

Die »ordentliche« und die »außerordentliche« Form des römischen Messritus

Versuch einer Orientierungshilfe zum tieferen Verstehen beider Formen

Von P. Johannes Nebel FSO, Bregenz

1. Einleitung

Das Motu proprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI. über die Wiederzulassung der vorkonziliaren Form des römischen Ritus will der Versöhnung und der Einheit innerhalb der Kirche dienen. Diejenigen, die sich eher der ordentlichen Form des Ritus verbunden fühlen, und jene, die eher der außerordentlichen Form zuneigen, sollen sich daher gegenseitig in Achtung und Wertschätzung begegnen.

1.1. Grundperspektive

Dazu ist es hilfreich, dass man lernt, beide Formen des römischen Ritus aus ihrer inneren Eigenart heraus zu verstehen. Dies muss ein Verstehen sein, worin auch der Liebe Raum gegeben wird. Erst im Zusammenwirken von Verstand und Liebe kann wahre Weisheit in der Beurteilung wachsen.

- * Es wäre noch kein gutwilliger Zugang zu der nachkonziliaren Form des Messritus, wenn man die ernststen und dringenden pastoralen Anliegen, die hinter manchen Aspekten dieses Ritus stehen, überhaupt nicht wahrnehme, oder umgekehrt, wenn man in ihm die absolut einzige wirklich konzilsgemäße Weise der römischen Messfeier erblicken wollte, so dass alle vorausgehende Tradition von keiner nennenswerten Bedeutung mehr wäre.
- * Es wäre andererseits kein angemessener Zugang zu der traditionellen Form des Messritus, wenn man in ihr lediglich das durch das Konzil Überholte, das Gestrige und Unzeitgemäße – oder umgekehrt, das allein Rechtmäßige, Klassische und Unwandelbare – erblicken wollte.
- * Deshalb wäre es auch nicht gerecht, beide Formen nur gemäß gewissen mit ihnen in Verbindung gebrachten Mentalitäten gegenüberzustellen, oder aber eine der beiden Formen nur - oder vorwiegend - in ihrer (mehr oder weniger) missbräuchlichen oder unzureichenden Praktizierung zu berücksichtigen. Daher will diese Abhandlung konsequent von der schriftlichen Quellenlage ausgehen.

Im Blick auf das Motu proprio darf keine der beiden Formen des Ritus, weder die ordentliche noch die außerordentliche, gegenüber der anderen als »minderwertig« angesehen werden. Ebenso wenig darf die Tatsache als Qualitätswertung verabsolutiert werden, dass die Kirche die heute allgemein verbreitete Weise zur »ordentlichen« erklärt hat; dies muss vielmehr in erster Linie als Dienst an der innerkirch-

lichen Einheit verstanden werden: Der Papst anerkennt damit die Tatsache, dass die katholischen Christen des lateinischen Ritus derzeit mehrheitlich in der nach dem Zweiten Vatikanum erarbeiteten Form Liturgie feiern. Aus diesen Gründen ist die außerordentliche Form der römischen Messfeier auch nicht einfach als »weniger aktuell« anzusehen:¹ Vielmehr soll die gänzliche Freigabe der vorkonziliaren Riten im Sinne des Papstes der römischen Liturgie in ihrer Gesamtheit zugute kommen, damit das große und geschichtsträchtige Unterfangen der Liturgiereform zu einem Ergebnis führt, das bei aller Antwort auf die Zeiterfordernisse das Sacrum nicht abschwächt.² Auf keinen Fall darf daher das Wort »außerordentlich« verstanden werden im Sinne einer beliebigen Randerscheinung oder einer Außenseiterposition innerhalb des kirchlichen Lebens. Beide Formen der Liturgie stehen gleichermaßen im Herzen der Kirche.

1.2. Terminologische Klärungen

Wenn der Papst die neue Terminologie »ordentliche Form« – »außerordentliche Form« geprägt hat, so handelt es sich hierbei um eine kirchendisziplinarische Formulierung, die nicht so einfach auf die liturgiewissenschaftliche Betrachtungsweise übertragen werden kann. Geschieht dies aber doch, dann mit der Gefahr, die päpstliche Terminologie im Sinne der Behauptung einer qualitativen Priorität zu missdeuten, wie es leider mittlerweile vielfach geschehen ist. Gerade dies muss vermieden werden. Es bietet sich daher vorweg an, aus Respekt vor der geltenden disziplinarischen Formulierung nach einer dem Gemeinten entsprechenden und für den Bereich liturgiewissenschaftlicher Erörterung geeigneten Ausdrucksweise zu suchen, die keiner der beiden Formen von vorneherein einen Qualitätsvorrang gegenüber der je anderen unterschiebt.

¹ Schon am 24. 10. 1998 entkräftete Kardinal Ratzinger in seiner Ansprache aus Anlass des zehnjährigen Bestehens der Kommission »Ecclesia Dei« den Vorwurf, ein Festhalten an der vorkonziliaren Liturgie sei ein Ausdruck des Ungehorsams gegen den Reformwillen des Zweiten Vatikanums: »Das Konzil hat zwar nicht selbst die liturgischen Bücher erneuert, wohl aber hat es den Auftrag zu deren Revision erteilt und dafür einige Grundsätze festgelegt. Vor allem aber hat es eine Wesensbestimmung von Liturgie gegeben, die das innere Maß der einzelnen Reformen vorgibt und zugleich den beständigen Maßstab rechten liturgischen Feierns ausdrückt. Der Gehorsam gegenüber dem Konzil wäre dann verletzt, wenn diese wesentlichen inneren Maßstäbe missachtet und die *normae generales* beiseite geschoben würden, die in den Abschnitten 34–36 der Liturgiekonstitution formuliert sind. Nach diesen Maßstäben ist sowohl die Feier der Liturgie nach den alten wie nach den neuen Büchern zu beurteilen, denn das Konzil hat – wie schon gesagt – nicht Bücher vorgeschrieben oder abgeschafft, sondern Grundnormen gegeben, die in allen Büchern respektiert werden müssen« (http://www.kath-info.de/ra_1998.html). Was Kardinal Ratzinger hier behauptet, wäre sinnlos, wenn es für den Bereich der alten Liturgie von vorneherein unmöglich wäre. Da man also die überlieferte Liturgie im Sinne der Vorgaben des Konzils feiern kann und soll, kann ihr die Aktualität nicht grundsätzlich aberkannt werden.

² Vgl. hierzu folgende Worte aus dem Begleitbrief Papst Benedikts XVI. zum *Motu proprio*: »Im Übrigen können sich beide Formen des Usus des Ritus Romanus gegenseitig befruchten: Das alte Messbuch kann und soll neue Heilige und einige der neuen Präfationen aufnehmen. Die Kommission Ecclesia Dei wird im Kontakt mit den verschiedenen, dem *usus antiquior* gewidmeten Einrichtungen die praktischen Möglichkeiten prüfen. In der Feier der Messe nach dem *Missale Pauli VI.* kann stärker, als bisher weithin der Fall ist, jene Sakralität erscheinen, die viele Menschen zum alten Usus hinzieht. Die sicherste Gewähr dafür, dass das *Missale Pauli VI.* die Gemeinden eint und von ihnen geliebt wird, besteht im ehrfürchtigen Vollzug seiner Vorgaben, der seinen spirituellen Reichtum und seine theologische Tiefe sichtbar werden lässt.«

- * Es wäre unzureichend, wenn man von »vorkonziliarem« und »nachkonziliarem« Ritus sprechen würde, denn durch diese Ausdrucksweise würde der Wille des Konzils als Wegscheide und Umbruch dastehen, und dies hat das Konzil nicht gewollt.
- * Manche sprechen vom »tridentinischen« Ritus und vom »vaticanischen« Ritus. Dies aber verkennt, dass der als »tridentinisch« bezeichnete Ritus viel älter ist als das Konzil von Trient, und dass der unter dem Beiwort »vaticanisch« gemeinte Ritus von dessen Befürwortern als Fortschreibung der genuinen Tradition römischer Liturgie angesehen wird. Daher genügt es auch nicht, vom »Ritus des heiligen Pius V.« bzw. vom »Ritus Pauls VI.« zu sprechen.
- * Sehr wertend wäre es auch, den bisherigen Ritus als den »alten« bzw. eben als den »bisherigen« oder aber als den »klassischen« Ritus, und den heutigen als den »neuen« Ritus anzusehen. Beiwörter wie »alt«, »bisherig« oder »früher« erwecken den Eindruck des nicht mehr Zeitgemäßen und Überholten, und dem stimmt nun einmal im Hinblick auf diese Riten nicht jeder zu. Das Beiwort »klassisch« hingegen ist verbunden mit »vorbildlich« oder »exemplarisch«, was eine Heraushebung des Bisherigen gegenüber dem heute Gängigen bedeuten würde, und dies ist wiederum nicht konsensfähig. – Was andererseits die nachkonziliare Ordnung betrifft, würde das Beiwort »neu« schnell verstanden als »neuartig« und »nicht verwurzelt«, und dem pflichtet nicht jeder in der Beurteilung der nachkonziliaren Liturgie bei. Man kann hier auch nicht ausweichen auf das Wort »erneuert«, weil dies die Assoziation von »wiederhergestellt« weckt, was implizit die zuletzt 1962 approbierte Weise der Liturgie als das vom Ursprung Entfremdete behaupten würde, und dies kann man so nicht sagen, zumindest nicht verallgemeinernd.
- * Was aber das Substantiv betrifft, so würde die Wahl des Wortes »Ritus« zur Annahme zweier »Riten« führen, was der Papst ausdrücklich vermeiden will: Ihm liegt vielmehr daran, von dem einen römischen Ritus zu sprechen. Man könnte ausweichen auf das Wort »Ordnung«, das aber sehr stark nur den normativen Aspekt ins Zentrum rückt. Solange man das Wort »Form« in einer nicht weiter reflektierten Weise gebraucht, wäre es relativ unproblematisch, von dem »einen« Ritus in zwei »Formen« zu sprechen. Lässt man aber eine begriffliche Reflexion zu, so ist »Form« gerade das »Geformte«, das Strukturierte und Gestaltete, und so verstanden, liegt den beiden zur Frage stehenden Erscheinungsweisen des Ritus gerade ein je verschiedener und daher nicht univok anwendbarer Formbegriff zugrunde (dies werden wir später noch näher ins Auge fassen). »Form« ist bis 1969 eben etwas zum Teil anderes als in den seit 1969 approbierten Büchern, auch wenn es natürlich Gemeinsamkeiten gibt.
- * Statt der Ausdrücke »Ritus« oder »Form« bietet sich daher das auch im Motu Proprio gebrauchte Wort »Usus« (»Brauch«) an, das keine Wertung impliziert. Im Hinblick auf das rechte Beiwort aber ist für jedwede persönliche Einstellung die Tatsache unumstößlich,
 - + dass die bis 1965 geltende liturgische Ordnung als der überlieferte Usus angesehen werden muss. Das lässt sich aus den Quellen ohne weiteres ablesen und zurückverfolgen bis in die erste schriftliche Fixierung des römischen Messritus, den sogenannten »Ordo Romanus Primus« vom Beginn des achten Jahrhunderts, was in den folgenden Ausführungen kurz dargelegt werden soll.

+ Die seit 1969 geltende Ordnung hingegen kann am besten der revidierte Usus genannt werden. Das Wort »revidiert« ist nämlich neutraler als die Bezeichnung »reformiert«, die entweder die Assoziation des Protestantismus oder diejenige der Wiederherstellung einer »Form« (»Re-Form«) erwecken würde, und diese beiden (entgegengesetzten) Assoziationen wären wiederum mit Wertungen verbunden, die nicht hinreichend allgemein konsensfähig wären. Als wie durchgreifend hingegen die mit »revidiert« angesprochene »Revision« zu veranschlagen ist, bleibt in der Bezeichnung »revidiert« offen: Damit ist auch der Traditionsbezug des revidierten Usus nicht von vorneherein negiert, sondern vielmehr, zumindest bis zu einem gewissen Grade, eingeschlossen. Im Laufe der Jahrhunderte hat es freilich nicht wenige »Revisionen« des Ritus gegeben: Insofern muss auch die nachtridentinische Gestalt als Ergebnis einer gewissen »Revision« anerkannt werden.

2. Kurzer geschichtlicher Überblick

Wenn aber in den folgenden Überlegungen das Wort »revidiert« der Einfachheit halber für keinen anderen als gerade den nachvatikanischen Usus in Anspruch genommen wird, während dem bis davor allgemein praktizierten Usus, trotz der vielen »Revisionen«, die er erfahren hat, das Charaktermerkmal des »Überlieferten« zuerkannt wird, so deutet dies darauf hin, dass die jüngste liturgische Revision von anderer und tiefgreifenderer Eigenart war als alle vorausgehenden Revisionen – eine Tatsache, die wohl von niemandem, der sich in der Quellenlage auskennt, ernsthaft bestritten werden kann.³

2.1. Die stadtrömische päpstliche Stationsliturgie der Spätantike als Ausgangspunkt

Erst aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts ist uns überliefert, wie der Papst, umgeben von Bischöfen, höherem und niederem Klerus, in großer Feierlichkeit die Ostermesse gefeiert hat. Dies ist die erste Beschreibung der römischen Messliturgie, die wir überhaupt besitzen. Die wenigen Andeutungen aus früherer Zeit, die in Sakramentaren oder Aussagen der Kirchenväter erhalten sind, geben auch nicht annäherungsweise ein anschauliches Bild ab, das uns die konkrete Zelebration erschließen könnte.⁴ Doch nicht nur für uns, sondern auch für die direkt nachfolgenden Generationen des 8., 9. und 10. Jahrhunderts war diese Beschreibung der römischen Messliturgie aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts – der heute so genannte »Ordo Romanus

³ Diese Tatsache verdankt sich auch dem Umstand, dass die nachvatikanischen Revisionen die einzigen in der ganzen Kirchengeschichte waren, deren Revisionsgeist sich reflektierend der gesamten vorausliegenden Tradition gegenüber sah. Theologische Reflexion stellte sich hier über die gewachsene Tradition – ein Grundphänomen breiter Strömungen der Theologieentwicklung des 20. Jahrhunderts überhaupt.

⁴ Vgl. hierzu Raffa, V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, BELS »Subsidia« 100, Rom 1998, 65–78.

Primus« – die einzige Grundlage weiterer Entwicklung.⁵ Es wäre also müßig, für die Identität der römischen Liturgie nach Quellen zu suchen, die vor dem *Ordo Romanus Primus* liegen, denn es ist nun einmal Tatsache, dass sich der römische Messritus nur von diesem Ausgangspunkt aus weiterentwickelt hat. Die dem *Ordo Romanus Primus* vorausgehenden Entwicklungsstadien sind deshalb nicht nur uns unbekannt, sondern ihre Kenntnis wäre auch für die Erfassung der Identität des sich in der Folgezeit entwickelnden römischen Ritus unerheblich, da davon ohnehin historisch nur das zählte, was in diesem stadtrömischen Dokument Niederschlag gefunden hat. Der *Ordo Romanus Primus*, der auf der Schwelle von Antike und Mittelalter steht, repräsentiert daher vollständig die spätantike Genese des römischen Messritus. Jede Relativierung der auf dem *Ordo Romanus Primus* aufbauenden Tradition durch Rückbezug auf Indizien aus früheren Jahrhunderten kommt über eine Hypothesenbildung nicht hinaus, und dies bleibt zu vage, um damit Identitätsmerkmale sicherzustellen. Somit können wir festhalten: Die grundlegende Erscheinungsweise des römischen Messritus ist diejenige der feierlichen Pontifikalliturgie, erstmals quellenmäßig greifbar zum Beginn des 8. Jahrhunderts.

