

Der Römische Kanon

Von Wilfried Haßelberg-Weyandt, Chemnitz

Welcher Katholik kennt nicht dieses Erlebnis: nach dem Sanctus suche ich mich dem Gebet oder der Betrachtung zu widmen, lasse die Worte des Hochgebets an mir vorbeiplätschern; und plötzlich horche ich auf: der Text, den ich höre, hat Klang, hat etwas zu sagen:

»Herr, du kennst ihren Glauben und ihre Hingabe; für sie bringen wir dieses Opfer des Lobes dar, und sie selber weihen es dir.« – »Vor dich, den ewigen, lebendigen und wahren Gott, bringen sie ihre Gebete und Gaben.«

»So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar: das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles.« – »Wir bitten dich: Führe sie und alle, die in Christus entschlafen sind, in das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens. Auch uns, deinen sündigen Dienern, die auf deine reiche Barmherzigkeit hoffen, gib Anteil und Gemeinschaft mit deinen heiligen Aposteln und Märtyrern.«

– es wird, selten genug, der römische Kanon gebetet: dieser Text vermag mich mitzureißen.

Dabei ist das, was mitreißt, nur eine eher oberflächliche Übersetzung. Wo etwa im deutschen Text »du kennst ihren Glauben und ihre Hingabe« steht, heißt es im lateinischen Original »quorum tibi fides cognita est et nota devotio«; und »dir, dem erhabenen Gott« steht für »praeclarae maiestati tuae«, »aus den Gaben, die du uns geschenkt hast« für »de tuis donis ac datis«.

Das Hochgebet ist das Kernstück der Messe, die wiederum das Kernstück der Liturgie ist. So ist der Canon Romanus, das originäre Hochgebet des römischen Ritus, zentraler und auch exemplarischer Text dieser Liturgie.

I. Die Eigenart des römischen Kanons

Ein »sacrificium laudis« will der römische Kanon vor allem darstellen, ein »Opfer des Lobes«. Doch die Menschen, »die hier versammelt sind«, läßt er nicht außer acht; schon Papst Innozenz I. (401–417) erklärt, daß es notwendig ist, sie hier zu nennen. Anders aber als in den meisten östlichen Hochgebeten beschränkt sich der römische Kanon darauf, für das Heil der Menschen zu bitten; eine einzige Bitte um ein innerweltliches Anliegen gibt es, und dies sind die letzten Worte, die vor dem XX. Jahrhundert in den Kanon eingefügt worden sind, von Papst Gregor d. Gr. (590–604): »ordne unsere Tage in deinem Frieden«.

Der Text läßt uns nicht im einfachen Hier und Jetzt, er führt uns in die Welt der christlichen Offenbarung: »Blicke versöhnt und gütig darauf nieder und nimm sie an wie einst die Gaben deines gerechten Dieners Abel, wie das Opfer unseres Vaters Abraham, wie die heilige Gabe, das reine Opfer deines Hohenpriesters Melchisedek.

Wir bitten dich, allmächtiger Gott: Dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar vor deine göttliche Herrlichkeit; und wenn wir durch unsere Teilnahme am Altar den heiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels.«

Markant ist die Sprache: es erscheinen Wortketten von semitischer Pracht: »hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae – das reine Opfer, das heilige Opfer, das makellose Opfer, das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles « – offenbar ein altchristliches Erbe; solche Wortketten dienen auch zum Schmuck jüdischer Gebete (so etwa des Qaddisch), aber auch des Hochgebets Basileios' d. Gr.¹. Diesen Wortreichtum weiß der Kanon jedoch zu vereinbaren mit römischer Schlichtheit: »partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis ... – irgendwelchen Anteil und Gesellschaft wollest du schenken mit deinen heiligen ...«. Weder im einen noch im anderen Fall gelingt es der heutigen deutschen Übersetzung, solchem Sprachstil gerecht zu werden.

