Frage (B 21f.), sondern ihm steht »eine innere Versöhnung in der Kirche« (B 25) vor Augen. Warum diese nicht die Ehre und den rechten Ort für das, was »früheren Generationen heilig war«, einschließen soll, ist schlechterdings nicht einzusehen (B 25f.).

²¹ So ausdrücklich die Apostolische Konstitution »Missale Romanum« (Enchiridion Nr. 1364; s. o. Anm. 17).

Im Abstand von über 40 Jahren ist es sicher an der Zeit, die Liturgische Bewegung, die pastoralen Weisungen des II. Vaticanums (und erst recht die Arbeit von Kongregationen und Kommissionen) zu historisieren, wie man dies ja auch bei allen anderen Entwicklungen der Kirchen- und Konziliengeschichte tut.²² Wie bei allen pastoralen Maßnahmen, so wird man auch bei der Liturgiereform nüchtern die Absicht vom Ergebnis scheiden und daraus Schlüsse für das rechte weitere Handeln ziehen. Es ist für keinen an der Reform Beteiligten, aber auch für keinen Gläubigen, der die vergangenen Jahrzehnte miterlebt hat, ehrenrührig, wenn in diesem Sinn nüchtern Bilanz gezogen wird. Jede apriorische Verweigerung der Kritik dagegen würde die Kirche ihrer Lernfähigkeit berauben und sie pastoral verkümmern lassen.

5. *Die Faktenfrage: Wer ist in der Lage, im »alten Ritus« zu zelebrieren?* SP geht selbst davon aus, dass kein Priester unvorbereitet zur Zelebration nach dem *Missale* von 1962 geeignet (»idonei«, SP Art. 5 ' 4) sei. Andererseits ist dies in angemessener Zeit durchaus lernbar, wenn man nur will und diese Form auch in einer gewissen Regelmäßigkeit verwirklicht. An diesem Willen aber scheint es Vf. grundsätzlich zu fehlen, insofern als die vergangenen 40 Jahre nur den Schluss zuließen: »Ob man es will oder nicht, eine Rückkehr gibt es nicht« (738). Daran ist zweierlei unzutreffend. Erstens geht SP überhaupt nicht davon aus, dass Priester oder Gläubige sich zwischen dem *Missale* von 1962 und dem von 1969 entscheiden müssen, sondern dass sie sich die frühere Form nun ungehindert aneignen können. Wenn es zwischen beiden einen so fundamentalen Gegensatz gäbe, dass diese Aneignung unmöglich wäre, müsste man im Umkehrschluss wiederum sagen, dass die neue Form eine so substantielle Auflösung des römischen Ritus dargestellt hätte, dass damit die Berechtigung dieser Reform überhaupt in Frage zu stellen wäre. Solche dramatischen Entgegensetzungen sind SP aber fern. Vielmehr wird in B 26 die Zelebration nach dem früheren *Missale* als ein zusätzlicher Reichtum verstanden. Zweitens werden durch SP Art. 5-8 nicht nur für Priester, sondern auch für Gläubige Rechte konstituiert. Darin besteht ein Unterschied zur vorherigen Indult-Ordnung mit ihren Kann-Regelungen. Den Rechten der Gläubigen korrespondieren aber notwendigerweise Pflichten der Seelsorger. Seit SP können letztere also nicht mehr einfach äußern, wie es Vf. ihnen in den Mund legt: »Verzeihen Sie, aber ich bin dazu nicht in der Lage. Das ist weder die Kirche noch die Liturgie, in der ich zu glauben, zu leben und zu beten gelernt habe« (738). Das wäre Klerikalismus, also ein willkürliches Verhalten Geistlicher ohne Bindung an Recht und Pflicht. Natürlich werden die Seelsorger zusammen mit den Gläubigen einen angemessenen Rahmen finden, innerhalb dessen sie zu ihrem Recht kommen. Dies setzt aber voraus, dass ein Bistum so-