Unschwer kann man bei der stadtrömischen Liturgie der Spätantike eine grundlegende Aufeinanderfolge der Teile erkennen, die auch gemäß dem vor einigen Jahrzehnten revidierten *Usus* vertraut ist. Es zeigen sich aber auch einige bemerkenswerte Unterschiede:

- * Am Beginn der Messe stand damals bereits ein (vom Papst auf einem »oratorium« vollzogenes) Stufengebet vor dem Altar, auch wenn noch keine Texte dafür vorge-schrieben waren;
- * das Volk Gottes wurde erst nach dem *Gloria*, direkt vor dem Tagesgebet, begrüßt;
- * die Schola sorgte für den liturgischen Gesang gemäß den wahrscheinlich von Papst Gregor dem Großen ein Jahrhundert zuvor herausgegebenen liturgischen Büchern. Die Schola, sowie sämtliche liturgische Diener unterhalb der Diakone, waren samt und sonders Kleriker.
- * Es gab nur eine Lesung, nämlich die Epistel, danach den Antwortgesang und das Halleluja.
- * Wahrscheinlich wird der Papst auch gepredigt haben, aber die Predigt wird uns nicht als Element des Messritus überliefert.
- * Die Gabenbereitung wurde eröffnet mit dem Ruf »Dominus vobiscum. Oremus«, und dann waren vom Zelebranten erst wieder die letzten Worte des Gabengebetes »Per omnia saecula saeculorum« unmittelbar vor der Präfation zu hören.
- * Vor der Kommunion gab es nicht nur eine, sondern zwei Mischungen des Leibes Christi in das Blut Christi: Die erste erfolgte während des Friedensgrußes aus dem Allerheiligsten, zu dem das Brot in einer früheren Messe konsekriert worden war,⁶ die zweite etwas später nach der Brotbrechung aus dem aktuell konsekrierten Brot.

⁵ Vgl. den Text in: Andrieu, M., *Les ordines romani du haut moyen âge*, vol. II: *Les textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1971, 74–108.

⁶ Hierfür gibt Michel Andrieu (a. a. O., 62f.) die Erklärung, dass dies wahrscheinlich aus dem Umstand erwuchs, dass der Papst zur Stationsliturgie häufig abwesend war und von einem Bischof vertreten wurde, so dass das Bedürfnis entstand, die Kontinuität zu der vom Papst zelebrierten Messfeier durch Einsenken von »Praesanctificata«, die in einer früheren Messe vom Papst selbst konsekriert worden waren, symbolisch auszudrücken. Dies erfolgte so oft, dass es schließlich auch dann beibehalten wurde, als der Papst selbst zelebrierte.

- * Die ganze Liturgie wurde gekleidet in ein aufwendiges Zeremoniell, in welches während verschiedener Teile der Feier nicht nur die Diakone, sondern auch die anwesenden Priester und Bischöfe involviert waren.
- * Am Schluss gab es keinen Segen, sondern die Messe endete mit dem Entlassungsruf und dem Auszug.

2.2. Die römische Liturgie im fränkischen Reich

Diese Liturgie kam dann im Laufe des 8. Jahrhunderts in die Gebiete nördlich der Alpen. Vor allem im karolingischen Reich wurde sie unter Karl dem Großen gegen die dort übliche, aber in Unordnung befindliche altgallikanische Liturgie durchgesetzt – nicht zuletzt, um die Einheit des neuen Reiches durch die Einheit des religiösen Kultes zu stützen. Der Drehpunkt, an dem diese Durchsetzung vor allem erfolgte, waren die Klöster, in denen die wenigen schriftlichen Aufzeichnungen der Liturgie in Schreibstuben fleißig kopiert und dabei der konkreten Situation angepasst wurden.

Doch die Mönche waren von ihrer Tradition her eigentlich Laien. In der Antike war es meistens so, dass sie überhaupt nicht Priester werden wollten, so dass bisweilen von außen ein Priester in das Kloster kommen musste, um die Messe zu feiern. Die Mönche waren vielfach von einem starken Bußgeist geprägt; sie fühlten sich nicht würdig, das eucharistische Opfer vor der Majestät des dreifaltigen Gottes darzubringen. Doch im beginnenden Mittelalter gingen die Klöster dazu über, Teile eines Klosterkonventes und später sogar eine überwiegende Zahl an Mönchen zu Priestern zu weihen.⁷

So trafen historisch zwei Gegebenheiten zusammen: Einerseits das Erbe der spätantiken Papstliturgie mit ihrem feierlichen Zeremoniell, das aber in manchem den Eindruck erwecken konnte, sehr äußerlich und prunkvoll zu sein, andererseits die von tiefer Bußgesinnung geprägte Geisteshaltung der Mönche, die zunehmend Priester wurden, so dass die Frage der priesterlichen Würdigkeit eine große Bedeutung einzunehmen begann. Dieses Aufeinandertreffen musste sich auf Dauer in der Art der Feier ausdrücken. Tatsächlich verfügte das spätantike päpstliche Zeremoniell über eine Weite, die diesen Raum bieten konnte, nämlich vor allem jene drei Teile der Liturgie, die von Bewegungsabläufen gekennzeichnet waren, also die Einzugsprozession und die Gabenbereitung, sowie die Riten der Kommunion. Hier siedelten sich nun stille Bußgebete an, die der Zelebrant im Blick auf seine Würdigkeit sprechen konnte. Oft boten die liturgischen Bücher des frühen Mittelalters ganze Sammlungen solcher Bußgebete, aus denen der Zelebrant wahlweise gewisse Gebete rezierte.

Es lag an den örtlichen klösterlichen Gegebenheiten, dass ein auf Papst, Bischöfe, Presbyter, Diakone, Subdiakone und niedere Kleriker zugeschnittenes groß angelegtes Zeremoniell in einen personell wie kulturell viel bescheideneren Rahmen angepasst werden musste. So sind viele einzelne Bestimmungen weggefallen, die sich aus der konkreten Situation der stadtrömischen päpstlichen Stationsliturgie ergeben

⁷ Vgl. hierzu: Nussbaum, O., *Kloster, Priestermonch und Privatmesse*, Theophaneia 14, Bonn 1961.

hatten. Doch was man aus dieser Ordnung beibehalten konnte, hat man, stellenweise bis in Details, weitergeführt. So ist der eigentliche Ritus der Messfeier trotz des nicht geringen Umbruchs der äußeren Bedingungen in seiner grundlegenden Form und Eigenart treu bewahrt worden.⁸

Kommen wir aber zurück zu den Bußgebeten. Bald stellte sich heraus, dass diese privaten Gebete während der Messe zu wenig mit dem eigentlichen Messritus verbunden waren. Dies führte zu einer korrigierenden Ausreifung: Viele dieser oft langen Bußgebete wurden mit der Zeit wieder aufgegeben, und kürzere, prägnantere Stillgebete wurden geschaffen, die sich oft ganz genau auf einen rituellen Vollzug bezogen und damit verknüpft waren. Es entstanden kurze Gebetsformeln zur Ankleidung der liturgischen Gewänder, zum Einzug, zum Altarkuss, zur Erhebung von Brot und Wein bei der Gabenbereitung, zur Händewaschung und so weiter.⁹ Die Frömmigkeit des Zelebranten gliederte sich somit in die rituellen Abläufe verstärkt ein. Aber auch in diesem Rahmen gab es teilweise noch eine Neigung zu einer Überfülle an Gebeten, was zu einer Überfrachtung des Ritus führen konnte.¹⁰ Doch dies bereinigte sich mit der Zeit immer wieder.¹¹

2.3. Die Rückkehr des Ritus nach Rom; seine weitere Verbreitung und Ausformung

In der Mitte des 11. Jahrhunderts kehrte die nördlich der Alpen weiterentwickelte römische Liturgie zurück nach Rom, wo im Gefolge des »saeculum obscurum« ein kultureller Niedergang herrschte. Da man deshalb in Rom auch keine geeigneten liturgischen Bücher mehr besaß, wurden aus den blühenden Klöstern nördlich der Alpen schöne liturgische Bücher nach Rom gebracht. So wurde nun der römische Ritus, der etwa drei Jahrhunderte zuvor von Rom ins Frankenreich übermittelt worden war, von dort wieder nach Rom zurückgeführt. Obwohl bereits nördlich der Alpen die im Ritus verbundene Messfrömmigkeit des Zelebranten eine Reifung erfahren hatte, wurde nun nochmals manches, was als zu viel und zu lang erschien, abgestoßen und durch kürzere und prägnantere Gebete ersetzt, wie es der vergleichsweise nüchternen Mentalität südlich der Alpen entsprach. Der Messritus selbst aber hat bis auf minimale Details seit der Spätantike kaum Änderung erfahren. So entstand nun in Rom im hohen Mittelalter der sogenannte »*Usus Romanae Curiae*«, der

⁸ Vgl. hierzu v. a. die von M. Andrieu herausgegebenen *Ordines Romani* IV, V, X, XV und XII (*Les Ordines Romani du haut moyen âge, Spicilegium Sacrum Lovaniense*), Bd. 1 (Fasz. 11, Louvain 1931), Bd. 3 (Fasz. 24, Louvain 1951); Nebel, J., *Die Entwicklung des römischen Messritus im ersten Jahrtausend anhand der Ordines Romani. Eine synoptische Darstellung*, Thesis ad Lauream n. 264, Roma 2000 (die Zusammenfassung der entscheidenden Resultate dieser als Privatdruck herausgegebenen Doktorarbeit findet sich in: Ders., *Il rito della Messa romana nella luce dell'origine della sua identità*, in: *Rivista liturgica* 89 [2002], 716–729).

⁹ Eine erste bedeutende Entwicklung in diese Richtung zeigt sich im Ritus von Amiens; vgl. die Textausgabe in: Leroquais, V., *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens*, in: *EphLit* 41 (1927), 435–445.

¹⁰ Vgl. z. B. die sogenannte »*Missa Illyrica*«: PL 138, 1305–1336.

¹¹ Vgl. zu alledem folgende bis heute grundlegende Studie: Luykx, B., *Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der Heiligen Messe*, in: *Liturgie und Mönchtum* 26 (1960), 72–119.

Brauch der Römischen Kurie.¹² Er führte zur Aufzeichnung einer Gestalt des römischen Messritus, die sehr maßvoll und ausgeglichen war, weil sie bereits viele Reifungen erfahren hatte.

Eine neue Situation entstand dann durch das Aufkommen der Bettelorden, vorweg der Franziskaner. Im Unterschied zu den bisherigen Ordensgemeinschaften waren die Bettelmönche nicht mehr an ein Kloster mit seinen Klosterbräuchen gebunden, sondern reisten von einem Ort zum anderen. Dazu muss gesagt werden, dass der römische Ritus im Mittelalter zwar grundlegend eine Einheit bildete, dass aber jeder Ort und jedes Kloster damit seine Eigentraditionen verband. Es gab damals weder ein einheitliches Messbuch noch eine römische Kongregation, welche die Beachtung des Ritus in der ganzen Kirche überblickt und kontrolliert hätte. Der Ritus war bisher nie kirchenamtlich festgelegt worden. Reiste daher ein Mönch in ganz Europa herum, wurde er mit vielerlei Bräuchen konfrontiert, und diese unkontrollierbare Vielfalt konnte auf Dauer für die Konsequenz der geistlichen Lebensführung und für die Identität der Ordensfamilie eine Gefahr bedeuten. Dadurch entstand die Notwendigkeit, einem zelebrativen Chaos vorzubeugen, indem man die Mönche auf eine einzige rituelle Gestalt verpflichtete. Der Franziskanerorden entschied sich, in Treue zum Papst die Ordensbrüder auf den »*Usus Romanae Curiae*« zu verpflichten.

Doch die Beweglichkeit der Mönche brachte noch andere Nöte mit sich: Bisher gab es ja keine Messbücher. Die Messgebete waren vielmehr in den Sakramentaren aufgezeichnet, und das waren oft voluminöse Bücher. Die Schriftlesungen befanden sich in eigenen Lektionaren, und die Messgesänge hatten wiederum eigene Bücher. Für den einzelnen Mönch wäre es unmöglich gewesen, dies alles auf Reisen mitzuführen. So vereinigte man dies alles nun zu einem sogenannten »*Missale*«, einem kompakten, leicht transportierbaren Buch, worin sich alle Texte befanden, die man für die Messe benötigte. Daher bezeichnet man dies auch als »*Plenarmissale*«, als »*Voll-Messbuch*«: Erst die aus der nachvatikanischen Reform erwachsenen liturgischen Bücher nahmen wieder Abschied von dieser Art und teilen die Texte verschiedenen Büchern (Messbuch und Lektionar) zu.

Der hier angegebene praktische Grund zur Entstehung des *Plenarmissale* muss ergänzt werden durch tiefer liegende Motivationen, die noch eingehenderer Erforschung bedürfen. Das seit der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts verstärkte Bewusstsein von der ontologischen Würde des Priestertums hat wohl den Umstand gefördert, dass der priesterliche Vollzug als Garantie für sämtliche Teile des Messritus stärker akzentuiert und alle Texte in dem für den Priester erstellten Messbuch enthalten sind. Außerdem ist mit der Zeit das Bewusstsein für den latreutischen, also auf die Gottesverehrung bezogenen Charakter der Epistel und des Evangeliums gewachsen, was sich z. B. auch an dem Hinzukommen des Johannes-Prologs als eines den vorausgehenden Segen geistlich befestigenden Schluss-Evangeliums zeigt.¹³ Die Gnade, die von dem liturgischen Vollzug der Schriftlesungen

¹² Text siehe in: Van Dijk, S., *The Ordinal of the Papal Court from Innocent II to Boniface VIII and related Documents*, Bd. 22, in: *Spicilegium Friburgense*, Friburg 1975, 494–526.

¹³ Vgl. hierzu Jungmann, J. A., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 2, Wien u. a. 1962, 554ff.

ausgeht, schien nicht nur für die anwesenden Gläubigen bestimmt, sondern ganz allgemein für Lebende und sogar für Verstorbene.¹⁴

Und noch eine Entwicklung muss angesprochen werden: Schriftlich aufgezeichnet wurden bisher eigentlich nur die Gebetstexte, nicht aber die einzelnen Gesten des Zelebranten. Diese eignete man sich über mündlich tradierte Lokaltraditionen an. Doch den umherziehenden Bettelmönchen fehlte die Verwurzelung in einer solchen klösterlichen Lokaltradition. Daher mussten die Einzelriten und Gesten erstmals genauer aufgezeichnet werden. Der Generalminister des Franziskanerordens Haymo von Faversham war der erste, der den von der römischen Kurie übernommenen Usus der Zelebration nun auch genau in der Art der Kniebeugen und Verneigungen, der Kreuzzeichen und der übrigen Gesten schriftlich festhielt.¹⁵ Das wurde alles, wie gesagt, nicht neu hinzugefügt, aber es wurde aufgeschrieben und entwickelte sich somit zu einem festen Bestandteil des römischen Ritus. So wurde nun der Usus der römischen Kurie dank der Franziskaner im ganzen Abendland verbreitet und erwarb somit die Voraussetzungen, nach und nach zu der allgemeinen Form der römischen Messzelebration zu werden, aber ohne lokale Sondertraditionen dadurch zu verdrängen.

