

Theologische Aspekte des volkssprachlichen Gottesdienstes*

Im Sommer des Jahres 1983 fand auf den Leserseiten einer überregionalen Tageszeitung eine ausgiebige Debatte zum Thema Liturgiereform statt. Die Diskussion entzündete sich an einem Artikel mit der Überschrift „Kitsch in der Kirche“¹, der über den „Aufstand“ einiger exponierter Kirchenmusiker gegen neuere Formen der kirchenmusikalischen Praxis berichtete. Der Verfasser führte die beklagten Zustände in der Kirchenmusik auf die Liturgiereform selbst zurück. Diese habe einer anthropozentrisch-didaktischen Ausrichtung der Liturgie auf Kosten der Sinnhaftigkeit uralter, symbolträchtiger Riten Vorschub geleistet. Der Autor berief sich dabei auf den marxistisch orientierten Frankfurter Soziologen A. Lorenzer. Lorenzer stellt in seiner Publikation „Das Konzil der Buchhalter“ summarisch fest: „Das Ritual wird zur pädagogischen Methode, zum Vektor für pastorale Reglementierung und Indoktrinierung.“²

Der Liturgiereform wird die Zerstörung der lateinisch gregorianischen Liturgie vorgeworfen. Diese ist für die Verteidiger der vorkonziliären Liturgie ein Erbe abendländischer Kultur, ein „Gesamtkunstwerk“, das gegen jede Veränderung zu schützen ist. Das scheint nur noch möglich mittels einer „liturgischen Rückorientierung“ der katholischen Kirche, die nach Meinung des Verfassers aber nicht in Sicht ist.³

Die Kritik von innen und außen an der Liturgiereform richtet sich letztendlich immer gegen die „wichtigste aller liturgischen Neuerungen“⁴, nämlich gegen den Wechsel von der lateinischen zur muttersprachlichen Liturgie. Die durch den Übergang hervorgerufenen Verunsicherungen wirken bis in lehrämtliche Dokumente der jüngsten Zeit nach. So bemüht sich die Instruktion „Inaestimabile donum“ der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst vom 17. April 1980 um eine positive Wertung der muttersprachlichen Liturgie: „Diese Kongregation stellt mit Freuden die zahlreichen positiven Früchte der Liturgiereform fest: mehr aktive und bewusste Beteiligung der Gläubigen an den liturgischen Geheimnissen, Bereicherung für Lehre und Katechese durch den Gebrauch der Muttersprache und die Fülle der biblischen Lesungen, ein wachsender Sinn für Gemeinschaft im liturgischen Leben, gelungene Bemühungen, um das Auseinanderklaffen von Leben und Kult, von liturgischer und persönlicher Frömmigkeit, von Liturgie und Volksfrömmigkeit zu überwinden.“⁵

Einen anderen Tenor besitzt ein Schreiben Papst Johannes Paul II., das er wenige Monate vor der Instruktion „Inaestimabile donum“ an die Bischöfe adressiert hatte (es handelt sich um den Brief „De SS. Eucharistiae Mysterio et Cultu Dominicæ Cenæ“ vom 24. Februar 1980). Zunächst hebt der Papst ebenfalls die Bedeutung der Muttersprache hervor, die den Teilnehmern am Gottesdienst ein vollkommeneres Verstehen der Texte ermöglicht. Dann heißt es wörtlich: „Es gibt jedoch auch solche Gläubige, die noch auf der Grundlage der früheren Liturgie in lateinischer Sprache erzogen worden sind und darum jetzt das Fehlen dieser einheitlichen Sprache bedauern, die ja in aller Welt auch ein Ausdruck der Einheit der Kirche gewesen ist und durch ihren feierlichen Charakter ein

* Zuerst veröffentlicht in: LJ 34 (1984) 131–144. Es handelt sich um die Druckfassung einer am 19. Dezember 1983 an der Kath.-theol. Fakultät Bochum gehaltenen Probevorlesung im Rahmen der Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft.

¹ FAZ vom 21.7.1983, Nr. 166, 17.

² Alfred Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt 1981, 186.

³ Vgl. FAZ (siehe Anm. 1).

⁴ Balthasar Fischer, Vom Missale Pius V. zum Missale Pauls VI. in: LJ 26 (1976) 2–18; hier 14.

⁵ Instruktion „Inaestimabile donum“ über einige Normen zur Feier und Verehrung des Geheimnisses der Heiligsten Eucharistie, Vatikanstadt 1980, 3f.

tiefes Bewusstsein für das eucharistische Geheimnis geweckt hat. Man muss diesen Gefühlen und Wünschen nicht nur Verständnis, sondern auch Respekt entgegenbringen und ihnen im Rahmen des Möglichen entgegenkommen [...]. Die römische Kirche hat besondere Verpflichtungen gegenüber dem Latein, der großartigen Sprache des antiken Rom, und muss sie zum Ausdruck bringen, wo immer sich dafür eine Gelegenheit bietet.“⁶

Dies klingt wie eine Apologie für die grundsätzliche Beibehaltung der lateinischen Liturgiesprache, wie sie im Umfeld des Konzils noch öfter zu hören war. Die Argumente für eine lateinische Liturgie sind:

- Ausdruck der Einheit der Weltkirche,
- ihr feierlicher Charakter, der dem Mysterium angemessen sei,
- der ununterbrochene Gebrauch der lateinischen Liturgiesprache in der römischen Kirche (allerdings erst seit dem vierten Jahrhundert).