22 Vgl. dafür das vor allem für die Geschichtsbilder der Liturgischen Bewegung instruktive Werk von Arnold Angenendt, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (= *Quaestiones disputatae* 189), Freiburg i. Br. 2001.

wohl eine ausreichende Zahl von Priestern fördert, die diese Form in der ihr würdigen Vollkommenheit zu zelebrieren imstande sind, als auch dass die Teilnahme an ihr von Gläubigen nicht wesentlich mehr an Aufwand verlangt, als man auch sonst von ihnen erwarten darf. Von diesem Recht der Gläubigen ebenso wie von der grundsätzlichen Möglichkeit des Priesters, in der Privatmesse frei zwischen beiden Missale zu wählen, leitet sich schließlich die Notwendigkeit ab, dass auch die frühere Form in der Ausbildung eine angemessene Berücksichtigung findet.

Unkritisches – dogmatisch

Der bekannte Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath hat »Ökumenische Bemerkungen zum Motu Proprio ›Summorum Pontificum‹« verfasst.²³ Der Beitrag versteht sich unpolemisch, sachbezogen und mit pastoralem Sinn geschrieben, was ausdrücklich hervorzuheben ist. Was die Sache selbst angeht, finden sich jedoch auch bei ihm mehrere Fehler im Detail und eine retorsive Argumentation im Gesamt, d.h. wenn seine Behauptungen zutreffen würden, müsste das Messbuch Pauls VI. sofort verboten werden. Zunächst also die Fehler im Detail:

- »Um eine Minderheit im Verbund der Kirche zu halten, werden den Gemeinden, ihren Seelsorgern und Bischöfen Auseinandersetzungen zugemutet mit Katholiken, die entgegen der Fülle des Katholischen nur eine Form desselben als rechthgläubig gelten lassen wollen« (231). Bekanntlich dürfen aber nach dem Begleitbrief zu SP selbst diejenigen Priester, »die den Gemeinschaften des alten Usus zugehören, selbstverständlich die Zelebration nach den neuen liturgischen Büchern im Prinzip nicht ausschließen« (B 26). Und nur die nicht von Rechts wegen gehinderten Priester sind überhaupt Rechtsadressaten nach SP Art. 5 ' 4. Kurz, niemand, der SP folgen will, kann grundsätzlich das Messbuch Pauls VI. als nicht rechthgläubig gelten lassen. Insofern trifft Hilberaths Behauptung gerade nicht auf Priester und Gläubige zu, welche die Rechte von SP nutzen wollen. Gemeint ist aber wohl etwas anderes. Nicht wenige Freunde der älteren Form gehören tatsächlich nicht zu jenen Schafen der Kirche, die den *status quo* in Liturgie und Pastoral grundsätzlich bejahen. Sie sind hellhörig, wenn auf Kanzeln, im Religionsunterricht oder in kirchlichen Publikationen Positionen vertreten werden, deren Rechthgläubigkeit nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Die faktische Orthodoxie von Gottesdiensten ist ja nicht einfach *eo ipso* mit der Verwendung der entsprechenden liturgischen Bücher gegeben; die Predigt etwa wird in der Regel nicht aus ihnen vorgelesen. Wünscht

23 Bernd Jochen Hilberath, Ökumenische Bemerkungen zum Motu Proprio ›Summorum Pontificum‹, in: *Una Sancta* 62 (2007) 231-240.

sich Vf. also, dass kritische Stimmen schweigen sollen? Was sonst meinte sein Zweifel daran, wie »diese vielen Menschen tatsächlich zum Konzil« stehen und »[w]ie loyal [...] sie gegenüber ihren Bischöfen« (232) sind? »Denunziationen« (232) gibt es übrigens nur in Unrechtssystemen; dies dem Beschwerderecht von Gläubigen unterstellen zu wollen zeugt nicht gerade von einer großen Loyalität zur kirchlichen Ordnung.