Im Hoch- und Spätmittelalter musste der Messritus außerdem die Geisteshaltung der Gotik mit ihrer Tendenz zu symbolischen Details und subjektivem Ausdruck durchlaufen. Darin liegt zunächst einmal eine Vertiefung und Verfeinerung der rituellen Ausgestaltung; zugleich bestand aber wieder die Gefahr der Überfrachtung und Übertreibung, im Spätmittelalter oft auch in Form von abergläubischen Missbräuchen. Doch auch dies bedeutete keine förmliche Veränderung des Messritus. Was in der nachgotischen Zeit übertrieben oder missbräuchlich war, kann man gewissermaßen als Ausfranzungen ansehen; dies bedurfte selbstverständlich einer Bereinigung. Es ist das Verdienst des sonst nicht ganz unbescholtenen päpstlichen Zeremonienmeisters Johannes Burckhard gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, den römischen Ritus, bereits von manchen Missbräuchen befreit, bis ins kleinste Detail aufgezeichnet zu haben.¹⁶

Dies bildete dann die Grundlage für die Revisionen der liturgischen Bücher im Anschluss an das Konzil von Trient. Man nahm sich dafür den an der römischen Kurie bestehenden und seit dem 13. Jahrhundert so gut wie unveränderten, nur verfeinert ausgedrückten römischen Ritus vor und bearbeitete ihn behutsam durch wenige

¹⁴ Vgl. hierzu z. B. im überlieferten Usus der römischen Liturgie (gemäß seiner tridentinischen Gestalt) beim Ritus der Subdiakonenweihe die Übergabeformel des Lektionars. Der Bischof spricht: »Accipe librum Epistolarum, et habe potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Pa+tris, et Fi+lii, et Spiritus + Sancti. R: Amen.« (Pontificale Romanum Summorum Pontificum iussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum, Mechliniae, 1958, 78). Beim Ritus der Diakonenweihe heißt es an entsprechender Stelle (also zur Übergabe des Evangeliums) bereits im 12. Jahrhundert: »Accipe potestatem legendi evangelium in ecclesia Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine domini. Amen« (Pontificale Romanum Saeculi XII, IX, 149 [gemäß folgender Ausgabe: Andrieu, M., Le Pontifical Romain au Moyen Âge, Bd. 1: Le Pontifical Romain du XIIIe siècle, Studi e Testi 86, Città del Vaticano 1938, 133]).

¹⁵ Text vgl.: Van Dijk, S. (Hrsg.), Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243–1307), Bd. 2: Texts, Leiden 1963, 2–14.

¹⁶ Text vgl.: Legg, J. W. (Hrsg.), Tracts on the Mass, Henry Bradshaw Society, Bd. XXVII, London 1904, 121–187.

noch nötige Streichungen oder Ergänzungen.¹⁷ Das Ergebnis war die sogenannte »tridentinische« Gestalt des Ritus, eine Frucht von vielen Jahrhunderten unaufhörlicher Reifung, die, verglichen mit manchen Stadien der vorausgehenden Tradition, von großer Ausgeglichenheit geprägt ist.

2.4. Zusammenfassung

Im Rückblick können wir folgende Stadien der Reifung des römischen Messritus aufzählen:

- * Das spätantike stadtrömische Zeremoniell in seiner Tendenz zu großer zelebrativer Ausfaltung war nicht total auf andere, v. a. klösterliche Gegebenheiten nördlich der Alpen übertragbar und musste daher vereinfacht werden. Die gleichzeitige Durchdringung durch die monastische Spiritualität ist nicht in erster Linie, wie manchmal behauptet wird, eine bloß zeitbedingte Inkulturation, die keinerlei zeitlose und maßgebende Bedeutung haben könnte, sondern eine Synthese *wesentlicher* Dimensionen: des äußerlich-zelebrativen und des innerlich-geistlichen Aspekts. Trotz des essentiellen Charakters dieser Entwicklung blieb der Ritus als solcher in seiner Grundanlage, bis hin zu Details, derselbe: Was stattfand, war im Kern eine Reifung, keine Umgestaltung. Daher ist es auch falsch, wenn behauptet wird, die Frömmigkeit habe sich über den Ritus gelagert und diesen überformt: Das kann sie gar nicht, da sie von ihrem Prinzip her auf einem ganz anderen »zelebrativen Niveau« angesiedelt ist. Die Einschätzung einer »Überformung« des Ritus rührt vielleicht von dem optischen Eindruck her, den liturgische Quellen dem Auge des studierenden Wissenschaftlers vermitteln, kann aber in konkreten Feiern (sofern sie nicht missbräuchlich gestaltet werden¹⁸) keinen echten Anhaltspunkt finden.
- * Die monastische Messfrömmigkeit, die in den Ritus eindrang, musste ihrerseits von einem Übermaß an Gebeten und von einer mit dem Ritus nicht genügend verbundenen einseitigen Bußgesinnung befreit werden.
- * Die daraus hervorgehende Messordnung, bei welcher der liturgische Charakter der Messfrömmigkeit des Zelebranten deutlich in den Vordergrund trat, war ihrerseits noch nicht nüchtern und maßvoll genug, um die Zeiten überdauern zu können, so dass die römische Liturgie nach ihrer Rückkehr aus dem fränkischen Kulturraum nach Rom zu einer noch befriedigenderen Ausgeglichenheit hinfand.
- * Der Einfluss der Beweglichkeit der Bettelorden und der Gotik konfrontierten den »Usus Romanae Curiae« mit der Liebe zum symbolischen Detail und der Neigung zur Subjektivität in der Gestik – eine Tendenz der Zeit, die wiederum in ihrem be-

¹⁷ Wie gering die nach dem Tridentinum noch vorgenommenen Änderungen am Messritus waren, geht aus folgender Studie hervor: Frutaz, A. P., Contributo alla storia della riforma del Messale promulgato da san Pio V nel 1570, in: Problemi di Vita Religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2–6 sett. 1958), Padova 1960, 187–214.

¹⁸ Dieser Missbrauch ist etwa gegeben, wenn der überlieferte Usus in seiner tridentinischen Gestalt vornehmlich als »Flüstermesse« begangen wird, in der also alles, bis hin zum Lesegottesdienst, still vollzogen wird, so dass hier die eigentliche Grundform dieses Usus, nämlich die gesungene Pontifikalliturgie, verdunkelt wird. Diese Verschiebung hat es freilich gegeben – zum großen Schaden für das Verständnis der Liturgie.

rechtigten Anliegen aufgenommen und schließlich in der tridentinischen Endgestalt zu ihrer ausgeglichenen Korrektur gefunden hat.

All diese Ausreifungen und Entwicklungen betrafen, abgesehen von wenigen Details, ausschließlich Anreicherungen vonseiten des spirituellen oder symbolischen Denkens, die sich organisch in den seit alters her vorgegebenen Rahmen einfügten.¹⁹ Dieser Ritus hatte die Kraft, sich gegen die Herausforderung der Reformation und der nachfolgenden neuzeitlichen Umwälzungen zu behaupten. Er war durch die Jahrhunderte so gereift, dass er amtlich und für die ganze Kirche verbindlich festgesetzt werden konnte. Die Ende des 16. Jahrhunderts entstandene Ritenkongregation hatte den Ritus vor dem Eindringen von Missbräuchen zu schützen. Wenig ist es, was die Barockzeit der Zelebrationsweise noch hinzugefügt hat.

Dass sich der Ritus kaum noch verändert hat, lag nicht nur daran, dass die Kirche ihn festgeschrieben hatte, sondern auch an seiner Reife, die er sich mittlerweile erworben hatte. So konnte Romano Guardini zu Beginn des 20. Jahrhunderts zutreffend schreiben: In der Liturgie »kommt zum Bewusstsein, dass viele Jahrhunderte hier gearbeitet und ihr Bestes niedergelegt haben. Durchgebildet das Wort; mannigfaltig entfaltet die Welt der Begriffe und Gedanken, in vielartiger Schönheit entwickelt die Weisen des Aufbaus, angefangen von den kurzen Verssprüchen und dem feingearbeiteten Gefüge der Gebete bis zur kunstvollen Gestalt der Tagzeiten oder der heiligen Messe – alles schließlich aufgehend im Gesamtwerk des Kirchenjahres.«²⁰ Die Zeit Guardinis war die Zeit der Liturgischen Bewegung. Das Kunstwerk der gewachsenen Liturgie, das vor allem im Messritus vorlag, sollte dabei den Gläubigen auf vertiefte Weise erschlossen werden.

3. Der revidierte Usus und sein Verhältnis zum überlieferten Usus

3.1. Entstehung

Von der Liturgischen Bewegung, die der Erschließung des gewachsenen Ritus diene, ist die seit dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Tendenz zu einer Reform der

¹⁹ Gleichermaßen hat freilich Martin Mosebach Recht, der von einer – teilweise starken – kulturellen Änderung des Ritus durch die Jahrhunderte ausgeht; vgl. Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Wien 2003, 28. In ähnliche Richtung weist Kard. Ratzinger (Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg 2000, 173): »Im Übrigen hat die Liturgie ohne Manipulationen am Ritus ganz von selbst durch die Weise des Feierns immer auch ein je eigenes kulturelles Gepräge getragen. Ein Gottesdienst in einem oberbayrischen Dorf sah ganz anders aus als ein Hochamt in einer französischen Kathedrale, dieses wieder ganz anders als eine Messe in einer Pfarrei Südtaliens, und wieder anders sah es aus in einem Bergdorf der Anden und so fort.« Was hier eher synchron gemeint ist, hatte natürlich erst recht seine diachronen Auswirkungen. In diesem Sinne ist es zutreffend und entspricht auch der historischen Quellenlage, wenn Mosebach festhält: »Selbstverständlich ändert sich der Ritus andauernd auf seinem Weg durch die Jahrtausende!« (a. a. O., 28). Er fügt nun aber hinzu: »Er [der Ritus] tut es, ohne dass irgendeiner davon etwas merkt, und ohne dass Willkür im Spiel zu sein braucht. [...] Änderungen in einem uralten Vollzug, die durch die modellierende Hand der Geschichte geschehen sind, haben keinen Autor, sie bleiben anonym und sie sind, das ist das Wichtigste, ihren Zeitgenossen unsichtbar, sie treten erst nach Generationen ins Bewusstsein« (a. a. O., 28 f.).

²⁰ Guardini, R., Vom Geist der Liturgie, Herderbücherei, Bd. 1049, Freiburg 1983, 38.

liturgischen Riten zu unterscheiden, auch wenn gewisse Neigungen der Liturgischen Bewegung zu Gemeinschaftsmessen, in denen die Muttersprache vermehrt gepflegt wurde, dem Reformwillen Vorschub leisteten.

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils strebten nach einer Erneuerung der Liturgie, hatten aber mehrheitlich nicht die Absicht, die liturgischen Riten zu ändern.²¹ Dazu öffnete zwar die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* die Tür, doch in folgender kluger Formulierung: »Es sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es.«²²

Es kann und soll jetzt nicht darauf eingegangen werden, inwieweit und warum es nach dem Konzil anders gekommen ist. Die Zeitmentalität der 60er Jahre, der allgemeine Aufschwung des Wiederaufbaus und des Fortschritts nach dem Zweiten Weltkrieg, das Vorandrängen neuer theologischer Strömungen und der Enthusiasmus der Konzilszeit trugen das Ihrige dazu bei. Das erste Erlebnis der erneuerten liturgischen Riten stieß jedenfalls bei einer Mehrheit an Bischöfen zunächst auf Ablehnung und Entfremdung.²³ Dennoch gilt auch für die erneuerte Form der Liturgie, dass sie zumindest äußerlich die grundlegenden Eckpunkte der bisherigen Baupläne des römischen Ritus respektiert und weiterführt. Außerdem muss von allen Seiten gläubig anerkannt bleiben, dass Papst Paul VI. die revidierten Riten ordnungsgemäß approbiert und die Feier der Sakramente gemäß diesen Normen angeordnet hat. Darin besteht ein sicherer Anhaltspunkt, auf dem Boden der wahren Kirche Jesu Christi in einer grundlegend würdigen und gnadenvollen Form die Sakramente feiern zu können.

Auf die Liturgiereform muss jetzt nur insofern eingegangen werden, als es nötig ist zu erklären, warum es überhaupt zu einer Wiedezulassung der bisherigen liturgischen Form hat kommen müssen. Es wäre zu oberflächlich, hierin lediglich ein päpstliches Einlenken auf gewisse Randgruppen von traditionalistisch eingestellten Christen zu sehen. Die neu aufkommende Wertschätzung der überlieferten Form der Messe darf vielmehr, im Sinne des Begleitbriefes zum *Motu proprio* »*Summorum Pontificum*«, als ein gesundes Zeichen liturgischen Lebens und als Chance zu liturgischer Erneuerung angesehen werden.

Von allen bisherigen Wandlungen, die der römische Ritus durch die Zeiten und Jahrhunderte hin erfuhr, muss die nachvatikanische Liturgiereform unterschieden werden. Denn erstmals in der Geschichte der Kirche hat man sich mit kirchenamtlicher Autorisierung nicht nur mit dem mit der rituellen Grundordnung verbundenen »Beiwerk« an Gebeten und Gesten befasst und diese vorsichtig redigiert, sondern – neben einer sehr gründlichen Überarbeitung derselben – die Grundordnung des Ritus selbst einer Revision unterzogen, die ebenfalls sehr gründlich und reflektiert ausgefallen ist. Dies soll nun kurz an einzelnen Punkten aufgezeigt werden.

²¹ Vgl. hierzu Harrison, B. W., Die Reform der liturgischen Reform. Die bischöflichen Erwartungen am Vorabend des Zweiten Vatikanums, in: Bredl, F. (Hrsg.), Die heilige Liturgie, Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997 des Linzer Priesterkreises, Steyr 1997, 196–215.

²² SC 23.

²³ Vgl. Bugnini, A., Die Liturgiereform, Freiburg 1988, 371–375.

3.2. Grundaussrichtungen

Eucharistie ist die Vergegenwärtigung des göttlichen Heilswerkes, in deren Zentrum jenes Handeln, jene »actio« steht, die Christus in der Kraft des Heiligen Geistes Gott Vater gegenüber vollbringt. Der überlieferte Usus betont nun, dass die Vergegenwärtigung dieses Heilswerkes durch die Kirche – im Kern durch die priesterliche Vollmacht – sichtbar und real *vollzogen* wird. Hier verlagert der revidierte Usus den Schwerpunkt: Es bleibt zwar anerkannt, dass das göttliche Heilswerk – das Ostermysterium – in Wort und Zeichen lebt; im Zentrum steht aber, dass es von der Gottesdienstversammlung *gefeiert* wird.²⁴

Dieser Unterschied hat Folgen: Während nämlich im Blick auf den sichtbar-realen *Vollzug* die *Unterschiede* zwischen den liturgischen Dienern und dem übrigen Gottesvolk zutage treten, sind in der *Feier* alle, ob Priester, Diakon oder übrige Gläubige, grundlegend *gleich* (wobei freilich auch im revidierten Usus die Verschiedenheit der Ämter und Funktionen anerkannt bleibt). Die Einheit des Gottesvolkes wird nicht mehr nur durch ein gemeinsames »Stehen im Vollzug« konstituiert, sondern zusätzlich – und vorrangig – durch das *Gleichheitsprinzip*: Darin wird die gesamte Gottesdienstgemeinschaft vorrangig als eine Gemeinde angesehen, die von Gott das Heil *empfängt*.