Demgegenüber scheint die Begründung muttersprachlicher Liturgie in den erwähnten Dokumenten eher dürftig:

- besseres Verständnis der Texte seitens der Gläubigen,
- Bereicherung für Lehre und Katechese.

Vordergründig entsteht der Eindruck, dass sich für den Gebrauch der lateinischen Liturgiesprache leichter Argumente finden als für die muttersprachliche Liturgie. Bei der Begründung des volkssprachlichen Gottesdienstes stehen anscheinend mehr äußere, pragmatische Erwägungen im Vordergrund.

Damit stellt sich die Frage, wie das Novum der Liturgiereform, der Gottesdienst in der Muttersprache, zu begründen ist gegenüber einer scheinbar so einheitlichen Tradition der lateinischen Sakralsprache. Die Argumentation umfasst vier Schritte.

I. Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Begründung der Liturgie in der Muttersprache

In erster Linie handelt Art. 36 der Liturgiekonstitution von der Frage des Verhältnisses von Latein und Muttersprache:

§ 1: „Der Gebrauch der lateinischen Sprache soll in den lateinischen Riten erhalten bleiben, soweit nicht Sonderrecht entgegensteht.“

§ 2: „Da bei der Messe, bei der Sakramentenspendung und in anderen Bereichen der Liturgie nicht selten der Gebrauch der Muttersprache für das Volk sehr nützlich sein kann, soll es gestattet sein, ihr einen weiteren Raum zuzubilligen, vor allem in den Lesungen und Hinweisen und in einigen Orationen und Gesängen gemäß den Regeln, die hierüber in den folgenden Kapiteln im einzelnen aufgestellt werden.“

J. A. Jungmann bemerkt in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution⁷, dass das Konzil mit diesen Aussagen einen Mittelweg zwischen den Befürwortern der Beibehaltung des Lateins und den Befürwortern einer ausschließlichen Verwendung der Muttersprache eingenommen habe. Tatsächlich wurde die Frage der Liturgiesprache auf dem Konzil von insgesamt 81 Rednern sehr kontrovers diskutiert. Die Grundposition des Konzils kommt also in folgenden Einzelaussagen zum Vorschein:

I. Die Beibehaltung (servetur) der lateinischen Liturgiesprache wird als erstes gefordert. Ausdrücklich verweist das Konzil aber auf bestehendes Sonderrecht. Gemeint sind in erster Linie die Liturgie in slawischer Sprache⁸ und das „Deutsche Hochamt“.⁹

⁶ AAS 72 (1980) 135; dt.: SKZ 148 (1980) 199.

⁷ Josef Andreas Jungmann, Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, in: LThK² E 1 (1967) 10–109; hier 42.

⁸ Vgl. Dragutin Kniewald, Altslawische und kroatische Sprache im Gottesdienst, in: LJ 13 (1963) 33–42; Mirijan Smolik, Muttersprache in der Liturgie – am Beispiel Sloweniens, in: LJ 34 (1984) 100–113.

⁹ Vgl. Balthasar Fischer, Das „Deutsche Hochamt“, in: LJ 3 (1953) 41–53.

2. Der Muttersprache soll in der Liturgie breiter Raum zugebilligt werden (*tribui valeat*). Es handelt sich um eine Konzession aus pastoralen Gründen, um der *salus animarum* willen. Dementsprechend lautet auch die einzige Begründung, die das Konzil für den Gebrauch der Muttersprache angibt, sie sei für das Volk „sehr nützlich“ (*valde utilis*). Hier wird eine Formulierung Papst Pius XII. aufgegriffen, der in seiner Enzyklika „*Mediator Dei*“ (1947) im gleichen Zusammenhang noch viel stärker für die Beibehaltung der lateinischen Liturgiesprache eintritt: „Der Gebrauch der lateinischen Sprache, wie er in einem großen Teil der Kirche Geltung hat, ist ein allen erkennbares und schönes Zeichen der Einheit und eine wirksame Wehr gegen jegliche Verderbnis der wahren Lehre.“¹⁰ Demgegenüber ist die Formulierung des Konzils schon wesentlich offener in Richtung auf eine weitere Einführung der Muttersprache, zumal nun auch den Bischöfen und Bischofskonferenzen (damals noch: Bischofsvereinigungen) das Recht auf Ordnung der Liturgie zuerkannt wird (SC 22).

Doch bleibt die Grundausrichtung beim Alten: Ideal scheint allein die lateinische Liturgie; aus pastoralen Erwägungen wird zur Erleichterung der Teilnahme der Gläubigen partiell der Gebrauch der Muttersprache erlaubt: vor allem in den Lesungen und Hinweisen (vgl. SC 35,3) und in einigen Orationen und Gesängen (SC 36,2). So hatte man aus ähnlichen Überlegungen schon vor dem Konzil den Gebrauch der Muttersprache in einigen Missionsgebieten durch Privilegien eingeführt mit der Begründung, dass die Gläubigen so leichter „zu den Quellen kommen könnten“.¹¹