- Vf. sieht »Hokuspokus als Verballhornung von ›Hoc est corpus meum›« (239) an. Diese Etymologie beruht nur auf einer Vermutung. Sicher drückt sie kein magisches Sakramentenverständnis selbst aus, sondern allenfalls die bewusste Umwertung des heiligen Wortes, dessen Wirkmächtigkeit man für einen Verwandlungszauber nachahmen wollte. Jedem guten Katholiken wäre die schwere Sündhaftigkeit eines solchen Tuns jedoch bewusst gewesen. Nach Hermann Pauls Deutschem Wörterbuch²⁴ und vielen anderen Etymologien geht »Hokuspokus« jedoch auf »hocas pocas« im Englischen zurück, wo es den Taschenspieler bedeutet. Dort ist es wohl eine Anspielung auf die Zauberformel »hax, pax, max, deus adimax«, die ein Wortspiel der Verwandlung vollführt.
- »Dass nach wie vor ›Messen ohne Volk gefeiert werden‹ können, ignoriert die theologischen Grundsätze der Liturgiekonstitution.« Ein Satz enthält hier gleich zwei Fehler. Zum einen bestätigt besagte Liturgiekonstitution bei aller Hochschätzung von Gemeinschaft ausdrücklich die Möglichkeit einer solchen liturgischen Feier (vgl. SC 27). Zum anderen findet sich, wie bereits erwähnt, erstmals im Messbuch Pauls VI. ein eigener *ordo missae* für eben solche Messfeiern. Heißt das, dass Vf. diesem Messbuch Ignoranz der Konzilstheologie unterstellt?
- Ein heute sehr verbreitetes Denkmuster greift Vf. auf, wenn er schreibt, »dass die Identität des Glaubens nicht durch die Konservierung von Formen und Formeln gesichert werden kann« (240). Das klingt gut, trifft aber leider ebenfalls theologisch nicht zu. Die Annahme von Glaubensformeln diene schon in neutestamentlichen Zeiten der Sicherung und Abgrenzung der christlichen Identität. Und die »regula fidei« der Alten Kirche meinte bereits jenen »canon«, also die Messschnur, an welcher der wahre Glaube zu messen ist, und zwar sehr wohl in seiner Wörtlichkeit. Gewiss kann man sagen, dass dies allein nicht für die Identität des Glaubens ausreicht. Logisch gesprochen, handelt es sich dabei nur um eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Hätte Vf. also ein »nicht nur« hinzugefügt, hätte seine Aussage zugetroffen. Vielleicht hat er sie ja so gemeint. Dennoch ist ihm die Anfrage nicht zu ersparen, ob er mit seiner Aussage nicht zumindest fahrlässig die Bedeutung von Glaubensformeln relativiert.

24 Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch. 9., vollständig neu bearbeitete Auflage von Helmut Henne und Georg Objartel unter Mitarbeit von Heidrun Kämper-Jensen, Tübingen 1992, 416.