Wie aber ist gemäß der dem revidierten Usus zugrunde liegenden Theologie dieses »Empfangen« aufzufassen? Es ist ein Empfangen, worin das Wort »Feier« (»celebratio«) zum *Substantiv* wird. Dadurch steht das göttliche Heilswerk als das »zu Feiernde« automatisch der feiernden Gemeinde *gegenüber*.²⁵

In dieser *Objektivierung* des göttlichen Heilswerkes vor der empfangenden Gemeinde hat sich die in der abendländischen Moderne gewachsene Sensibilität für die (relative) *Autonomie* des Geschöpflichen in seinem Verhältnis zu Gott am liturgischen Ritus ausgewirkt. Diese *Objektivierung* muss unweigerlich *dominieren* vor dem Hineingenommen-werden der Menschen und der Schöpfung in das göttliche Heilswerk, das hingegen in den traditionellen Liturgien durchweg im Vordergrund steht (nur wird es im Osten etwas anders akzentuiert als im Westen). Diese tiefgreifende Schwerpunktverlagerung unterscheidet den revidierten Usus also nicht nur vom überlieferten römischen Usus, sondern auch von allen traditionellen Liturgien des Westens wie des Ostens *grundlegend*; sie prägt auch spürbar den sprachlichen Stil seiner Texte und verleiht ihm eine andere Art der Sakralität.

Nehmen wir davon nun einzelne Aspekte und Konsequenzen in den Blick:

3.2.1. Die ekklesiale Ausprägung

* Der überlieferte Usus der Messliturgie hat in all seinen geschichtlichen Erscheinungsweisen als durchgängige Eigenart, dass sämtliche liturgischen Dienste von

²⁴ Dies ist explizit das erste und oberste Leitprinzip der Liturgiereform gewesen; vgl.: Bugnini, A., *La riforma liturgica* (1948–1975), BELS »Subsidia« Bd. 30, Roma 1983, 50 f. Wieweit dieses Leitprinzip wirklich in den Bestimmungen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils verankert ist, ist eine berechtigte Frage und müsste Gegenstand eingehender Untersuchung werden.

²⁵ Vgl. zu dieser Argumentation auch: Nebel, J., *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, 181–186.

einer besonderen Qualifikation her konzipiert sind, nämlich vom Klerikerstand. Auch wenn der Klerikerstand bei den Altardienern nicht gegeben ist, drückt sich die Herkunft dieser Dienste vom Klerus her auf symbolisch-zeichenhafter Ebene konsequent aus (durch die Gewänder). Die Klerikalisierung der liturgischen Dienste bedeutet in der Logik des überlieferten Usus keine Spaltung des Volkes Gottes und keine Diskriminierung der übrigen Gläubigen, sondern drückt schlicht und einfach Sinn und Daseinsberechtigung des niederen oder höheren Klerikers *innerhalb* des christlichen Volkes aus: Es geht dabei sozusagen um die »Sphäre« einer eigenen Qualifikation, welche die Sorge um das Sacrum umgibt. Dabei bleibt der Klerikerdienst dem Volk Gottes grundlegend *eingeeordnet*, weil ihn mit den sonstigen Gläubigen verbindet, der Majestät Gottes *untergeordnet* zu sein, was sich in Gebet und Gestik ausgedrückt: Insofern gründet die Einheit des Gottesvolkes in der Stärke des Gottesbildes.

- * Der revidierte Usus der Messfeier hingegen geht von dem einen Gottesvolk aus, in welchem der geweihte Amtsträger bestimmte Funktionen ausübt und eine bestimmte Stellung einnimmt. Der Klerikerstand kommt ihm zwar formal zu, aber darin liegt nicht mehr jene Dimension, die ihn vom übrigen Volk Gottes abhebt. Was ihn vielmehr unterscheidet, ist unmittelbar der sakramentale Dienst, den er, befähigt durch die Weihe, innerhalb des Gottesvolkes ausübt, und dieser Dimension allein gelten die liturgischen Gewänder. Konsequenterweise werden die übrigen liturgischen Diener – bedingt auch durch die Abschaffung der niederen Weihen – laikal aufgefasst. Dies betrifft neben dem Lektor, dem Kantor und dem außerordentlichen Kommunionhelfer auch – zumindest von der theologischen Konzeption her – den Ministrantendienst, auch wenn dieser auf zeichenhafter Ebene dank der Gewänder noch die Verbindung zu seiner Herkunft aus den Klerikerdiensten bewahrt. Deshalb sind auch Reservierungen solcher Dienste für das männliche Geschlecht aus grundsätzlichen Erwägungen kaum noch haltbar. Abgesehen von den sakramentalen Amtsvollzügen, welche die Hierarchisierung in Bischof, Priester und Diakon kennen, bedarf die umfassende Verwaltung des Sacrum innerhalb des Gottesvolkes keiner eigenen Qualifizierung mehr, sondern kommt dem Volk selbst »stufenlos« und direkt zu und ist von daher viel unmittelbarer dem »Weltcharakter«²⁶ verbunden, der ja den Laien besonders eigen ist. Dies merkt man der Gottesdienstatmosphäre auch der würdig vollzogenen nachvatikanischen Liturgie deutlich an.

Indem der revidierte Usus von der Einheit des Gottesvolkes ausgeht, will, theologisch gesehen, freilich die Würde der Getauften (und Gefirmten) als allgemeine Grundlage liturgischer Feier stärker ins Licht gerückt werden. Doch es ist nicht so, wie manche meinen, dass der überlieferte Usus in diesem Anliegen dem revidierten Usus nicht wirklich gleich komme. Vielmehr verwirklicht der überlieferte Usus das gleiche Anliegen auf andere Weise: Denn gerade im stillen Vollzug vieler Riten und Gebete wird es vermieden, dass die Gläubigen in ihrer Teilnahme sozusagen »bedient« werden und Gefahr laufen, nicht mehr hinreichend die Notwendigkeit zu verspüren, sich selbst in einem persönlichen Gebetseinsatz zu engagieren. Beim stillen Vollzug der Riten hängt die Teilnahme der Gläubigen am liturgischen Geschehen

²⁶ LG 31.

viel entschiedener von deren persönlichem geistlichen Einsatz ab, womit sie sich spirituell mit der heiligen Handlung vereinigen. Genau darin werden die Gläubigen in ihrer Würdigkeit und Mündigkeit als Getaufte voll ernst genommen. Dagegen lehrt uns heute nicht wenig pastorale Erfahrung, dass die Feier gemäß dem revidierten Usus, in der den Gläubigen alles vernehmlich und transparent vor Augen und Ohren gestellt wird, nicht selten in Gefahr ist, eine gewisse Passivität in der aktiven Teilnahme der Gläubigen zu fördern (obwohl von der Liturgiereform in ihrer Theorie gerade das Gegenteil intendiert ist).²⁷

3.2.2. Theologie und Frömmigkeit

- * Die theologische Grundlinie des überlieferten Usus hat als Ausgangspunkt, dass die Geschöpflichkeit und Sündigkeit des Menschen im kultischen Vollzug vor der Majestät und Heiligkeit Gottes (*»ante conspectum divinae maiestatis tuae«*) steht.²⁸ Daraus ergibt sich ein Abstand zwischen zwei Polen, zwischen denen die Mittlerstellung Christi in ihrer Bedeutung zum Tragen kommen kann und durch den bevollmächtigten Dienst des Priesters *»in persona Christi«* vergegenwärtigt wird. Insofern ist der Ritus für die Fülle des christlichen Gottesbildes und für die Zentralität des Heilswerkes Christi sehr transparent. Das Opfer aber wird hierbei auch in der Dimension des *»sacrificium proprium«*²⁹ geltend gemacht, also in dem Aspekt der (bei aller Identität zum historisch erfolgten Kreuzesopfer) *»echten«* und *»real-sichtbaren«* sakramentalen Darbringung Christi durch die Kirche in der Vollmacht des Priesters. So betont der überlieferte Usus auch die herausragende Stellung der Konsekrationsworte, ohne aber im Hochgebet einen epikletischen Gestus zu kennen. Dadurch rückt der bevollmächtigt handelnde Priester mit in das Zentrum theologischer Betrachtung, was zu einer Geradlinigkeit und Eindeutigkeit des rituellen Ausdrucks auf symbolischer Ebene führt.
- * Hier setzt der revidierte Usus des römischen Messritus andere Akzente, was aber nicht auf Kosten der eindeutigen Bezeugung des Opfercharakters der Messe geht. Die Betonung liegt jedoch stärker auf dem Gedächtnis des Heilswerkes Christi, auf dem geistlichen Opfer des Lobes und daher auf Gott als dem Geber. Diesen Unterschied kann man beispielsweise daran erkennen, dass im revidierten Usus das vierte Hochgebet einen ausführlichen Lobpreis des Heilswerkes Gottes enthält und dass alle nachvatikanischen Hochgebete eine explizite Geist-Epiklese enthalten. Während also der überlieferte Usus den Opferbegriff in dessen zentralem Vollzug ins Zentrum stellt, akzentuiert der revidierte Usus demgegenüber den Beziehungs-

²⁷ Außerdem wäre theologisch in Erwägung zu ziehen, inwieweit gerade das von höheren Weihen (zum Diakon bzw. zum Priester) unabhängige Klerikat als eine Intensivierung der Tauf- und Firmgnade aufgefasst werden muss und daher auch in diesem Sinne nochmals Symbolcharakter hat.

²⁸ So heißt es z. B. zur Erhebung des Brotes bei der Opferung: *»Suscipe, sancte Pater, omnipotens aeternus Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi«* – *»Nimm an, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, diese unbefleckte Opfertgabe, die ich, dein unwürdiger Diener, Dir darbringe.«* Die Polarität zwischen Gott und Geschöpf, innerhalb welcher der Priester in *persona Christi* als Mittler erscheint, ist hier besonders deutlich.

²⁹ Vgl. Konzil von Trient: DH 1751.

reichtum, in welchem der sakramentale Opferbegriff angesiedelt werden muss. Somit ist nicht nur in ekklesialer Hinsicht,³⁰ sondern auch in sakramententheologischer Perspektive die Vollmacht des Priesters in einen neuen Kontext gestellt.

- * Entsprechend hat die Zelebrationsfrömmigkeit im überlieferten Usus zwar insofern eine Entwicklung erfahren, als manche Gebete im Laufe der Jahrhunderte neu dazugekommen, weggefallen oder gekürzt wurden; aber in all diesen Wandlungen wurde die eben beschriebene theologische Grundlinie bewahrt. Nur der konkrete Ausdruck dieser Grundlinie, nie aber die Grundlinie selbst war Gegenstand nennenswerter liturgischer Änderungen. Der revidierte Usus übernimmt zwar wenige Gebete dieser Art,³¹ bringt aber eine neue Linienführung ein, indem er manche dieser Gebete wegfallen³² oder nur als Wahlmöglichkeit bestehen lässt,³³ einige Gebete durch anders ausgerichtete Texte ersetzt³⁴ oder in ihnen die eben beschriebene inhaltliche Ausrichtung abschwächt.³⁵ So gibt er die Einheitlichkeit und Intensität der bisherigen Ausrichtung auf. Er verändert daher den Ritus auf einer Ebene, auf der er bisher in der gesamten nachweisbaren Tradition nie verändert wurde. Die neuen Akzente, die er inhaltlich setzt, sind weniger auf die Prägung der Frömmigkeit des betenden Zelebranten bezogen; vielmehr wollen sie theologische Anliegen geltend machen.³⁶

³⁰ Zum Unterschied in ekklesialer Hinsicht sei hier nur noch darauf hingewiesen, dass die vom Hochmittelalter übernommene tridentinische Fixierung des überlieferten Usus den Ordo Missae beginnen lässt mit den Worten »Sacerdos paratus«; der revidierte Usus dagegen hat an der entsprechenden Stelle die Worte »Populo congregato«.

³¹ Dies betrifft aber, recht besehen, nur ein einziges Gebet des Messritus, nämlich »In spiritu humilitatis« zur Gabenbereitung, abgesehen von gewissen Elementen in der (in den muttersprachlichen Messbüchern meist nicht vorhandenen) »Praeparatio ad Missam«.

³² Dies betrifft vor allem die Orationen »Aufer a nobis« vor dem ersten Altarkuss, »Oramus te« zum ersten Altarkuss und »Placeat tibi sancta Trinitas« vor dem letzten Altarkuss.

³³ Dies betrifft das »Confiteor« als eine der Alternativen zum Bußakt.

³⁴ Dies betrifft die überlieferten Opferungsgebete »Suscipe sancte Pater« und »Offerimus«, die durch die dem jüdischen Tischsegen entlehnten Formeln »Benedictus es, Domine« ersetzt wurden.

³⁵ Dies betrifft z. B. das Stillgebet des Priesters vor der Kommunion »Perceptio corporis«, aus dem die Worte weggefallen sind »quod ego indignus sumere praesumo«.

³⁶ Dazu ist bemerkenswert, aus welchen theologischen Diskussionen die Endgestalt der Formeln zur Darbringung von Brot und Wein hervorgegangen ist. Die euhologische Ausrichtung der Gebete »Gepriesen bist Du, Gott, Schöpfer der Welt« (»Benedictus es, Domine, Deus universi«) ist, gemäß ihren jüdischen Vorlagen, ganz auf die Bereitung des Mahles bezogen, so dass die Hinzufügung des Opfergedankens die Klarheit der gedanklichen Ausrichtung beeinträchtigt. Daher ist es verständlich, dass die Formeln zunächst den Einschub »quem/quod tibi offerimus« nicht enthielten. Papst Paul VI. aber bestand darauf, den Darbringungscharakter hinzuzufügen. Dies löste beim »Consilium« der Liturgiereform lange Diskussionen aus, die zum Ergebnis hatten, dass man den vom Papst gewünschten Ausdruck »offerimus« ablehnte. Die Begründung, die Annibale Bugnini an der betreffenden Stelle in seiner Dokumentation dafür angibt, besagt: »Die einzige und wahre Darbringung des geopferten Christus, die sich im Eucharistischen Hochgebet vollzieht, darf nicht vorausgenommen und geschmälert werden« (Die Liturgiereform, 406). In diesem Denken hat der Eigenwert einer geistlichen Opferung (im Unterschied zur sakramentalen Opferung) keine nennenswerte Bedeutung. Dennoch blieb der Einschub in der Formulierung Pauls VI. erhalten. Man half sich nun durch eine ausweichende Unschärfe in den Übersetzungen, die bewusst in die Wege geleitet wurde: »Der Schwierigkeit konnte man durch Hinweise auf die Übersetzungen abhelfen. [...] So geschieht es fast in allen Sprachen« (ebd.). Bei der Entstehung dieser Formeln ging es also um die Berücksichtigung theologischer Anliegen, die in keine einheitliche Richtung wiesen und folglich in ihrer textlichen Zusammenfügung nicht in erster Linie der Prägung der Frömmigkeit des Betenden dienen können.