Angesichts dieser äußerst zurückhaltenden Aussagen des Konzils ist es verwunderlich, wie schnell die nachkonziliäre Entwicklung von der lateinischen zur muttersprachlichen Liturgie führte. Dies geschah zwar nicht von heute auf morgen – so bestand besondere Zurückhaltung hinsichtlich der Übersetzung des Hochgebets in lebende Sprachen.¹² Doch zeichnete sich schon 1965 ab, dass man inmitten einer muttersprachlich ausgerichteten Liturgie keine lateinischen „Blöcke“ stehen lassen konnte. Die Begründung der Übersetzung in die Landessprachen blieb in den nachkonziliären Dokumenten im Wesentlichen identisch mit den Aussagen des Konzils. 1966 heißt es, die Einführung der muttersprachlichen Liturgie sei „*populi latine nescientis commodum*“;¹³ 1970: die Gläubigen könnten durch die Erlebnisse des Gebrauchs der Muttersprache die Texte der Liturgie besser verstehen und an den heiligen Feiern tätiger teilnehmen.¹⁴

II. Liturgie in der Muttersprache – Begründungen im Verlauf der Geschichte der Kirche

Die eher pragmatische Begründung muttersprachlicher Liturgie teilt die Liturgiereform mit der ostkirchlichen Tradition. Theodoros Balsamon, byzantinischer Patriarch von Antiochien (1185–1195), formulierte ein Prinzip, das schon seit dem spätantiken Zerfall der hellenistischen Sprachkultur praktiziert wurde: die Liturgie solle immer in der Sprache der Versammelten stattfinden, wenn diese des Griechischen nicht mächtig sind.¹⁵

¹⁰ AAS (1947) 545: „*Latinae linguae usus, ut apud magnam Ecclesiae partem viget, perspicuum est venustumque unitatis signum, ac remedium efficax adversus quaslibet germanae doctrinae corruptelas*“, Dt.: Päpstliches Rundschreiben über die Liturgie „*Mediator Dei*“, Freiburg i. Br. 1948, 57.

¹¹ Vgl. hierzu Johannes Hofinger/ Joseph Kellner, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*, Innsbruck 1957.

¹² Vgl. Annibale Bugnini, *La Riforma liturgica. 1948–1975*, (Bibl. F. Lit. Subs. 30). Rom 1983, 108–121, bes. 112–117.

¹³ „*Sacrificium Laudis*“. Brief Pauls VI. an die Moderatoren der zum Chorgebet verpflichteten Ordensgemeinschaften über das Stundengebet, in: EDIL 680.

¹⁴ Vgl. *Allocutio Pauli VI. ad „Consilium“*, in: EDIL 2074.

¹⁵ Vgl. N. Nieuwhof, Art. *Talent*, liturgisch, in: Lucas Brinkhoff u.a. (Hg.), *Liturgisch Woordenboek II*. Roermond 1968, Sp. 2637–2646; hier Sp. 2640.

Balsamon insistiert freilich auf der korrekten Übersetzung der bodenständigen Liturgie der Reichshauptstadt Byzanz, der Chrysostomusliturgie, und betreibt gleichzeitig die Verdrängung der lokalkirchlichen Liturgien der mit Byzanz in Verbindung stehenden Kirchengemeinschaften in Syrien und Ägypten.¹⁶

Doch gab es auch im Osten stets gewisse Bedingungen für die Zulassung einer Sprache als Liturgiesprache. In der Regel ging der Übergang zur muttersprachlichen Liturgie mit der Bibelübersetzung einher. Dazu musste oft erst eine der jeweiligen Sprache entsprechende Schrift erfunden werden, so für das Armenische und das Georgische im fünften Jahrhundert.

Eine Vita des hl. Mesrop, eines armenischen Kirchenvaters des fünften Jahrhunderts, berichtet über die Erfolge solcher Übersetzertätigkeit. Der Schriftsteller bezieht sich auf die Erfindung der georgischen Schrift: „Und diese (d.h. die Georgier) nun, welche aus den vereinzelt und geteilten Sprachgebieten gesammelt waren, wurden durch die eine Sprache des Gotteswortes zu einem Volke vereinigt und zu Anbetern des einen Gottes gemacht.“¹⁷ Die Herausbildung nationaler Schriftsprachen hatte demnach eine einheitsstiftende Funktion, sowohl in politischer als auch in religiöser Hinsicht.

Wie aber war es im Westen? Im Frankenreich des ersten Jahrtausends gab es nur eine relevante Schriftsprache: das Latein, das zugleich die gemeinsame Sprache der Oberschicht war.¹⁸ Die „barbarischen Sprachen“, die Volkssprachen, wurden gering geschätzt.¹⁹ Dennoch gab es auch hier Bestrebungen, den Gottesdienst in der Landessprache zu feiern. Im Verlauf der Slawenmission im 9. Jh. durch die beiden Brüder Kyrill und Method wurden diese Bestrebungen auch mit Erfolg gekrönt. Die Missionare hatten Bibel und liturgische Texte (die römische Messe!) ins Slawische übertragen und eigens dazu die glagolitische Schrift erfunden.²⁰ Diese Aktivität stieß auf heftigen Widerstand der süddeutschen Bischöfe. Sie beriefen sich dabei auf die „drei heiligen Sprachen“ der Kreuzesinschrift (Joh 19,19)²¹, diese dürften als einzige in der Liturgie verwendet werden. Auf eine Anfrage hin antwortete Papst Johannes VIII., der dem Wirken der Slawenapostel sehr gewogen war: „Es widerstreitet dem gesunden Glauben und der Lehre keineswegs, weder daß in derselben slawischen Sprache die Messen gesungen, noch daß das hl. Evangelium und die gut übersetzten und gedolmetschten Lesestücke des Neuen und Alten Testaments gelesen und die gesamten Officien des kirchlichen Stundengebetes gesungen werden; denn Derjenige, welcher die drei Hauptsprachen, das Hebräische nämlich, das Griechische und das Lateinische gemacht, Derselbe hat auch alle andern zu seinem Preise und Ruhme geschaffen.“²² Johannes bringt eine doxologische Begründung der Liturgie in der Muttersprache vor: Die Vielfalt der Sprachen wird als Teil der Schöpfungsvielfalt gesehen und dient wie die ganze Schöpfung der Verherrlichung Gottes. Diese schöp-