- Vf. hält »die einseitige Förderung von Gruppen bedenklich« (240), die u.a. der älteren Messform zugetan sind und die außerdem Kritik an Verletzungen des liturgischen Rechts in der neueren Form üben. Wiederum enthält eine einzige Bemerkung zwei Fehler. Zum einen besteht die Grundlage eines Rechtssystems gerade darin, Gleichheit vor dem Gesetz herzustellen und nicht einzelne Gruppen zu fördern. Denn es steht ja jedem Gläubigen und nicht nur einzelnen Gruppen frei, den zuständigen Autoritäten, ggf. auch den römischen, Beschwerden vorzutragen. Wer die Einhaltung des Rechts als Privilegierung auffasst, untergräbt das Recht selbst zugunsten der Herrschenden. Was des weiteren die Gruppen angeht, welche die ältere Form des Römischen Messbuchs lieben, kann nun beim besten Willen nicht von einer einseitigen Förderung gesprochen werden. Dafür sind die Fälle zu gut dokumentierbar, in denen solche Gruppen oft jahrelang auf Herbergssuche gehen und doch immer wieder zurückgewiesen oder mit unbefriedigenden Lösungen abgespeist werden. In diesem Sinn ist SP als ein Akt der Hirtensorge des Papstes zu verstehen, der an den Rand gedrängten und oft übel beleumundeten Christen Platz und Recht in der Kirche einräumt. Diese in der Praxis auch zu erhalten, ist bekanntlich immer noch schwer genug.
- Ein Fehler in der theologischen Argumentation liegt schließlich auch vor, wenn Vf. Interpretationen des II. Vaticanums ungeprüft als verbindliche Konzilslehre ausgibt. So bestehe nach O. H. Pesch der Grundansatz der Liturgiekonstitution »in der Wiederentdeckung – beziehungsweise der Bestätigung der von der Theologie bereits geleisteten Wiederentdeckung – der Liturgie als zusammenfassendem Verkündigungshandeln der Kirche. Der Grundansatz bedeutete das Ende des Mysterienspiels [...]« (236)²⁵. Nun veranschaulichten die mittelalterlichen und barocken Mysterienspiele die Geheimnisse des Lebens Jesu oder des Heils dramatisch und bildeten dadurch äußerst wirksame Formen der Verkündigung. Die Messfeier dagegen konnte auch nicht im analogen Sinn als Mysterienspiel bezeichnet werden. Was aber noch mehr ins Gewicht fällt, ist die Tatsache, dass Pesch offensichtlich nur ein oberflächlicher Leser der Liturgiekonstitution ist. Denn bei aller Anerkennung des verkündigenden Charakters der Liturgie betont das Dokument doch den Vorrang ihres latreutischen Charakters: »Obwohl die heilige Liturgie vor allem Anbetung der göttlichen Majestät ist, birgt sie doch auch viel Belehrung für das gläubige Volk in sich« (SC 33).

Nun aber zur eigentlichen These des Autors. Er beklagt »eine fragwürdige Dualität« (231) der beiden *usus*. Denn – und das ist das entscheidende Argument – die Liturgie ist für Vf. die Ausdrucksform eines bestimmten, von seiner Zeit geforderten Glaubens.

²⁵ *Otto Hermann Pesch*, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 31994, 121. Ein Beleg für diese Aussage fehlt bei Pesch.

In diesem Sinn interpretiert er die Intention des II. Vaticanums mit den bezeichnenden Worten: »Aber waren die Konzilsväter nicht zur Überzeugung gekommen, diese Liturgie müsse reformiert werden, um weiterhin authentischer Ausdruck des Glaubens zu sein?« (233). Danach hätte jede Zeit ihren eigenen Glauben und eine dementsprechende »authentische« Ausdrucksform in der Liturgie. Im gleichen Sinn fasst er auch das Verhältnis von »lex credendi« und »lex orandi« auf: »Eine erneuerte Liturgie ist Ausdruck eines erneuerten Glaubens, und ein sich an den Ursprüngen erneuernder Glaube kann eine Reform der Liturgie notwendig machen. Daraus folgt, dass eine nicht erneuerte Form der Liturgie nicht Ausdruck eines erneuerten Glaubens sein kann« (237). Aus dem Zusammenhang wird klar, dass mit Glauben hier freilich Theologie gemeint wird, genauer vor allem Ekklesiologie, Eucharistielehre und Amtsverständnis (236). So kann Vf. folgern, »der vorkonziliare Ritus ist Ausdruck eines anderen Verständnisses von Kirche, Eucharistie und Amt« (237).²⁶ Die Konsequenz ist deutlich: Ein Ausdruck der »lex credendi« kann die alte Liturgie »nach dem Konzil nicht mehr authentisch sein, soll nicht das Konzil selbst als unverbindlich oder gar als Quelle von Missbräuchen desavouiert werden« (238). So ist es nur konsequent, dass er dem alten *usus* und seinen Freunden mangelnde Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil unterstellt (so 232, wo ausdrücklich nicht Angehörige der Piusbruderschaft gemeint sind!). Die Logik dieser Argumentation erscheint wie ein messerscharfer Syllogismus:

- Der Glaube der Gegenwart kann nicht mit dem Glauben früherer Zeiten identisch sein.
- Die »lex orandi« des Messbuchs Pauls VI. ist Ausdruck einer zeitgemäßen »lex credendi«.
- Also kann die Liturgie früherer Zeit nicht der Ausdruck eines zeitgemäßen Glaubens sein.