3.3. Die Konsequenzen für die konkrete Feiargestalt

3.3.1. Ekklesiale Dimension

- * Die Grundform des überlieferten Usus der römischen Messfeier ist seit seiner historischen Bezeugung durchgängig die feierliche (und gesungene) Pontifikalform, die selbst in der stillen und »privaten« Einzelzelebration noch greifbar ist.³⁷ Die Grundform des revidierten Usus hingegen ist die einfache Pfarrliturgie,³⁸ und zwar nicht als gesungene, sondern als gelesene Messe.³⁹ Die feierliche Pontifikalmesse ist in diesem Rahmen nur noch eine geringfügig modifizierte und versollemnisierete Pfarrliturgie.
- * Der überlieferte Usus sieht in den liturgischen Dienern die an der Spitze des Gottesvolkes stehenden Kleriker, deren Zentrum der Zelebrant mit seiner Vollmacht bildet und die mit dem übrigen Volk eine wie auch immer ausgedrückte gemeinsame Ausrichtung auf Gott verbindet. Deshalb besteht im überlieferten Usus eine tragfähige Grundlage dafür, dass die konkrete Verwirklichung dieser Ausrichtung zum gleichen Zeitpunkt unterschiedlich sein kann. Daher ist es wie selbstverständlich möglich und notwendig, dass vor allem der zelebrierende Priester zeitgleich neben dem Gesang oder dem sonstigen Beten des Gottesvolkes in Stille seine eigenen Vollzüge hat. Dies ist nicht, wie manche meinen, eine Diskriminierung der übrigen Gläubigen, sondern will eine Verwirklichung des Mittlertums Christi sein und insofern das Beten der Gläubigen gerade ernst nehmen und zu Gott tragen.⁴⁰ Dass also der Klerus zeitgleich andere Vollzüge hat als das übrige Gottesvolk, ist natürlich nicht durchgängig der Fall, aber an einzelnen Stellen, vor allem zu Beginn der Messe bei den Stufengebeten, zur Gabenbereitung und auch zum Hochgebet. Daneben werden immer wieder Punkte der Gemeinsamkeit des Vollzuges

³⁷ So unterscheidet – um nur ein Beispiel zu nennen – gemäß der tridentinischen Ausprägung des überlieferten Usus auch der ganz alleine zelebrierende Priester am Altar zwischen der »Epistelseite« und der »Evangelioseite«, genau gemäß jenen Orten, die im feierlichen levitierten Hochamt der Subdiakon für die Lesung bzw. der Diakon für das Evangelium einnehmen.

³⁸ Dies geht zurück auf die Grundgestalt der dem revidierten Usus zugrundeliegenden »Missa normativa«, von welcher Annibale Bugnini aussagt: »Man sollte sich vorstellen, die Messe werde als Sonntagsmesse in einer Pfarrkirche, unter Teilnahme des Volkes, mit einer kleinen Schola, einem Lektor, einem Kantor und zwei Ministranten gefeiert« (Die Liturgiereform, 374).

³⁹ Das zeigt sich in der Ordnung des Missale Papst Pauls VI. ganz deutlich: So ist z. B. Vertonung von Prästationen gegenüber dem bloßen Text derselben eine Sekundärererscheinung (man vergleiche hierzu die Ordnung im Missale Romanum von 1962), was auch für die übrigen Teile gilt, die in gesungener Form möglich sind. Die Editio typica tertia des nachvatikanischen Missale (2002) hat die Gesangsteile freilich spürbar aufgewertet.

⁴⁰ Andererseits hat Martin Mosebach freilich Recht, wenn er im überlieferten Usus die Praxis brandmarkt, dass der Zelebrant sich im gesungenen Hochamt, nachdem er das *Gloria in excelsis* und das *Credo* von der Kanontafel still abgelesen hat, einfach seitlich hinsetzt, um abzuwarten, bis der Gesang der Gemeinde auch zu Ende ist, sprich, bis »dies Hindernis im Voranschreiten endlich überwunden ist« (Häresie der Formlosigkeit, 47). Und der Autor stellt zu Recht fest: »Dabei ist es doch der Priester, der die Gebete der Gemeinde gleichsam auf den Altar legen muss« (ebd.). Mosebach hat aber nicht Recht, wenn er den zeitgleichen Vollzug verschiedener Dinge überhaupt als »Zweigleisigkeit« (ebd., 42) kritisiert: Hier muss man die innere Logik des überlieferten Usus berücksichtigen, der nun einmal dem Klerikerstand gegenüber dem übrigen Gottesvolk eine gewisse »Eigendynamik« zuerkennt.

deutlich. Im revidierten Usus dagegen steht der geweihte Amtsträger in seiner Christusrepräsentation der Versammlung der Gläubigen konsequent gegenüber.⁴¹ Deshalb wird es um der Einheit der Feier willen notwendig, dass möglichst alles gemeinsam vollzogen wird, wenn auch jedem Teil – Priester, sonstigen Dienern und Gläubigen – dabei eine genaue Funktion zugewiesen wird.

- * Der überlieferte Usus kennt in keinem seiner Entwicklungsstadien den Grundsatz, die Riten auch im Hinblick auf eine Kommunikation zwischen Zelebrant und Gläubigen zu ordnen. Die einzige »Kommunikation« gilt dem Gottesverhältnis. Damit fällt die gesamte pastorale Dimension aus dem Begriff des Ritus heraus, worin die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zu Recht einen Mangel gesehen hat.⁴² Der revidierte Usus will gerade diesen Mangel in denkbar gründlicher Weise beheben, indem er neben die Kultivierung der Gottesbeziehung im liturgischen Beten dem Anliegen zwischenmenschlicher Kommunikation spürbar Geltung verschafft. Dies wird durch die Ermöglichung des freien Wortes an einzelnen Stellen zusätzlich gefördert.
- * Der überlieferte Usus der Liturgie kennt in seinem rituellen Ablauf so gut wie nicht die Möglichkeit der Wahlfreiheit. Er ist ganz von dem Grundsatz geleitet, den Kardinal Ratzinger in seinem Buch »Der Geist der Liturgie« wieder mehrfach ausgesprochen hat: »Die Größe der Liturgie beruht gerade auf ihrer Unbeliebigkeit.«⁴³ Die objektive Form wird vor allem dadurch garantiert, dass der zelebrierende Priester auf die liturgischen Texte verpflichtet ist. Was hingegen das gläubige Volk betrifft, kennt der überlieferte Usus eine große Elastizität, vor allem im Liedgut, wenn auch der lateinische Choralgesang die elementare Richtschnur bildet. Aber trotz aller Elastizität schwebt über allem die Unbeliebigkeit der objektiven sakralen Form. Der revidierte Usus hat dieses Prinzip aufgesprengt. Die freie Liedwahl bleibt nur im Ordinarium der Messe an den amtlichen Inhalt gebunden, doch im Proprium (Introitus, [Offertorium], Communio) hat sie nur ungefähren Vorgaben zu folgen. Mit dieser Freiheit korrespondiert nicht mehr, dass wenigstens vonseiten des Zelebranten die Berücksichtigung des eigentlichen amtlichen Textes garantiert wird. Das hängt mit dem oben genannten Prinzip zusammen, dass Zelebrant und Gläubige zeitgleich möglichst keine parallelen Vollzüge haben sollen. Wahlfreiheit besteht aber darüber hinaus in verschiedenen liturgischen Formeln bis hin zur Auswahl zwischen mehreren Hochgebeten, was eine gewichtige Änderung im Verhältnis zur vorausliegenden Tradition darstellt. Die Elastizität besteht für den Zelebranten aber auch darin, dass manche liturgischen Vollzüge nicht mehr so genau festgelegt sind, so dass der persönliche Stil des einzelnen zelebrierenden Priesters spürbar mehr Freiraum und Gewicht erhält.

⁴¹ Dies gilt übrigens auch dann, wenn er das Opfer Christi an einem Hochaltar feiert: Denn ausdrücklich halten die Rubriken fest, dass der Priester zu Beginn der Feier die anwesende Versammlung der Gläubigen von seinem Sitz aus grüßen und gegebenenfalls in die Feier einführen soll (was sich ja in der Praxis auch weitgehend eingebürgert hat).

⁴² Vgl. vor allem SC 30, 31, 33, 35, 36, 48, 52, 53, 54.

⁴³ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 143.

3.3.2. Die unterschiedliche Art des Sacrum

Die Unterschiede zwischen beiden Formen betreffen daher auch die grundlegende Art der Sakralität:

- * Der überlieferte Usus ist geprägt von vielen Aspekten, die symbolischer Natur sind, z. B. den Unterschied zwischen rechter und linker Seite: Die rechte Seite wird, getreu dem biblischen Zeugnis,⁴⁴ als gottgefällige und gottverbundene Seite verstanden, die linke Seite hingegen als abfällige und sündige Seite. Immer hat daher in der Feier »rechts« den Vorrang vor »links«.⁴⁵ Der revidierte Usus gibt diese Symbolik auf, um eine dynamischere Anpassungsfähigkeit der Gottesdienstgestaltung zu ermöglichen – eine Änderung, hinter welcher auch ein missionarisch-pastoraler Elan der unter dem Eindruck konziliarer Erneuerung stehenden Kirche gestanden haben mag.
- * Der überlieferte Usus kennt eine konsequente und eigentümliche Ehrerbietung gegenüber dem Altar, die zumindest seit dem Hochmittelalter auch eine Feinausprägung erfahren hat. Der Zugang zum Altar muss zu Beginn vom Zelebranten in den Stufengebeten erbetet werden, woraufhin dessen Altarbezug dann aber so »stark« ist, dass er es bei keiner Abwendung vom Altar unterlässt, diesen zuvor zu küssen. Der Altarbezug bestimmt auch die genaue Haltung der Hände bzw. Unterarme, die zu gewissen Augenblicken den Altar berühren, zu anderen Momenten nicht. Der Altar ist auch der Ort der Konsekration; die Patene ist demgegenüber ausschließlich dem Mahlcharakter der Eucharistie zugeordnet und wird (schon erkennbar im *Ordo Romanus Primus*⁴⁶) deshalb vorher eigens durch einen Kuss geehrt. Der revidierte Usus »lockert« sozusagen den Altarbezug, indem zu Beginn die Stufengebete wegfallen und der Altar während der Feier ohne Ehrerbietung verlassen werden kann, solange der Zelebrant sich nicht außerhalb des Presbyteriums begibt. So wird der Altar eher wahrgenommen wie ein Gegenstand liturgischer Funktionen, vergleichbar dem Ambo. Die Konsekration findet auch nicht direkt auf dem mit dem Corporale bedeckten Altar statt, sondern über der Patene bzw. der Hostienschale. Würde man dies nun in der »Logik« der Form des überlieferten Usus interpretieren, käme man zu dem Fehlurteil, hier würde dem Konsekrationsakt einseitig der mit der Patene verbundene Mahlcharakter untergeschoben, zuungunsten des Opfercharakters. Das ist aber ein Missverständnis, und man sieht hierbei, wie wenig deckungsgleich die beiden Ritusausprägungen in ihrer inneren Logik und Form sind. Dem revidierten Usus geht es schlicht und einfach darum, den Vollzug der Feier zu erleichtern. Die Konsekration über der Patene – oder über

⁴⁴ Vgl. z. B. Mt 25, 33.

⁴⁵ Die Lesung wird auf der rechten Seite gelesen, das Evangelium nur scheinbar links, in Wirklichkeit – gemäß der Apsisordnung antiker Basiliken – so, dass der verkündende Diakon den in der Apsisspitze befindlichen Bischof rechts von sich und zugleich der Bischof das verkündigte Evangelium ebenfalls rechts von sich hat. Die Regel »rechts vor links« wird aber auch in der Feinausprägung der Gestik berücksichtigt, bis hin zur Haltung der gefalteten Hände, der Faltung des Corporale und ähnlichen Details.

⁴⁶ Vgl. Andrieu, a. a. O., 97 (*Ordo Romanus Primus*, Nr. 94).

der Hostienschale – sichert einen reibungsloseren und müheloserer Ablauf, ohne den grundlegenden Eindruck von der Würde der heiligen Handlung zu verletzen.⁴⁷

Das Sacrum wird im revidierten Usus also weniger symbolisch als vielmehr vorwiegend pragmatisch oder empfindungsmäßig-atmosphärisch aufgefasst, also aus dem *Eindruck*, den die schlicht und würdig vollzogene Handlung auf den mitfeiernden Menschen macht. In diesem Licht werden auch zwei vorausgehend behandelte Gesichtspunkte nochmals vertieft verständlich: zum einen die auf strenger Festlegung basierende Ordnung des überlieferten Usus bzw. die Einräumung von Wahlfreiheiten und Anpassungsmöglichkeiten beim revidierten Usus, zum anderen aber die Notwendigkeit beim überlieferten Usus, dass liturgische Dienste eigens mit dem Klerikat qualifiziert sein müssen, was beim revidierten Usus ganz anders gefasst wird.

* Ist der Ritus streng festgelegt, so ist er genauso unbeliebig wie das Symbol, ja er ist selbst als ganzer gewissermaßen ein »Groß-Symbol«. Und entsprechend ist ein liturgischer Dienst, wenn er an die Qualifikation des Klerikates gebunden ist, nicht nur eine Funktion innerhalb der Feier, sondern ihm kommt eine in sich stehende zweckfreie Würde zu, deren Sinn folglich mit der symbolischen Dimension zusammenhängen muss. Dies kann an dieser Stelle nur so abstrakt formuliert werden, weil es nicht einfach ist, sowohl für den Begriff des »Ritus« als ganzen als auch für jeden einzelnen liturgischen Dienst auch das konkret Symbolisierte authentisch

⁴⁷ Auch dass bei der Konsekration der im überlieferten Usus – zumindest in seiner tridentinischen Endgestalt – vorgeschriebene Altarbezug durch Berührung (der Unterarme des Priesters bei der Hostie, der Kante des Kelchfußes beim Wein) im revidierten Usus weggefallen ist, darf nicht als symbolische und gegen den Opfercharakter gerichtete Weichenstellung missverstanden werden: Bei der Vorschrift, Patene mit Hostie bzw. Kelch zur Konsekration leicht erhoben zu halten, geht es lediglich darum, eine stärkere Körperverneigung des Zelebranten zu vermeiden, die angesichts einer dem Volk zugewandten Zelebration vielfach als unpassend und für die Kommunikation störend empfunden wird. Daraus, und aus nichts anderem, erklärt sich auch, warum der revidierte Usus nach der Konsekration des Brotes wie des Weines jeweils nur eine einzige Kniebeuge vorsieht, und zwar jeweils erst nach der Erhebung der konsekrierten Gestalten. Würde man dies in der »Logik« des überlieferten Usus auffassen wollen, müsste es sich um eine Verdunkelung der rechten Rangordnung halten, in der zunächst immer das Heilige bzw. das Allerheiligste geehrt wird, bevor man daran eine wie auch immer geartete »Veränderung« vornimmt (sei dies die Abwendung des Zelebranten vom »heiligen« Altar, das Entfernen der Palla vom Kelch nach der Konsekration, oder eben die Erhebung konsekrierter Gaben). Traditionalistische Scharfmacher werfen dieser Verkehrung der Rangordnung, im Hinblick auf die Kniebeugen erst nach der Elevation, sogar eine Protestantisierung der nachkonziliaren Liturgie vor in dem Sinne, dass angeblich erst nach der durch Elevation eingeholten Glaubenzustimmung der Gottesdienstversammlung die Konsekration vollendet und die konsekrierten Gestalten der Kniebeugung würdig seien. Dieses Fehlurteil wird übrigens eindeutig widerlegt durch die im Missale Pauls VI. direkt nach den Konsekrationsworten zu lesenden Rubriken, die – noch vor der Erhebung der Hostie – von »hostia consecrata« sprechen. Diese Rubriken sind »locus theologicus«, also Quelle theologischer Erkenntnisbildung. Doch all diese traditionalistischen Kritiken, seien sie gemäßigt oder radikal, gehen an der eigentlichen »Logik« des revidierten Usus vorbei, einer zelebrativen Logik, die weniger symbolisch als pragmatisch konzipiert ist: Der Priester soll nämlich bei der Konsekration nur leicht verbeugt stehen; dies bringt es mit sich, dass er keinen Altarbezug durch Berührung herstellen kann, sondern die Gaben leicht erhoben halten muss. Der Einfachheit halber wird diese leichte Erhebung sofort fortgesetzt in der Erhebung der konsekrierten Gestalten, um sie dem Volk zu zeigen; eine vorausgehende Kniebeugung müsste es mit sich bringen, das Allerheiligste vorher wieder auf dem Altar abzusetzen, um es dann für die Elevation wieder zu erheben. Der revidierte Usus strebt also nach einer sakralen Einfachheit, in welcher solche zelebrativen »Umwege« vermieden werden. Der bloße Eindruck von sakraler Würde hat klare Priorität vor der konsequenten symbolologischen Durchdringung.