¹⁶ Vgl. Johannes Michael Hanssens, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus II*. Rom 1930, 481f., § 713f.

¹⁷ Simon Weber (Hg.), *Ausgewählte Schriften der Armenischen Kirchenväter I* (BKV 57), München 1927, 214.

¹⁸ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia I–II*, Wien/ Freiburg/ Basel 1962, hier I, 106f.

¹⁹ Vgl. Aimé-Georges Martimort, *Saggio storico sulle traduzioni liturgiche*, in: *Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del Congresso tenuto a Roma il 9–13 novembre 1965*, Vatikanstadt 1966, 109–144; hier 137.

²⁰ Vgl. Eugen Ewig, *Papsttum und Abendland vom Tode Ludwigs des Frommen bis zum Tode Ludwigs II. (840–875)*, in: Hubert Jedin (Hg.), *Die Mittelalterliche Kirche. Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform* (HKG III/1), Freiburg/ Basel/ Wien 1966, 168–172.

²¹ Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia I* (siehe Anm. 18) 107.

²² Zitiert nach: Joseph Augustin Ginzel, *Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie*, Wien 1861, 83.

fungstheologische Argumentation des Papstes hat freilich kirchenamtlich kaum nachgewirkt. Zumindes hat man sie nie auf die eigene, abendländische Sprachenfamilie angewendet, für die das Latein zunehmend zu einer dem Volk unzugänglichen Gelehrten- und Sakralsprache wurde. Und selbst in der byzantinischen Kirche gab es eine Entwicklung zu einer dem täglichen Sprachgebrauch enthobenen Sakralsprache: Die russische Kirche feiert ihren Gottesdienst nicht in modernem Russisch, sondern in Kirchenslawisch, das seit Jahrhunderten nicht mehr gesprochen wird.

Als Grund für die Verfestigungstendenz der Liturgiesprache zur Sakralsprache in Ost und West begegnet immer wieder das Argument der Arkandisziplin.²³ 1661, im Zusammenhang mit dem berühmten chinesischen Ritenstreit, wendet sich Papst Alexander VII. scharf gegen Bestrebungen, die Landessprache in den Gottesdienst einzuführen: Die „*dignitas mysteriorum*“ dulde es nicht, dass das Missale allen Gläubigen jeglichen Standes und Geschlechtes zugänglich sei.²⁴

III. Erste theologische Vertiefung der Fragestellung

Die historischen Beispiele zeigen, dass unsere Fragestellung nicht erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufkommt. So hat sie in der Reformationszeit, während der Aufklärung und im Zuge der liturgischen Bewegung immer wieder eine wichtige Rolle gespielt. Die unterschiedlichen Ansätze der Argumentation für und wider den Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst verweisen auf einen weiteren Begründungszusammenhang, den des Gesamtverständnisses von Liturgie: Ist Liturgie Sache des Volkes (vgl. die ursprüngliche Bedeutung von „*leitourgia*“ als „Volksdienst“) oder Sache einer bestimmten Kaste (Kultdienst), von der das Volk ausgeschlossen bleibt? Letzteres Verständnis macht sich in der abendländischen Kirche zumindest bis zur Reformation mehr und mehr breit. J. A. Jungmann weist diese Entwicklung, die zum faktischen Ausschluss der Gläubigen vom Gottesdienst führt, anhand einer charakteristischen Änderung im Römischen Canon auf. Im Gedächtnis der Lebenden war ursprünglich von allen Gläubigen die Rede, „die dir (Gott) dieses Lobopfer darbringen“. Daraus wurde seit dem 10. Jahrhundert: „für sie (die Gläubigen) bringen wir dieses Opfer dar.“²⁵ Die Gemeinde ist nicht mehr Subjekt, sondern nur noch Objekt des Geschehens. Der Priester ist der einzige Akteur, der stellvertretend für das (in der Regel abwesende) Volk das Opfer darbringt.

Schon lange vor dem Konzil hat man dieses Liturgieverständnis als Fehlentwicklung eingeschätzt. Eine Rückbesinnung auf die Gemeinde als Träger der Liturgie musste auch zu einem Überdenken des Sprachproblems führen. Doch waren die Vorstellungen über die Einführung der Muttersprache in die Messe noch am Vorabend des Konzils oft überraschend bescheiden. Die Reformvorschläge der Theologischen Fakultät Trier sehen z.B. nur die Lesungen und die (wiedergewonnenen) Fürbitten in der Muttersprache vor.²⁶ Doch ist zu bedenken, dass man die schon vorher partikularrechtlich eingeführte Sonderform des „Deutschen Hochamtes“ als bereits bestehendes muttersprachliches Element mitberücksichtigen muss. Diese Sonderform führte aber zu einem eigenartigen Erscheinungsbild einer zweisprachigen Liturgie, die die traditionelle Diskrepanz zwischen Priester und Gemeinde im Grunde nur vertiefen konnte. Dies geht aus dem folgenden Zitat hervor; es handelt sich um ein Referat, das Balthasar Fischer auf einem der Studententreffen

²³ Vgl. Douglas Powell, Art. Arkandisziplin, in: TRE 4 (1979) I–8.