Dennoch müssen beide Prämissen in Frage gestellt werden. Die erste behauptet den Wandel des Glaubens. Wie eben gezeigt, versteht Vf. darunter den Fortschritt in der Theologie. Abgesehen von der Frage, was die Kriterien des Fortschritts und der Zeitgemäßheit der Theologie sind, lässt sich von einer veränderten Theologie nicht auf einen veränderten Glauben der Kirche schließen. Als kirchlicher Glaube ist dieser nämlich wesentlich ein und derselbe zu allen Zeiten und an allen Orten. Auch die Dogmenentwicklung stellt niemals eine Veränderung des Glaubens selbst dar, sondern nur eine tiefere Durchdringung des immer schon implizit Geglaubten. Andernfalls wäre die Bindung von Papst, Bischöfen und Konzilien an das *depositum fidei* in ihren Lehrentscheidungen nicht zu begründen. Auch die Konzilien – das II. Vaticanum nicht ausge-

²⁶ Getreu seinem irenischen Ansatz gesteht Vf. dabei freilich durchaus zu: »Dabei liegt es mir fern, das »vorkonziliare« Verständnis als grundsätzlich falsch oder häretisch zu charakterisieren. Das wäre ein ungeschichtliches, ungerechtes und liebloses Urteil« (237).

geschlossen – gehen von dieser Überzeugung aus, wenn sie immer wieder die Kontinuität, ja die inhaltliche Identität mit der gesamten Überlieferung unterstreichen. Ein Konzil ist kein Parteitag und Päpste keine politische Führer, die historische Politikwechsel vollziehen. Denn Überlieferung ist nicht bloß der Fluss der Glaubensgeschichte, sondern das anvertraute Gut des Glaubens. Das kostbarste dieser Güter aber ist die Liturgie. Ihr *usus* kann spezifischen Erfordernissen angepasst werden, aber ihr *ritus* entstammt dem Wirken des Heiligen Geistes und ist heilig. Um dieses übernatürlichen Charakters der Tradition willen ist keine authentische Glaubensgestalt vergangener Zeiten und noch viel weniger deren Liturgie etwas, was ein heutiger Christ mit Befremden anschauen müsste. Im Gegenteil, gerade der Abstand der Zeiten lässt ihm die Wahrheit des Glaubens aus diesen Zeugnissen oft noch viel reiner entgegentreten als aus aktuellen Zeugnissen.

Das Verhältnis von »lex orandi« und »lex credendi« wurde oben bereits im 2. Punkt zu Andrea Grillo angesprochen, der eine ähnliche Auffassung wie Hilberath vertritt. Wie dort erörtert, ist sie von dem patristische Ursprung des »legem credendi lex statuat supplicandi« bei Prosper von Aquitanien nicht gedeckt. Im Gegenteil, die Liturgie wird bei Prosper nur als Zeugin der apostolischen Tradition, die immer und überall zugegen ist, zum theologischen Argument. Weder Liturgie noch Glaube sind ihm etwas Zeitspezifisches. Wenn Vf. dagegen auf eine neue Theologie der Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium« abhebt, welche die bis dahin gefeierte Liturgie *obsolet* mache, so entspricht dies keineswegs dieser Konstitution. Ihr erster Artikel, der ja gleichzeitig das erste Wort des II. Vaticanums darstellt, gibt vielmehr vier Ziele des Konzils an: Vertiefung des christlichen Lebens, bessere Anpassung von »dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen« an die »Notwendigkeiten unseres Zeitalters«, Förderung der Einheit der Christen und Stärkung von all dem, was »alle in den Schoß der Kirche zu rufen« beitragen kann (SC 1). Von einem veränderten Glauben ist keine Rede, ebensowenig von einem Eingriff in die Liturgie selbst, sondern von einer »Erneuerung und Pflege der Liturgie« (SC 1). Vf. meint zwar, in der »Quasi-Definition« von Liturgie in SC 7 neue Prinzipien zu finden, die sich in der älteren Form schwerlich finden (234, vgl. 236). Aber zum einen bezieht sich Artikel 7 ausdrücklich auf das Messopferdekret des Konzils von Trient, kann also schwerlich einen Bruch markieren. Zum anderen sind es erst die drei Interpretationen dieser »Quasi-Definition« durch Vf. (234), die eine Scheidelinie zum klassischen Liturgieverständnis bilden, die aber dem Wortlaut von SC 7 keineswegs entsprechen: 1. »Jesus Christus ist der eigentliche Liturgen«, gewiss, aber eben doch durch seinen hierarchisch gegliederten mystischen Leib: »d.h. dem Haupt und den Gliedern« (SC 7). 2. »Die Gemeinde als ganze ist das empfangende und antwortende Subjekt.« Von Gemeinde ist aber an dieser Stelle der Liturgiekonstitution keine Rede, sondern eben vom mystischen Leib Christi, an dem die versammelten