(also nicht nachträglich allegorisch) zu benennen. Aber allein schon die Tatsache der früh- und hochmittelalterlichen Allegorese beweist, dass man den Ritus durch und durch symbolisch verstanden wissen wollte.

- * Der revidierte Usus hingegen nimmt Variabilität und Anpassungsfähigkeit in den Ritus hinein und ändert somit den zugrunde liegenden Ritus-Begriff: Denn der Ritus verliert seine Eigenart, ein »Groß-Symbol« zu sein; stattdessen ist er eher aufzufassen als eine kirchenamtlich legitimierte Rahmenordnung für würdige sakramentale Vollzüge. Auch ein liturgischer Dienst wird – wir sahen es – vornehmlich von seiner Funktion innerhalb des Ablaufs der Feier her betrachtet. Seine Sakralität hängt nicht mehr von der mutmaßlichen symbolischen »Stellung« des jeweiligen liturgischen Dieners ab, sondern von dessen persönlichem würdigem Verhalten beim Vollzug seiner Funktionen. Somit bewegt sich alles grundlegend auf pragmatischer Ebene.

Man könnte diese fundamentale liturgische Neuerung mit dem Einwand rechtfertigen, warum man denn an einem Symboldenken festhalten solle, wenn es nicht einmal möglich oder zumindest höchst schwierig sei, das auch jeweils Symbolisierte hinreichend zu klären. Vordergründig betrachtet erfolgt dieser Einwand nicht ganz zu Unrecht. Es muss aber bedacht werden, dass der Begriff des Sacrum, beraubt man ihn seiner symbolischen Verankerung, auch seine essentielle Qualifikation verliert. Das Sacrum inhäriert dann nämlich nicht mehr seinshaft dem Vollzug als solchem, sondern stellt sich erst gewissermaßen atmosphärisch in der konkret-menschlichen Art und Weise des Vollzuges ein.

Damit ist der Begriff des Sacrum nicht nur geringfügig verschoben, sondern grundlegend verändert. Auch ein unvoreingenommener und kaum instruierter Mitfeiernder kann dies im Vergleich beider Formen des Ritus unwillkürlich spüren: Im einen Fall nämlich ist der Eindruck des Sacrum einfach gegeben, und zwar (weitestgehend) unabhängig von den Personen jener, die die heilige Handlung vollziehen,⁴⁸ im anderen Fall hängt das Sacrum hingegen von deren konkreter persönlicher Art bei den liturgischen Vollzügen maßgeblich ab.⁴⁹ Die Konsequenz einer solchen Ände-

⁴⁸ Die einzige Bedingung ist die Freiheit von eklatanten Missbräuchen, die sich natürlich bei jeder Gelegenheit unserer diesseitigen Welt einstellen können. Es wäre aber unsachgemäß, solche Missbräuche – wie z. B. eine übertriebene Zelebrationsgeschwindigkeit – mit dem tridentinischen Usus zu identifizieren oder auch nur als gemäß diesem Usus naheliegend auszugeben.

⁴⁹ Nun kann man freilich die Feier gemäß dem revidierten Usus durch lateinische Zelebration am Hochaltar, alte Paramente und gregorianischen Choral sehr stark an das Erscheinungsbild des überlieferten Usus angleichen, so dass das Urteil Kardinal Ratzingers zutrifft: »Ein lateinisches Hochamt nach dem alten und nach dem neuen Missale ist für den liturgisch weniger gebildeten Christen kaum zu unterscheiden« (zitiert aus der Ansprache anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Kommission »Ecclesia Dei: http://www.kath-info.de/ra_1998.html). Und doch ist der jeweils zugrunde liegende Begriff des Sacrum ein anderer: Im Falle des revidierten Usus ist das lateinische Hochamt nur eine Option unter vielfältigen anderen gleichermaßen legitimen Alternativen, die dann eben doch einen grundlegend anderen Eindruck vermitteln würden. Somit bleibt auch in der (aus traditioneller Perspektive) »höchsten« Form der Feier gemäß dem revidierten Usus das Sacrum an die Optionen der jeweiligen liturgischen Diener gebunden; es ist ihnen nicht wirklich vorgegeben. Wenn man gerecht sein will, ist das Sacrum daher im lateinischen Hochamt gemäß revidiertem Ritus nicht »höher« zu veranschlagen als in der (aus traditioneller Perspektive) »schwächsten« aller legitimen Alternativen.

rung im Begriff des Sacrum und des Ritus nimmt der revidierte Usus in Kauf – unbeschadet eines gewissen verbleibenden Ausmaßes an symbolischen Elementen, die in den neuen Rahmen eingegliedert sind.⁵⁰ Die weitgehende Loskoppelung von symbolischen Verankerungen hat freilich den pastoralen Vorteil, dass rituelle Vollzüge ohne viel Hintergrundwissen für die Ratio menschlicher Auffassungsgabe transparent und einleuchtend werden.

3.4. Aspekte der inneren Charakteristik

Die Unterschiede zwischen beiden Formen des Ritus betreffen aber auch deren inneren Charakter. Dazu sind folgende Aspekte bemerkenswert:

3.4.1. Inbrunst und Nüchternheit

Typisch für den überlieferten Usus des Messritus ist die Art und Weise, wie die Größe Gottes zum Ausdruck kommt, nämlich oft durch die Anhäufung von Attributen, z. B.: »heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott«.⁵¹ In ähnliche Richtung weist das erste Hochgebet, der Römische Messkanon, der für Gott auch viele Attribute dieser Art gebraucht.⁵²

Der revidierte Usus nimmt von dieser Redeweise zu Gott spürbar Abstand, was sich auch in den neuen Hochgebeten zeigt. Die Fülle des Gottesbildes wird darin beispielsweise in folgender Wendung aus dem zweiten Hochgebet eingefangen: »Ja, du bist heilig, großer Gott, du bist der Quell aller Heiligkeit«.⁵³ Auch diese Formulierung sagt Zentrales über Gott aus. Die Art ist aber eine andere: »Heilig« wird nicht einfach als Beiwort zu »Gott« hinzugefügt, sondern – gekleidet in ein Bildwort (»Quell«) – in einer grammatisch vollständigen Aussage (»Du bist ...«) Gott zuerkannt. Dadurch wird der Stil der Aussage nüchterner, objektiver (stellte also das Ausgesagte dem betenden Subjekt gewissermaßen gegenüber) und hat nicht mehr

⁵⁰ Die Restbestände rein symbolischer und nicht in erster Linie pastoral ausgerichteter Vollzüge können kurz aufgezählt werden: Altarkuss am Anfang und am Ende der Messe; Sich-an-die-Brust-schlagen zum Schuldbekennnis (was aber relativiert ist durch Alternativtexte, die dies nicht mehr vorsehen); Tiefverneigung in den Stillgebeten vor dem Evangelium (»Munda cor meum«) und zur Gabenbereitung (»In spiritu humilitatis«); Bekreuzigungen zum Beginn der Verkündigung des Evangeliums; Beimischung von Wasser in den Wein zur Gabenbereitung; leichte Körperverneigung zu den Wandlungsworten und zwei Wandlungskniebeugen; Erhebung der Gaben zur Doxologie (und zuvor bereits zur Gabenbereitung); Einsenkung einer Hostienpartikel in das Blut Christi zum *Agnus Dei*. Hinzu kommt noch die vereinfachte Ordnung der Verneigungen zu heiligen Namen, zum Evangeliar sowie bei den Beweihräucherungen. Erwähnt werden dürfen ferner die liturgischen Farben und eine gewisse Stufung der Feierlichkeit (im Hinblick auf Elemente wie *Gloria in excelsis*, *Credo* und *Alleluia*). – Außerdem weist das erste Hochgebet noch gewisse Sondergesten auf (Augenerhebung vor den Wandlungsworten, Tiefverneigung und Bekreuzigung zum Gebet »Supplices«, Sich-an-die-Brust-schlagen zum Gebet »Nobis quoque«), was sich aber wiederum relativiert durch die Möglichkeit legitimer (und heute weit bevorzugter) Alternativtexte, die solche Gesten nicht beinhalten.

⁵¹ »Sancte Pater, omnipotens aeterna Deus«: Stillgebet des Priesters zur Aufopferung des Brotes bei der Opferung.

⁵² Um einige Beispiele zu nennen: »clementissime Pater«; »aeterno Deo vivo et vero«; »praeclarae maiestati tuae«; »ante conspectum divinae maiestatis tuae«.

⁵³ »Vere sanctus es, Domine, fons omnis sanctitatis.«

diese unmittelbare Durchschlagkraft und Feierlichkeit jener Redeweise, welche die Rede zu Gott durch Anhäufung von Adjektiven bereichert. Ähnliches gilt etwa für die Anrede aus den Gebeten zur Erhebung der Gaben: »Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt«. ⁵⁴ Die Größe Gottes bricht somit weniger subjektiv aus dem Bewusstsein des inbrünstigen Beters hervor, sondern wird ihm gewissermaßen objektivierend vor Augen gestellt; das Objektivierende daran ist die Aussageform »du bist«. So wird gerne in einer einzigen prägnanten Formulierung alles Wesentliche zusammengefasst, etwa zum Beginn der Messe, wenn es heißt: »Fratres, agnoscamus peccata nostra, ut apti simus ad sacra mysteria celebranda« – wörtlich: »Brüder, lasst uns unsere Sünden erkennen, um würdig zu sein zur Feier der heiligen Geheimnisse«. Hier ist von Sacrum, vom Mysterium und von Sündigkeit des Menschen eindeutig die Rede, aber die feierliche Wucht der Polarität, wie sie die Formulierungen der überlieferten Liturgie vielfach kennt, ist durch die Schlichtheit des Ausdrucks vermieden; dass hinter den »sacra mysteria« sozusagen die unaussprechliche Majestät des dreifaltigen Gottes steht, tritt im sprachlichen Stil in den Hintergrund. Somit können wir festhalten, dass das Objektivierende, Sachliche und Nüchterne in der Tat ein Grundzug des revidierten Usus der römischen Messfeier ist.

3.4.2. Einfalt und Vielfalt

Dieser objektivierende Zug der Ausdrucksweise ermöglicht es dem revidierten Usus, im Vergleich zum überlieferten Usus eine große Fülle von Aspekten einzufangen: so beispielsweise im Wortgottesdienst den Aspekt des Heilsdialoges zwischen Gott und Mensch, in der Gabenbereitung neben dem Aspekt der Darbringung den Gesichtspunkt des Mahlcharakters, in den Hochgebeten die Aspekte des Gedächtnisses, der Geist-Epiklese, des Lobpreises, der Verkündigung und manches andere. Daher tritt ständig eine Vielheit an Aspekten auf einmal auf. Dazu kommt noch die Mannigfaltigkeit der Gestaltungsmöglichkeiten. Der somit in der Liturgie strömende Reichtum baut das Glaubensleben derer, die andächtig mitfeiern, in großem Maße auf und geht auf sie ein.

Etwas aber tritt hierbei spürbar in den Hintergrund: Das ist jene Schule der Frömmigkeit, die in der Kraft des bloßen Vollzuges des im Kern immer gleichen Kultaktes liegt. Genau darin liegt nun die Stärke des überlieferten Usus, der im Unterschied zum revidierten Usus nicht maßgeblich von der Pfarrsituation her entworfen ist, sondern in der Spannung zwischen pontifikalem Ursprung und monastischer Verinnerlichung zu seiner über Jahrhunderte gereiften Gestalt hingefunden hat. Der überlieferte Usus kennt zwar auch eine gewisse Vielseitigkeit, aber er konzentriert sich auf den zentralsten aller dieser Aspekte: auf den Unterschied zwischen Mensch und Gott, der den Menschen hinführt zur Anerkennung seiner Sündigkeit und, vermittelt durch die Darbringung des Opfers Christi, hineinzieht in das unergründliche Geheimnis Gottes. So lotet der überlieferte Usus in die Tiefe, hier wirkt er einfach kraft seines Vollzuges in die Herzen der Menschen hinein.

⁵⁴ »Benedictus es, Domine, Deus universi«.

Im Unterschied zum revidierten Usus mit der Vielfalt seiner Möglichkeiten ist der überlieferte Usus also sozusagen »einfältiger« in seiner Art, bietet aber dafür eine wertvolle Schule der Frömmigkeit. Die Strenge und Würde der bis ins Detail festgelegten Form, die keine Abweichung oder Freizügigkeit duldet, trägt das Ihrige dazu bei. Die Beachtung der vielen kleinen Details in Körper-, Kopf-, ja Arm- und Fingerhaltung, die mannigfaltigen Gesten und Gebete – all dies sind Dinge, die dem Priester in dieser Konsequenz aus der nachvatikanischen Liturgie nicht vertraut sein können. Sofern er unvoreingenommen ist, wird er dabei aber spüren, dass sie alle ihren je eigenen Sinn – und zuletzt ein- und denselben Sinn – haben: das Heilige auszudrücken und zu schützen.⁵⁵

3.4.3. Stille und Kommunikation

Ein Grundprinzip des nachkonziliaren Usus ist Transparenz und Verständlichkeit. Daher wird alles daran gesetzt, über den Weg der Kommunikation die Aufmerksamkeit auf das Wesentliche zu lenken, und dies hat seinen guten Sinn. Hier konnte gewiss ausgeglichen werden, was beim überlieferten Usus in der Vergangenheit manchmal Anlass zu Oberflächlichkeit und Missbräuchen hatte werden können.