²⁴ Vgl. Nikolaus Kowalsky, Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der heiligen Messe in den Missionen, in: NZM 9 (1953) 246. Vgl. dazu auch François Bontinck, *La lutte autour de la Liturgie chinoise aux XVIII siècle* (Publ. de l'Univ. Lovanium de Léopoldville 11), Löwen/ Paris 1962.

²⁵ Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia II* (siehe Anm. 18) 209.

²⁶ Vgl. Andreas Heinz, Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vatikanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution, in: TThZ 91 (1982) 179–194.

im Vorfeld des Zweiten Vaticanums gehalten hat: „Vom Altar und im Mund des Priesters erklingt nur die ehrwürdige, übervölkische Sprache des Kults; sie reicht hinein bis in die Zwiegespräche, die sich immer wieder zwischen Altar und Schiff entspinnen. Aber wo immer der Chor oder das Volk seinen Mund auf tut, um einen eigenständigen Gebetsbeitrag zur heiligen Feier zu leisten, so ist dieser Gebetsbeitrag zwar genau das, was in der ‚Rolle‘ steht, nicht etwa eine Paraphrase, aber er darf in der Sprache vorgetragen werden, die man von der Mutter gelernt hat [...]“²⁷

Es ist sicher schon ein Fortschritt, dass der Muttersprache eine liturgische Qualität zugesprochen wird – aber doch nicht die gleiche wie dem Latein – das nun, durch den Kontrast, erst recht als Kultsprache par excellence erscheint. Das Vorstehergebet bleibt der Gemeinde unzugänglich. Dabei hat man gerade in Rom nicht immer so gedacht, sonst wäre die ursprüngliche römische Liturgiesprache nicht nur bis auf einige wenige Relikte, sondern als ganze bis heute erhalten geblieben: das Griechische. Anders als die lateinische Kirche Nordafrikas bestand die junge stadtrömische Gemeinde zunächst überwiegend aus Christen griechisch-orientalischer Herkunft. Dies änderte sich um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Dennoch blieb die Liturgie noch über ein Jahrhundert lang in griechischer Sprache erhalten. Theodor Klauser vermutet dahinter den Konservatismus der Liturgie allgemein und eine Tendenz zum Mysterienhaften in der damaligen Zeit.²⁸ Erst zwischen 360 und 382 erfolgte der Übergang zur lateinischen Liturgie. Auch hier ging der Wechsel der Liturgiesprache mit der Schaffung einer Bibelübersetzung einher, die für die lateinische Kirche entscheidende Bedeutung bekam: die Vulgata.

Zur gleichen Zeit entstanden in Rom Kommentare zu den Paulusbriefen, deren nicht namentlich bekannter Verfasser unter der Bezeichnung „Ambrosiaster“ geführt wird. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Kommentar zu I Kor 14, wo Paulus über den Aufbau der Gemeinde als Zweck christlichen Gottesdienstes schreibt, eine Stelle, die in der Geschichte der Auseinandersetzungen um die Liturgiesprache immer wieder eine Rolle spielt: „Es gibt wer weiß wie viele Sprachen in der Welt, und nichts ist ohne Sprache. Wenn ich nun den Sinn der Laute nicht kenne, bin ich für den Sprecher ein Fremder, wie der Sprecher für mich.“ Dies wendet Paulus nun auf das Zungenreden in der korinthischen Gemeinde an, das zwar mit dem Geist zu tun hat, den Verstand aber außer Acht lässt. Paulus fährt fort: „Ich will nicht nur im Geist beten, sondern auch mit dem Verstand. Ich will nicht nur im Geist Gott preisen, sondern auch mit dem Verstand. Wenn du nur im Geist den Lobpreis sprichst und ein Unkundiger anwesend ist, so kann er zu deinem Dankgebet das Amen nicht sagen; denn er versteht nicht, was du sagst. Dein Dankgebet mag noch so gut sein, der andere hat keinen Nutzen davon. Ich danke Gott, dass ich mehr als ihr alle in Zungen rede. Doch vor der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungenstammeln“ (I Kor 14,10–19).

Ich zitiere die Stelle ausführlich, weil in ihr das paulinische Verständnis vom Gottesdienst als kommunikativem Geschehen prägnant zum Ausdruck kommt. „Aufbauung der Gemeinde“ geschieht wesentlich durch das Wort. Gemeint ist hier nicht nur das Wort der Predigt, sondern jede werthafte Äußerung im Gottesdienst. Dazu gehört gerade auch das Beten, denn die aus dem Herzen aufsteigende, den ganzen Menschen fordernde Sprache des Gebetes bindet nicht nur den einzelnen an Gott, sondern bezieht auch die anderen mit ein, hat also Gemeinde-stiftende, -aufbauende Funktion. Das „Amen“ der Gemeinde ist die Bestätigung dieser neuen Koinonia.