Gläubigen nur Anteil haben. 3. Die sinnenfälligen Zeichen des Gottesdienstes »müssen als solche verständlich sein [...], damit Gottesdienst sinnvoll gefeiert werden kann und nicht magisch missverstanden wird.« Bei SC 7 heißt es dagegen von der Liturgie: »[...] durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt [...]. – [...] in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis [...] . Das ist einfach die thomistische Sakramentenlehre. Die Formulierung von SC 7 findet sich beinahe wörtlich auch im »Catechismus Romanus«, für den in die Definition eines Sakramentes etwas Sinnenfälliges gehört, das zu einem Zeichen und Werkzeug für die Heiligung und Rechtfertigung eines Menschen dient.²⁷ Übrigens ist bei den »signa sensibilia« in SC 7 vom Postulat der Verständlichkeit keine Rede.

So geht also weder die kirchliche Lehre noch die Liturgiekonstitution von einem substantiellen Wandel des Glaubens und des Gottesdienstes aus, sondern sie möchten schlicht den Gottesdienst der Kirche an das anpassen, was mehr zur Heiligung nutzt. Dass man bei der Wahl der Mittel unterschiedlicher Meinung sein kann und dass fast 50 Jahre nach dem II. Vaticanum dabei teilweise andere Bewertungen des Nützlichen und des Notwendigen anstehen, ist keineswegs verwunderlich und muss der Einheit der Kirche keinen Eintrag tun. Wäre dagegen die neue Liturgie tatsächlich der Ausdruck eines neuen Glaubens, so müssten die Hirten unverzüglich gegen sie einschreiten. Das aber ist die Konsequenz von Kreisen, zu denen sich Vf. gewiss nicht zählen will. Aber vielleicht meint er seine Ausführungen ja auch gar nicht so grundsätzlich. Vielleicht versteht er sich nur als Sprachrohr jener Gläubigen, die sich in den Gemeinden wohlfühlen und für die die Anfragen der Freunde der alten Liturgie unbequem sind. Das sind sie zweifellos, und das Anliegen der »innere[n] Versöhnung in der Kirche« (B 25) sollten alle Beteiligten niemals aus den Augen verlieren. Aus diesem Grund wäre eine Ausgrenzung solcher Gläubigen als Störenfriede und Unruhestifter, als hoffnungslos Veraltete und kirchlich Rechtlose, als Gläubige mit zweifelhafter Loyalität aber der beste Beitrag dazu, diese Versöhnung dauerhaft zunichte zu machen. »Störe meine Kreise nicht!«, eine solche Haltung ist das letzte, was Kirche und Gemeinden in der augenblicklichen Lage nötig haben.

²⁷ Nach Catechismus Romanus II,1,8 ist ein Sakrament »rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione, sanctitatis et iustitiae tum significandae, tum efficiendae vim habetA.