Doch auch der überlieferte Usus muss in seiner Art anerkannt und geschätzt werden: Statt etwas durch transparente Kommunikation zu betonen, neigt er dazu, die Bedeutung von etwas dem Bewusstsein der Mitfeiernden mit dem Mittel der Verbergung nahezulegen – denken wir nur an den stillen, auf jede Kommunikation mit der Gemeinde verzichtenden Vollzug der Opferungsriten. Während der Priester still seine Zeremonien und Gebete vollzieht, wird freilich vielfach gesungen. Aber allein die Anwesenheit des Priesters, der am Altar die heilige Handlung vollzieht, vermittelt unwillkürlich den Eindruck einer im Vergleich zum Gemeindegesang »tiefer« lotenden Dimension, die so tiefgehend ist, dass sie nicht offen herausgesagt wird. Das gilt erst recht für den stillen Vollzug des Hochgebetes. Umso ergreifender ist es dann, wenn der Priester, etwa zum Gesang der Präfation oder nach dem Hochgebet, aus der Versenkung seiner Stille »auftaucht«. In dieser Art wird es auch für die Gläubigen möglich, intuitiv Wesentliches zu erfassen.⁵⁶

3.5. Zeitüberhobenheit und Zeitbezug

Dass der revidierte Usus durchgängig darnach strebt, nüchtern, objektiviert und kommunikativ zu sein, dass er Freiraum für Auswahl und Anpassung gewährt, ist ei-

⁵⁵ Kein Priester sollte aber meinen, er müsse den natürlichen Stil seiner Körperregungen und seiner charakterlichen Art *aufgeben* – das wäre in der Tat ein schädlicher Supranaturalismus! Vielmehr sollte er die Art, die ihm von seiner individuellen Menschennatur eigen ist, *hingeben*, *hineingeben* in den Kosmos an Symbolen, dem er in der Liturgie begegnet, also in den Ausdruck des je größeren Geheimnisses Gottes. Es kommt auf die persönliche Einstellung bei der Befolgung der Rubriken an. Ist sie recht, dann wird die Zelebration gemäß dem überlieferten Usus auch für heutige Menschen glaubwürdig und überzeugend.

⁵⁶ Für den Priester hat die Stille der überlieferten Form übrigens auch einen unschätzbaren Wert: Während die Gemeinde singt, muss er ganz still das Seinige vollziehen, ohne kommunikative Bestätigung von den Gläubigen, und steht somit an der Spitze des Gottesvolkes ganz alleine »in persona Christi« vor der Majestät Gottes. Dieses Bewusstsein prägt – unter Voraussetzung eines würdigen und andächtigen Vollzuges – sein Gewissen und schenkt ihm zudem einen inneren Freiraum für eine ganz persönliche Vereinigung mit dem sich im Opfer hinschenkenden Christus.

ne bemerkenswerte Eigenart, deren tiefere Gründe ins Auge gefasst werden müssen, um den geistigen Wert dieses Usus einschätzen und anerkennen zu können. Dieser Wert ist als umso bedeutsamer zu erachten, je mehr man darin eine Antwort auf tiefgreifende Bewegungen der abendländischen Geistesgeschichte erblickt.

3.5.1. Liturgie und Bürgertum

In ihrer Eigenart geht die von Papst Paul VI. approbierte Form des Ritus nämlich auf jene Geisteshaltung des Abendlandes ein, die sich seit Ausgang des Mittelalters vor allem im Bürgertum verwirklicht, eine Geisteshaltung, welche eine relative Autonomie der Vernunft von der Offenbarung, der Welt von Gott, der Natur von der Gnade stärker ins Licht rückte. Ein solches Denken sucht Redeweisen über Gott und zu Gott, die dem Menschen gewissermaßen einen Freiraum seiner Mündigkeit und Entscheidungsmöglichkeit belassen. Die objektivierende Sachlichkeit und Nüchternheit des nachvatikanischen Usus geht nicht auf Kosten der Fülle der Wahrheit, aber sie will den Menschen nicht durch den Ausdruck inbrünstiger Frömmigkeit mitreißen.⁵⁷ Insofern trägt der revidierte Usus der breiten und historisch bedeutenden Strömung des (nach-)neuzeitlichen Bürgertums der westlichen Welt Rechnung.

Die Eigenart der erneuerten Liturgie, den bürgerlichen Menschen abzuholen, wo er steht, und auf ihn einzugehen, darf aber nicht vorschnell als Tendenz zur Verbürgerlichung der Liturgie verunglimpft werden, auch wenn diese Gefahr zweifellos gegeben ist. Denn das Bürgertum wurde nun einmal zu einem sehr einflussreichen gesellschaftlichen Phänomen, das sich im liberalen Rechtsstaat tief verankert hat: Die Kirche würde sich gegenüber der Zeitentwicklung in Unrecht setzen, würde sie darauf nicht irgendwie eingehen.

Die große Stärke des revidierten Usus liegt also darin, dem historisch gewachsenen Phänomen der bürgerlichen Gesellschaft *ritus-immanent* Rechnung zu tragen. Wenn man *in diesem Lichte* einmal die nachkonziliare Liturgie betrachtet, erstaunt es geradezu, wie viele Aspekte der Kontinuität zum überlieferten Ritus immer noch bestehen.⁵⁸

3.5.2. Die Konfrontation mit der abendländischen Moderne

Verteidiger der erneuerten Form des Ritus werden nun geltend machen wollen, dass genau dieses Eingehen auf die gesellschaftliche Entwicklung unbedingt wichtig

⁵⁷ Dass der überlieferte Usus nicht selten, anstatt »mitzureißen«, die Gläubigen in der Kirchenbank regelrecht »abgehängt« hat, vor allem wenn ihnen religiös-liturgische Bildung (bzw. der Umgang mit einem Volksmessbüchlein) fehlte, soll natürlich nicht verschwiegen werden (siehe dazu auch unten 3.5.3.) – ein Mangel, der aber andererseits auch nicht zu einem verallgemeinernden Urteil über den überlieferten Usus führen darf, denn ebenso gab und gibt es, auch von ganz einfachen Menschen, Zeugnisse echter liturgischer Ergriffenheit. Hier aber soll nur angesprochen werden, was der überlieferte Usus aus seiner Eigenart eigentlich will.

⁵⁸ Um dies einmal ganz gerafft zu synthetisieren: In Kontinuität zur Tradition steht der revidierte Usus vor allem durch die grundlegende Aufeinanderfolge der Elemente, durch die Unterscheidung zwischen dem Niveau amtlicher Liturgie und persönlicher Frömmigkeit und – resultierend daraus – durch die aus dem Frühmittelalter stammende Begleitung zentraler ritueller Vollzüge durch (wenn auch spürbar verkürzte) Stillgebete.

sei und den Ritus auch von innen her prägen müsse. Hier liegen gewiss Elemente der Wahrheit. Dieses Eingehen auf die Zeitsituation betrifft aber auch das Verhältnis des Christentums zur abendländischen Moderne – eine große Problematik, die in diesem Rahmen auch nicht annäherungsweise erschöpfend behandelt werden kann. Es genügt uns hier, auf einen einzigen Umstand hinzuweisen: auf die Tatsache nämlich, dass das Verhältnis des katholischen Christentums zur Geistigkeit der Moderne grundlegend komplizierter ist als zu den vorangehenden Epochen der Antike und des Mittelalters. Diese größere Komplexität liegt im Wesen sowohl des Katholischen wie des Modernen begründet; sie hängt – aus christlicher Perspektive – damit zusammen, dass die Neuzeit im Unterschied zu allen vorausgehenden großen Epochen der Geschichte, neben vielem historisch Erklärlichen und Berechtigten, auch aus einer bewussten und freien Stellungnahme des Menschengestes gegenüber dem Bisherigen hervorgegangen ist – einer Stellungnahme, die zum Ziel hatte, dieses Bisherige vielfach zugunsten von etwas Neuem zu verdrängen. Der nicht nur historisch bedingte, sondern auch bewusst vollzogene Bruch mit der vorausgehenden Tradition haftet der ganzen abendländischen Moderne an, ja ist einer ihrer Wesenszüge – freilich auch bei nicht wenigen Elementen der Kontinuität.⁵⁹ Das Wesen des Katholischen hingegen zielt gerade auf die Vermeidung eines solchen Bruches ab.⁶⁰

Doch was die nachvatikanische Liturgiereform betrifft, gibt es eine Entsprechung zu dem, was soeben als Wesenseigenart der Moderne herausgestellt wurde. Der frühere Sekretär der Gottesdienstkongregation, Erzbischof Albert Malcolm Ranjith, sagt dazu:

»Bei einigen Neuerungen wurden wichtige Elemente der Liturgie samt den entsprechenden theologischen Erwägungen aufgegeben: jetzt ist es notwendig und wichtig, diese Elemente wieder aufzugreifen. [...] Ich glaube, dass einer der Gründe, weshalb einige wichtige Elemente des tridentinischen Ritus bei der Durchführung der nachkonziliaren Reform durch ge-

⁵⁹ So kommt z. B. die Intuition Romano Guardinis zu folgender Einschätzung: »Christ zu sein ruht auf einer Stellungnahme zur Offenbarung, die in jedem Abschnitt der geschichtlichen Entwicklung vollzogen werden kann. Mit Bezug auf sie ist die Offenbarung jeder Epoche gleich nah und gleich fern. So hat es denn auch im Mittelalter Unglauben in allen Graden der Entschiedenheit gegeben – ebenso wie es in der Neuzeit eine vollwertige christliche Gläubigkeit gegeben hat. Diese hatte aber einen anderen Charakter als jene des Mittelalters. Dem Christen der Neuzeit war aufgegeben, seinen Glauben aus den geschichtlichen Voraussetzungen der individuellen Selbständigkeit heraus zu verwirklichen, und er hat das oft in einer Weise getan, welche der mittelalterlichen durchaus ebenbürtig war. Dabei begegnete er aber Hindernissen, die es ihm schwer machten, seine Zeit so einfach hinzunehmen, wie die vorausgehende Epoche es gekonnt hatte. Die Erinnerung an ihre Auflehnung gegen Gott war zu lebendig; die Art, wie sie alle Bereiche des kulturellen Schaffens in Widerspruch zum Glauben gebracht und diesen selbst in eine Situation der Minderwertigkeit gedrängt hatte, war zu fragwürdig. Außerdem gab es das, was wir die neuzeitliche Unredlichkeit genannt haben: jenes Doppelspiel, welches auf der einen Seite die christliche Lehre und Lebensordnung ablehnte, auf der anderen aber deren menschlich-kulturelle Wirkungen für sich in Anspruch nahm. Das machte den Christen in seinem Verhältnis zur Neuzeit unsicher« (Das Ende der Neuzeit, Würzburg ⁹1965, 111 f.).

⁶⁰ Vgl. hierzu z. B. Scheffczyk, L., *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn ³2008, 47: »Gegenüber dem absoluten Gott kann man sich aber nicht in entgegengesetzter und völlig diskontinuierlicher Weise entscheiden. Hier gilt vielmehr im Gegenteil: Die Gott gegenüber gefällte Entscheidung muss durchgehalten werden. Freilich muss sie bei gewissen Situationen und neuen Anforderungen wiederholt werden, aber dann nicht in völlig beliebigen und voneinander gänzlich verschiedenen Entscheidungen. Das ist aufgrund des katholischen Ansatzes von der ›entschiedenen Entscheidung‹ nicht möglich, es sei denn, um den Preis der Sünde.«

wisse liturgische Kreise aufgegeben wurden, in einem Abgehen oder einer Unterbewertung der Entwicklungen im zweiten Jahrtausend der Geschichte der Liturgie zu suchen ist. Einige Fachleute der Liturgie betrachteten die Entwicklung dieser Periode eher negativ. Diese Einschätzung ist falsch, weil man innerhalb der lebendigen Überlieferung der Kirche nicht dies oder jenes aussuchen kann, was mit unseren vorgefertigten Auffassungen übereinstimmt.«⁶¹

Im Lichte dieser Aussagen haftet dem revidierten Usus also eine gewisse Unreife an. Der überlieferte Usus hingegen ist von solchen geistigen Umbrüchen unangestastet. Seine Praktizierung und Wiederbelebung in heutiger Zeit verkörpert daher Aspekte der Gerechtigkeit im Hinblick auf die gewachsene liturgische Tradition – Aspekte, die vom revidierten Usus nicht genügend abgedeckt werden.

Dabei entspricht es dem Wesen des überlieferten Usus nicht, auf plakativem Wege seinen Geltungsanspruch zu demonstrieren: Messfeiern des überlieferten Usus sind dem heutigen massenmedialen Bedürfnis ebenso wenig gewachsen wie der Open-Air-Kultur. (Wir sehen hier von der zu Recht auch kritischen Beurteilung dieser Phänomene ab.) In ihrem strengen Verzicht auf Konzelebration ist die überlieferte Liturgie geradezu unpraktisch, wenn man einmal an die Abhaltung von Kongressen oder größeren Tagungen mit gemeinsamer Liturgie denkt. Gegenüber den weitreichenden Anpassungs- und Entfaltungsmöglichkeiten des revidierten Usus kann der überlieferte Usus immer nur ein stilles Gegenstück bilden.

Andererseits aber lebt er in einer gewachsenen Gefügtheit, die von ganz eigener Kraft ist und die er aus seinem *vormodernen* Ursprung in unsere *postmoderne* Zeit hineinträgt. Der revidierte Usus braucht unbedingt diese Kraft als Ergänzung: Ohne sie würde er Gefahr laufen, dass in den Herausforderungen der Zeit sozusagen sein »Salz schal« wird (vgl. Mt 5, 13): Er braucht unbedingt und beständig das lebendige Gegenüber vonseiten seiner *eigenen* Tradition, die er selbst nicht genügend in sich birgt. Dies wird von der Mehrzahl heutiger Liturgiewissenschaftler nicht erkannt. Die gegenwärtige Tendenz zur Hinwendung zu orientalischen Liturgien vermag dies nicht genügend abzudecken; sie weicht auch der eigentlichen Konfrontation aus, um die es hier geht und die sehr nötig ist.

Umgekehrt freilich ist der überlieferte Usus ohne den revidierten Usus in der Gefahr, die Bodenhaftung zur heutigen Zeitsituation zu verlieren bzw. nicht zu erreichen: Denn die Frage des Eingehens auf das Bürgertum steht mitten in der Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur heutigen modernen Welt. Der revidierte Usus der römischen Liturgie versucht, dem komplexen Verhältnis des Katholizismus zur Moderne konstruktiv Rechnung zu tragen, indem er das Anliegen inhaltlicher Orthodoxie mit verschiedenen Facetten der Elastizität in der konkreten Normbindung verknüpft und auch rituelle Identität und dynamische Anpassungsfähigkeit zu einem komplexen Systemganzen vereinigt. Sein Sacrum ist, wie wir sahen, vorwiegend pragmatisch und dynamisch, weniger symbolisch und essentiell. Das entspricht dem modernen westlichen Empfinden und hat in diesem Sinne seine Vorzüge. Andererseits ist ein solches Sacrum anfälliger für Missbräuche; es ist weitaus stärker der subjektiven Einstellung derer ausgesetzt, die die Liturgie vollziehen. Daher ist jene Traditionsfähigkeit, welche der revidierte Usus in sich alleine hat, noch nicht erwiesen.

⁶¹ Vgl. Interview gegenüber Fides: <http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=10079&lan=deu>.