²⁷ Balthasar Fischer, *Das Deutsche Hochamt* (siehe Anm. 9) 52f. Vgl. Cyprian Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln/ Zürich/ Köln 1959, 447f.

²⁸ Vgl. Theodor Klauser, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (JAC.E 3). Hrsg. von Ernst Dassmann, Münster 1974, 185f. Vgl. zu dem ganzen Problemkomplex: Gustave Bardy, *La question des langues dans l'église ancienne* (ETH 1), Paris 1948.

Die Forderung nach Verständlichkeit der im Gottesdienst verwendeten Texte ist laut I Kor 14 also nicht auf die Teile zu beschränken, die das Volk unmittelbar ansprechen. Gerade auch die Eucharistia – man denkt hier an das Hochgebet der Messe – soll den Teilnehmern unmittelbar zugänglich sein, damit diese das Gebet durch ihr Amen mittragen können. Im Übrigen hat Paulus selbst nichts gegen die Verwendung fremdsprachiger Akklamationen, wenn deren Bedeutung den Betern geläufig ist. Neben dem Amen kennt ja gerade der erste Korintherbrief das Maranatha als Kurzformel des Glaubens (I Kor 16,22). Diese Beharrungstendenz im Bereich der Akklamation ist in vielen Liturgiebereichen nachweisbar: Das Kyrie der lateinischen römischen Liturgie gehört ebenso in diesen Zusammenhang wie das griechisch gebliebene Sanctus der koptisch und arabisch gefeierten Liturgie Ägyptens.

Doch zurück zu Ambrosiaster, dem römischen Bibelkommentator des 4. Jahrhunderts. In seinen Ausführungen zu I Kor 14 wendet Ambrosiaster die paulinische Perspektive direkt auf die Begründung muttersprachlich vollzogener Liturgie an. Fremdsprachen im Gottesdienst werden rundweg abgelehnt, da ihnen die Eigenschaft der Auferbauung der Gemeinde fehlt. Was für einen Grund kann der Vollzug des Gottesdienstes in einer fremden Sprache haben? Da nur Gläubige anwesend sind, darf diesen der Inhalt des liturgischen Wortes nicht wie Ungläubigen verhüllt werden. Überhaupt ist jede Arkandisziplin dem römischen Kommentator verpönt; diese sei Ausdruck heidnischer Religiosität. So sollte der Inhalt des christlichen Gottesdienstes selbst Ungläubigen zugänglich sein: Wenn ein Nichtchrist nämlich erfährt, dass christlicher Gottesdienst in nichts anderem als im Lob Gottes und in der Anbetung Christi besteht, dann erkennt er im Christentum die wahre Religion.²⁹

Der Kommentar Ambrosiasters zu I Kor 14 erweist sich als ein engagiertes Plädoyer für den Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst. Die von den Befürwortern der Sakralsprache ins Feld gebrachte Arkandisziplin lässt Ambrosiaster nicht einmal in Bezug auf Nichtgläubige gelten; in der christlichen Religion ist alles so schlicht und klar, dass es keiner Kultsprache bedarf, die gleichsam als Ikonostase den Einblick in das Mysterium verhindern soll. Es ist bedauerlich, dass Ambrosiaster im Verlauf der Geschichte zwar kopiert und dadurch erhalten, kaum aber beherzigt worden ist.

IV. Die Frage nach der Begründung des volkssprachlichen Gottesdienstes im Rahmen einer Theologie der Liturgie

Die Interpretation, die Ambrosiaster der Paulusstelle über das Charisma des Zungenredens gibt, macht freilich auf ein noch tiefer liegendes Problem der Liturgie aufmerksam, das zwanzig Jahre nach der Liturgiekonstitution deutlicher zutage tritt, als es die damaligen Befürworter muttersprachlicher Liturgie wissen konnten. C. Vaggagini wies schon in den 50er Jahren darauf hin: „Strukturerneuerungen, Änderungen der Sprache und des Gesanges, Neuschöpfungen liturgischer Formen können [...] nur eine wenn auch noch so wichtige Hilfe bilden, dem Volke Sinn und Geist der Liturgie zu erschließen. Darum machte ein französischer Geistlicher, als die glückliche Umgestaltung der Karwochenliturgie und die Frage der liturgischen Sprache diskutiert wurde, die Bemerkung: ‚Mag die Liturgie auf lateinisch oder auf Französisch gehalten werden – meinen Pfarrkindern wird sie immer spanisch vorkommen‘. Er meinte damit, das theologische, biblische und geistliche Gedankengut der Liturgie werde doch nicht erfasst.“³⁰

Tatsächlich haben sich manche Hoffnungen nicht erfüllt, die viele in die mehr oder weniger ausschließliche Verwendung der Muttersprache im Gottesdienst gesteckt hatten. „Verstehen“ der Liturgie ist durch eine bloße Übersetzung altehrwürdiger Texte noch

²⁹ CSEL 81,2 (1968) 149–163. Vgl. Theodor Klauser, Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache, in: Ders., Gesammelte Arbeiten (siehe Anm. 28) 189f.

³⁰ Vaggagini, Theologie der Liturgie (siehe Anm. 27) 11f.

nicht gewährleistet. Hierzu sind noch ganz andere Formen der „Inkulturation“ und „Akkomodation“ erforderlich³¹, die erst nach längerem Umgang mit der lebendigen Liturgiesprache zu finden sein werden. Für die theologische Begründung muttersprachlicher Liturgie heißt dies aber, dass man beim Argument der Verständlichkeit nicht stehen bleiben darf. Eine theologische Reflexion über die Bedeutung volkssprachlicher Liturgie muss vielmehr im weiteren Kontext einer Theologie des Wortes ansetzen. Das gottesdienstliche Wort dient nicht nur der Mitteilung von Sachverhalten, sondern hat Zeichencharakter. Dies kommt z.B. in den zahlreichen Riten mit dem Evangelienbuch zum Ausdruck. Der Verkündigungsakt selber – etwa das feierliche Singen des Evangeliums – übersteigt die Ebene der Mitteilung. Dadurch ereignet sich etwas, es geschieht Anamnese, sakramentales Gegenwärtigsetzen von Heil. Gott wird gegenwärtig, indem er Wort wird. Das Inkarnationsgeschehen selbst („Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ Joh 1,14) bildet so die tragende Mitte des kommunikativen Geschehens im Gottesdienst. Unter diesem Gesichtspunkt wäre übrigens zu untersuchen, ob Luthers Theologie der Abendmahlsfeier von den Verba Testamenti her³² hier nicht genau ins Schwarze trifft.

Dem Engagement Gottes entspricht das antwortende Engagement des Menschen. Die Liturgie ist von ihrem Wort-Bezug her dialogisch. Die Antwort kann nicht in Stellvertretung durch die Amtsträger geschehen (man denke etwa an die problematischen Erscheinungsformen des Stipendienwesens), sondern nur in der Aktualpräsenz des Menschen, die sich wesenhaft im Wort artikuliert: Es verbürgt die „Gleichzeitigkeit“, das Gelingen des gott-menschlichen Dialogs, und das „Amen“ ist Ausdruck der Bejahung des Gotteswortes im Glaubenden.

Hier bekommt das von Papst Johannes VIII. vorgebrachte Schöpfungsmotiv neue Bestätigung: Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch nimmt den ganzen Menschen in seiner geschichtlichen Gewordenheit ernst und damit auch seine sprachliche Bestimmtheit. Die lebende Sprache kann daher nicht eine geringere „liturgische Valenz“ haben als die Kultsprache, die ja nichts anderes ist als eine „gestorbene Muttersprache“.

Dagegen könnte man einwenden, dass liturgisches Beten sich vom Privatgebet darin unterscheidet, dass ersteres durch seinen ekklesialen Charakter formgebunden ist und nur das letztere sich völlig frei entfalten kann. Ohne Zweifel haben liturgische Formen und Formeln ihre bleibende Berechtigung – die Bibel selber überliefert eine Fülle davon. Aber es ist seit dem Zweiten Vatikanum wieder deutlich geworden, dass die feiernde Gemeinde in ihrem Gottesdienst Kirche ist, die nicht als monolithische Größe, sondern nur im Spannungsfeld zwischen traditioneller Form und konkreter gemeindlicher Situation erfahrbar wird. Etwas Richtiges steht wohl hinter der Forderung nach literarischer Qualität der Liturgiesprache (unter dieser Bedingung konnte selbst das Tridentinum landessprachliche Liturgie grundsätzlich zulassen). Besser würde man aber von einer „poetischen Qualität“ sprechen³³, die dem Grundakt des Gotteslobes gerecht wird. Hier steckt die Bibel in ihrer wichtigsten Sammlung liturgischer Texte, dem Psalter, ein hohes Maß ab, an dem liturgische Übersetzungen und Neuschöpfungen zu messen sind.

³¹ Vgl. dazu Hans Bernhard Meyer, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 105 (1983) 1–31.

³² Vgl. Ders., Luther und die Messe, Paderborn 1965, 64.

³³ Vgl. dazu Hansjakob Becker, Einleitung, in: Ders./ Reiner Kaczynski (Hg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I (Pietas Liturgica I), St. Ottilien 1983, I: „Über die Erfahrung des lebendigen Gottes kann man nicht reden und doch darf man darüber nicht schweigen; man kann sie nur in Bildern veranschaulichen, in Dichtung zu Wort bringen und in Gesang anklingen lassen. Bevorzugter Ort, an dem Glaubenserfahrung ihren Ausdruck findet, ist die liturgische Feier. Weil Theologie ihren Ursprung in der Liturgie hat und liturgische Sprache zutiefst poetische Sprache ist, ist Poesie die Ursprache aller Theologie.“

Am Ende komme ich zurück auf die eingangs erwähnte Diskussion über die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kritiker haben recht, wenn sie in der Liturgiereform einen tiefgreifenden Wandel der Kirche sehen. Unrecht haben sie aber, wenn sie behaupten, dieser Wandel sei eine Fehlentwicklung, die dem Wesen der Kirche widerspreche, und daher zu revidieren. Tatsächlich hat dieser Wandel nur viel zu spät stattgefunden. Dem Konzil und der nachkonziliären Reform kann man allenfalls vorwerfen, in der verständlichen Aufbruchsstimmung der 60er Jahre versäumt zu haben, die Legitimation dieses Tuns theologisch ausreichend zu fundieren. Die Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils führte nicht zur Zerstörung, sondern diente der Wiedererlangung der Identität der Kirche, wie ich hoffe, am Beispiel der Liturgiesprache aufgezeigt zu haben. Identität besteht nicht im Bewahren eines kulturellen Erbes, sondern in der „Fleischwerdung“ des Wortes für die jeweilige Zeit. Dies haben im Übrigen weitsichtige Menschen in jeder Epoche der Kirchengeschichte gewusst. Noch am Vorabend der Reformation, in deren Verlauf die Liturgiesprache leider zum konfessionellen Merkmal wurde, berichtet der spätere Kamaldulenser Tommaso Giustiniani (1476–1528) in seinem „*Libellus ad Leonem X.*“ von einer Reise in das Heilige Land, wo er die Vielfalt liturgischer Sprachen in der Grabeskirche unmittelbar erlebt hatte. Danach appelliert der italienische Humanist an seinen Freund, den neugewählten Papst Leo X.: „Eure Heiligkeit kann aus dem Gesagten unschwer erkennen, wie angemessen es ist, daß Gott, der durch die Verschiedenheit so vieler Sprachen auf der ganzen Welt gelobt wird, einmal auch in unserer Sprache (nämlich der italienischen) gelobt werden wird.“³⁴