Ein rein pragmatisches Sacrum kann nie ohne ein in Symbolen essentiell verankertes Sacrum auskommen, und Letzteres ist nun einmal die Stärke des überlieferten Usus.

3.5.3. Die Frage nach dem Klerikat als Unterscheidungshilfe

Wie wir jedoch sehen konnten, verdankt der überlieferte Usus die Essentialität seines Sacrum in ganz grundlegender Weise der konstitutiven Stellung des Klerikates. Indem die Liturgie von ihren praktischen Abläufen her Klerikerliturgie ist, kann ein relativ gleichbleibendes sakrales Niveau in sehr unterschiedlichen äußeren Bedingungen und auch, wie sich historisch zeigte, über große geschichtliche Umwandlungen hin durchgehalten werden. Insofern eignet dem überlieferten Usus eine unvergleichliche Kraft, das Sacrum liturgischer Tradition im Zeitenlauf zu garantieren und zu schützen. Doch gerade die Tatsache dass diese Kraft sich grundlegend dem klerikalischen Charakter verdankt, entfernt den überlieferten Usus weit vom heutigen Zeitbewusstsein.

Weiter oben wurde angesprochen, dass die Reservierung liturgischer Vollzüge für Kleriker insofern der Einheit des Gottesvolkes keinen Abbruch tut, als das Gottesbild stark und mächtig ist, also das Bewusstsein, dass das gemeinsame Stehen vor dem heilig-absoluten Gott als *grundlegender* erfahren wird als der Unterschied zwischen Klerikern und übrigen Gläubigen. Dem entspricht auch, wie wir sahen, die in den Gebeten des überlieferten Usus ausgedrückte Frömmigkeit. Je mehr sich nun aber im Glaubensbewusstsein einer Epoche die hierfür nötige »Gottesdurchdringung« abschwächt – bedingt durch Umwälzungen des wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Denkens, wie dies im 19. und 20. Jahrhundert in großem Maße erfolgte –, umso weniger hat das im Ritus ausgedrückte Gottesbild die Kraft, eine einigende Klammer um Kleriker und übrige Gläubige zu bilden.

Dadurch fiel der Unterschied der liturgischen Stellung von Klerikern und übrigen Gläubigen stärker denn je ins Gewicht; die Sensibilität wuchs für den Umstand, dass dieser Unterschied den außerliturgischen sozialen Gegebenheiten mit ihrer grundlegenden Rechtsgleichheit und einhergehend damit mit dem Selbstverständnis des modernen Menschen, das dieser an der Kirchentür ja nicht einfach aufgeben kann, nicht entspricht. So erklärt sich historisch der Drang zur faktischen Abschaffung des Klerikates, welches ja im Zuge des Zweiten Vatikanums in der Tat nur noch als äußere juristische Form besteht, nicht aber mehr als eine auch schon vor den sakramentalen Weihegraden und damit vor jeder pastoralen Sendung gegebene kirchlich-spirituelle Einrichtung. So ist auch die Liturgiereform in all ihren Aspekten auffassbar als eine konsequente Loslösung der Liturgie vom alten Klerikat: In der selbstverständlich beibehaltenen und unaufgebbaren hierarchischen Strukturierung der gottesdienstlichen Vollzüge kommt das Klerikat als eine gegenüber dem pastoral bevollmächtigten Gemeindedienst des Priesters (bzw. Diakons) *eigengewichtige* Größe nicht mehr vor.

Damit wurde die Liturgie freilich von einer historischen Belastung befreit, die dem Klerikerstand anhaften blieb aus seiner in früheren Zeiten auch weltlich-sozial gegebenen Stellung und dem damit bisweilen einhergehenden Dünkel und Missbrauch. Darin liegt wohl einer der Gründe, warum der heutige westliche Mensch vielfach (wenn auch unberechtigterweise!) offener ist für eine orientalische als für eine tridentinische Liturgie, obwohl beide Formen gleichermaßen Klerikerliturgien

sind: Denn in der tridentinischen Liturgie begegnet dem westlichen Menschen rein unterbewusst ein Stück eigener (nicht nur ekklesialer, sondern auch) gesellschaftlicher Vergangenheit, gegen die er – kraft seiner Einbindung in die postmonarchische und postaristokratische Gesellschaft mit ihren liberalen Errungenschaften – eine tief wurzelnde Abneigung empfindet. Das orientalisch geprägte Klerikat ist für das Empfinden westlicher Menschen weiter »entfernt« und daher weniger belastet.

Was aber ist nun im überlieferten Usus, vom Glaubensstandpunkt aus gesehen, das »Eigengewicht« des Klerikates sowohl gegenüber dem Dasein des übrigen Gottesvolkes als auch gegenüber dem pastoralen Dienst des Priesters? Diese Eigenbedeutung des Klerikates als solchen besteht in einem amtlichen Stehen vor Gott, und zwar in einer festgefühten Ordnung ununterbrochenen Betens, das aus dem Geist übernatürlicher Stellvertretung für das übrige (auch das anwesende!) Gottesvolk vollzogen wird. Dies wurde freilich insofern bereits seit Jahrhunderten verdunkelt, als die Klerikerdienste vielfach von (meist minderjährigen) Ministranten wahrgenommen wurden, die weder über eine hinreichende Kenntnis der lateinischen Gebete noch über die nötige geistliche Reife verfügen konnten. Dies – aber auch das Ärgernis klerikaler Selbstgefälligkeit – ist einer der Gründe dafür, dass es dem Gläubigen in der Kirchenbank immer schwieriger möglich war, im liturgischen Klerikerdienst ein Getragen-Sein und Ernstgenommen-Sein der eigenen Person zu erkennen – als vielmehr eine Degradierung. Die Tendenz zu einem solchen Missverstehen musste umso mehr verstärkt werden, als es nach dem Zweiten Vatikanum dann tatsächlich zum Wegfall des Klerikates alten Stiles kam. Dies wiederum hat zur Konsequenz, dass ein erstmaliges Erleben einer Liturgie gemäß dem überlieferten Usus für nicht wenige im revidierten Usus beheimatete Gläubige geradezu museal wirkt.

Doch dies darf nicht hindern, das Ganze der Problematik zu sehen: Der Wegfall des alten Klerikates im revidierten Usus hat nämlich die Dimension übernatürlicher Stellvertretung, die ein zentrales Wesenselement des Priesteramtes darstellt,⁶² abgeschwächt. Daher ist es auch den amtlichen liturgischen Dienern, die in der Welt des revidierten Usus mit seiner Dominanz pastoral ausgerichteter Präsidialgebete groß geworden sind, so gut wie nicht mehr zugänglich, längere Stillgebete zeitgleich zum Beten und Singen der übrigen Gläubigen aus dem reinen Stellvertretungsgedanken heraus zu praktizieren, wie dies über viele Jahrhunderte selbstverständlich war.⁶³

⁶² Vgl. hierzu Scheffczyk, L., »Stellvertretung« und Sendung des Priesters, in: Ders., *Glaube als Lebensinspiration*, Gesammelte Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1980, 413–425.

⁶³ Hier darf freilich nicht vergessen werden, dass die tägliche »Bewältigung« aller Stillgebete und der dazugehörigen Gesten in der Vergangenheit für nicht wenige Priester, gerade wenn sie ganz von der Pfarrseelsorge erfüllt waren, auch eine Last bedeuten konnte, und dass es auch nicht immer einfach war (und bleibt), vor allem bei feierlicher Gottesdienstgestaltung oder bei einem im priesterlichen Dienst nun einmal nicht immer vermeidbaren Zeitdruck, die gebührende Andacht beim Vollzug dieser Gebete zu wahren. Nicht wenige Seelsorger empfanden daher die Liturgiereform als Befreiung (wobei freilich ein Gebetsstrom einfach wegfiel, der sie bisher, auch wenn sie es weniger wahrhaben wollten, getragen hat). Die tatsächlich gelebte Frömmigkeit war im Zusammenhang mit den Stillbeten des überlieferten Usus also früher keineswegs Selbstverständlich. Was aber selbstverständlich war (und nur dies soll an dieser Stelle im Haupttext angesprochen werden), war die (wenn auch oft unreflektierte) grundlegende Einstellung, die der Zelebrant zu dem Vollzug jeglicher priesterlicher Gebete hatte, sei es zur Verrichtung des Breviergebetes oder eben der stillen Gebete bei der Messe – eine Einstellung, die sich im Horizont des Aufstiegs von den Niederen zu den Höheren Weihen aus der geistlichen Heranbildung zum Priestertum einfach ergab.

Dies gilt sogar dann, wenn manche heutige Priester bewundernd und erstrebend nach dem überlieferten Usus ausschauen und die Frömmigkeit der in ihm enthaltenen Gebete und Gesten schätzen: Denn dass man diese Frömmigkeit durch ein Zur-Kennntnis-Nehmen hochachtet und liebt, bedeutet noch keineswegs, dass man sie sich in der eigenen zelebrativen Praxis auch konstruktiv aneignen und sie existentiell umsetzen kann! Von Ersterem zu Letzterem ist ein weiter Weg zurückzulegen, und es bedarf für den heutigen Priester viel persönliche Selbsterkenntnis und Demut, um überhaupt erst einmal wahrzunehmen, wie weit dieser Weg wirklich ist. Der heutige Priester ist kein Kleriker alter Ordnung mehr. Er ist zum Priesteramt gekommen, ohne die niederen Weihen und die sie umgebende spirituelle Welt durchlaufen zu haben. Er kann sich zwar relativ rasch äußerlich aneignen, wie man die Messe gemäß dem überlieferten Usus zelebriert. Aber für die fruchtbare *existentielle* Integrierung der äußeren Praxis in das eigene geistlich-seelsorgliche Leben, die für die Glaubwürdigkeit einer solchen Zelebration – gerade angesichts der angesprochenen historischen Belastungen – ausschlaggebend ist, ist viel Geduld, übernatürlicher Glaubenssinn und geistliches Wachstum nötig.

4. Abschluss

Was also den überlieferten Usus so »stark« macht, ist es zugleich auch, was ihn dem heutigen Menschen so »fern« erscheinen lässt. Dies deutet nur noch mehr darauf hin, wie sehr beide Formen, der überlieferte und der revidierte Usus, aufeinander angewiesen sind und sich gegenseitig ergänzen müssen. Folgen sie zwar äußerlich gesehen grundlegend dem gleichen Bauplan und gehören sie in diesem Sinne dem »einen« römischen Ritus an, so setzen sie aber doch tiefgreifend andere Akzente. Beide Formen haben ihr Gewicht: der überlieferte Usus aus der Einheit der Tradition, die er repräsentiert, der revidierte Usus aus seiner (von Papst Benedikt XVI. durch die Bezeichnung »ordentliche Form« hingenommenen) Stellung, die derzeit allgemein praktizierte Feier der katholischen Liturgie zu sein, was ihm dank seiner größeren Fähigkeit zu dynamischer Anpassung an verschiedene pastorale Situationen im Gegenwartskontext auch zukommt.

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.

Daher liegt die geistesgeschichtliche Tragweite des Motu proprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI. darin, unbeschadet der Tatsache, dass der revidierte Usus die »ordentliche Form« der römischen Liturgiefeier bleibt, doch deren bisher faktisch bestehende »Monopolstellung« in der Weitertradierung des römischen Ritus gebrochen zu haben. Das bedeutet freilich für manche Anhänger der Liturgiereform eine empfindliche Demütigung, was man einzelnen Reaktionen auf das Motu proprio auch anmerken konnte. Man darf aber nicht vergessen, welche Demü-

tigung die konkrete Durchführung der Liturgiereform für nicht wenige Anhänger der Tradition bedeutet hat.

Im derzeitigen historischen Kontext kann der römische Ritus *nur in Komplementarität* zwischen dem überlieferten und dem revidierten Usus glaubwürdig bestehen.⁶⁴ Der tiefste Grund hierfür, der in den vorausgehenden Erwägungen verschiedentlich beleuchtet wurde, liegt in einem Auseinanderdriften von Symbolismus und Pragmatismus, von Essenz und Dynamik, von Identität und Anpassung, letztlich begründet in dem hochkomplexen Verhältnis zwischen Tradition und Moderne. In diese Polaritäten ist der römische Ritus hineingeraten – im Unterschied zu den orientalischen Riten. Das macht sein historisches Schicksal aus,⁶⁵ aber dem muss man sich jetzt stellen: In der Anerkennung dessen liegt das Tor für eine glaubwürdige Zukunft.

Von der *Bereitschaft beider Seiten* zu gegenseitiger Ergänzung hängt daher unheimlich viel ab, und keine Seite sollte warten, bis »die andere« Seite den Anfang macht. Es genügt nicht, diese Komplementarität auf einer rein theoretischen Ebene zu halten: Es bedarf vielmehr der *beständig praktizierten* Komplementarität zwischen den beiden Ausprägungen des römischen Ritus, also einer Komplementarität, welche die Frömmigkeit und das Glaubensleben wirklich mitprägt. Unter der Voraussetzung eines Miteinanders, das von Versöhnung und gegenseitiger Wertschätzung geprägt ist und so der Einheit dient, muss deshalb die Messfeier gemäß dem überlieferten Usus in Treue zu den Richtlinien Papst Benedikts XVI. zugelassen und gefördert werden, damit es zu dieser Komplementarität auch wirklich kommt.

⁶⁴ Erzbischof Albert Ranjith, der frühere Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst, sagte gegenüber Fides Ende November 2007: »Die Achtung der Überlieferung ist also bei der Suche nach der Wahrheit nicht unserem freien Ermessen überlassen; sie ist ihr Fundament, das angenommen werden muss. In der Kirche ist die Treue zur Überlieferung deshalb eine wesentliche Haltung der Kirche selbst. Das Motu Proprio muss meiner Ansicht nach auch in diesem Sinn verstanden werden. Es ist ein möglicher Anstoß zu einer notwendigen Kurskorrektur. In einigen Entscheidungen der nach dem Konzil durchgeführten Liturgiereform wurden nämlich Richtlinien erlassen, welche einige Aspekte der Liturgie verdunkelt haben, die in der früheren Praxis besser zum Ausdruck gekommen sind, weil die liturgische Erneuerung von einigen als etwas verstanden wurde, das ex novo geschehen müsse. Doch wir wissen genau, dass dies nicht die Absicht der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium war, die darauf hinweist, dass »die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen« müssen (SC 23). [...] Der Papst sieht im von Papst Johannes XXIII. revidierten Ritus des heiligen Pius V. einen Weg, die Elemente wiederaufzugreifen, die durch die Reform verdunkelt worden sind. [...] Dieser Schritt ist nicht, wie manche meinen, ein Zurück in die Vergangenheit. Er ist vielmehr notwendig, um das Gleichgewicht zwischen den ewigen, transzendenten und himmlischen sowie den irdischen und gemeinschaftlichen Aspekten der Liturgie wieder ganz herzustellen. Er wird dazu beitragen, um vielleicht auch ein Gleichgewicht zwischen dem Sinn für das Heilige und das Mysterium sowie den äußerlichen Gesten und sozio-kulturellen Haltungen und Verpflichtungen, die aus der Liturgie hervorgehen, herzustellen« (<http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=10079&lan=deu>).

⁶⁵ Wie beides künftig wieder zur Einheit eines Usus zusammenkommen könnte, lässt sich derzeit nicht mit einem auch nur einigermaßen hinreichenden Grad an Urteilsreife ausmachen.