Dass dieser Wunsch erst 450 Jahre später in Erfüllung ging, ist zu bedauern, aber nicht zu ändern. Dass dieser Wunsch zu unserer Zeit in Erfüllung gegangen ist, sollte uns eine Verpflichtung zu verstärktem Bemühen um eine lebendige Liturgie in Lehre und Leben sein.

³⁴ Tommaso Giustiniani, *Libellus ad Leonem X.*, in: Johannes Benedictus Mittarelli/ Anselmus Costadoni, *Annales Camaldulenses ordinis sancti Benedicti*. Bd. 9, Venedig 1773, Sp. 68: „Intelligit namque Beatitudo tua, ex iis, quae diximus, quam pium sit, ut Deus, qui tot linguarum diversitate in universo orbe laudatur, hac etiam nostra lingua incipiat laudari.“

Ein Reformprojekt am Vorabend der Reformation.*

Der Libellus ad Leonem X (1513)

I. Einleitung

Im Jahr 1962 begann in Rom das Zweite Vatikanische Konzil, das sich zum Ziel gesetzt hatte, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen“. Diese Worte leiten die Liturgiekonstitution ein, die als erstes Dokument des Konzils am 4.12.1963 verabschiedet wurde.¹ Sie bilden nicht nur die Programmatik der Liturgiekonstitution, sondern des gesamten Reformwerks des Konzils. *Reformatio* und *renovatio* gehören zum Wesen der Kirche, wenn sie ihrem Auftrag durch die Zeiten hindurch treu bleiben will. 2002 erschien die zweibändige Festschrift für den Benediktinergelehrten Angelus A. Häußling aus Maria Laach, die unter dem Titel „Liturgiereformen“² eindrücklich aufweist, dass Liturgie- (und Kirchen-) Geschichte in ihren vitalen Stücken eine Geschichte der Reformen ist. Es lässt sich freilich nicht leugnen, dass Zeiten der Stagnation und Deformation Reformstaus verursacht haben, die Eruptionen nach sich zogen. Die größte in der abendländischen Kirchengeschichte war die der Reformation im 16. Jahrhundert. Wie notwendig sie war, zeigte nicht zuletzt die katholische Reaktion der Gegenreform im Kontext des Trienter Konzils, die viele Anliegen der Reformatoren umsetzte.³ Die Phasen zwischen den durch die kirchlichen Autoritäten gesteuerten Reformen werden oft als innovationsfeindlich dargestellt. Dies war lange Zeit in Bezug auf die ca. 400 Jahre zwischen dem Trienter Konzil und dem Zweiten Vatikanischen Konzil gang und gäbe. Inzwischen wissen wir aber um die intensiven Reformbemühungen z.B. in der Zeit der katholischen Aufklärung. Ähnliches gilt auch für die Phase vor der Reformation. Sie galt in liturgiehistorischer Hinsicht als dekadent, weil man als Parameter die Texte vor allem der priesterlichen Vollzüge zugrunde legte, deren Neuordnung in der Tat am Vorabend der Reformation dringlich war. Wie der Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt jedoch eindrücklich vor Augen gestellt hat, war das vorreformatorische Jahrhundert auf seine Weise höchst produktiv und innovativ, jedoch weniger in Bezug auf das Hören als auf das Schauen. Dies zeigt etwa die unübersehbare Zahl von Bildern, Figuren und Flügelaltären, die in dieser Zeit nicht etwa von den Reichen, sondern von eher armen Leuten gestiftet worden sind.⁴ Zweifellos gibt es in dieser Zeit eine Tendenz zur Veräußerlichung. In der kirchlichen Kultur lässt sich dies ablesen an der immer mehr auf das Dekorative und Vordergründige abhebenden Spätgotik. Gegentendenzen, die in reichem Maße vorhanden sind, hatten aber ausschließlich individualistische

* Zuerst veröffentlicht in: Johannes Laudage (Hg.), *Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance* (Studia humaniora 37) Brühl 2004, 391–408.

¹ LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare Teil I*, Freiburg ²1967, 15.

² Vgl. Martin Klöckener/ Benedikt Kranemann (Hg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, Bd. 1–2 (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 88) Münster 2002.

³ Vgl. Winfried Haunerland, *Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie*, in: Ebd., Bd. I, 436–46.

⁴ Vgl. Arnold Angenendt, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgieentwicklung?* (QD 189) Freiburg/ Basel/ Wien 2001.