Der römische Kanon ist alt; Ergänzungen um jeweils wenige Worte durch die Päpste Leo d. Gr. (440–461: »die heilige Gabe, das reine Opfer«) und Gregor d. Gr. (590–604: »ordne unsere Tage in deinem Frieden«) werden vom Liber Pontificalis eigens angemerkt. Unter letzterem Pontifikat scheint also der römische Kanon die Textgestalt erhalten zu haben, die unverändert bewahrt blieb über mehr als einein-drittel Jahrtausend hin, bis Papst Johannes XXIII. (Angelo *Giuseppe* Roncalli) den heiligen Joseph in die Liste der Heiligen einfügte. Doch das genaue Alter dieses Kanons ist unbestimmbar. In den beiden Listen von Heiligen stehen neutestamentliche Heilige und Märtyrer; die spätesten unter ihnen haben das Martyrium unter Julianus Apostata (361–363) erlitten. »Moderne« Gattungen von Heiligen wie Kirchenväter, Eremiten oder Mönchsväter kommen noch nicht vor, nicht einmal jene Evangelisten, die nicht Apostel sind. Doch Maria trägt den Titel »allzeit jungfräuliche«, eine Übersetzung von »ἀειπαρθενος«, die erst im VI. Jahrhundert gebräuchlich wurde, so in Papst Johannes' II. Brief »Olim quidem« an die Senatoren von Konstantinopel (534) erscheint.

Demnach ist der römische Kanon keine Schöpfung aus einem Guß, sondern er zeigt Spuren einer längeren Entwicklung; so greift etwa das »Te igitur« nicht auf das unmittelbar vorangehende Sanctus zurück. Nichtsdestoweniger hat er eine klare wohlausgeformte Struktur. Freilich ist diese Struktur komplexer als etwa bei den sehr kurzen gallikanischen Hochgebeten oder bei dem Hippolyt zugeschriebenen, nach dem das heutige zweite ausgerichtet ist.

¹ Sonderbarerweise begegne ich in einem eher volkstümlichen Büchlein (K.J. Merk: Die heilige Messe; s.u.) der Meinung, solche Formulierungen seien römisch. Sicher gab es auch im alten Rom gelegentlich solche Wortketten (»Quod bonum felix faustum fortunatumque sit ...«), doch sonderlich gebräuchlich sind sie hier nicht.

II. Die Struktur des römischen Kanons

Eigentlich beginnt der römische Kanon mit der Präfation; aber es ist üblich geworden, so nur jenen Teil zu benennen, der auf das Sanctus, das »Heilig, heilig, heilig« folgt.

Der römische Kanon wird traditionell in dreizehn Teilgebete eingeteilt, die jeweils durch ein großes Initial gekennzeichnet sind. Dazu kommen drei Überschriften: »Commemoratio pro vivis – Gedächtnis der Lebenden« vor »Memento, Domine«, dem zweiten der Teilgebete, »Infra actionem« vor »Communicantes«, dem dritten, »Commemoratio pro defunctis – Gedächtnis der Verstorbenen« vor »Memento etiam«, dem elften. Diese Einteilung ist in den modernen deutschen Texten weitgehend bewahrt worden, die Überschriften allerdings werden nicht mehr regelmäßig gesetzt.

Fünfmal erscheint der Gebetsschluß »Per Christum Dominum nostrum«, zuletzt beim zwölften dieser Teilgebete; das dreizehnte ist eine feierliche Doxologie, die diesen Gebetsschluß weiterführt. Im heutigen Missale stehen diese Gebetsschlüsse außer des letzten in Klammern, sind also ins Belieben gestellt. Im deutschen Text sind sie dann ganz unterdrückt.

In der Mitte des römischen Kanons stehen die Kerngebete der Wandlung, das Abendmahlsgedächtnis: »Qui pridie – Am Abend vor seinem Leiden« mit den Einsetzungsworten über das Brot, »Simili modo – Ebenso nahm er nach dem Mahl« mit denen über den Kelch. Darum herum sind die übrigen Teilgebete in kunstvoller Symmetrie angeordnet. Es fällt aber auf, daß die Gebetsschlüsse sich nicht in diese Symmetrie einfügen, daß nicht einmal die Einteilung in Teilgebete dieser symmetrischen Ordnung durchgehend entspricht. Offensichtlich wurden zwar Texte eingefügt, eingefügt zum Teil eben dazu, zu dieser Ordnung zu gelangen, aber der Text wurde keinem stringent durchgezogenen Gestaltprinzip unterworfen.

Viele Feinheiten der Struktur sind nur bei genauerem Studium erkennbar, etwa die Zahlensymbolik der Aufzählungen der Heiligen. Wahrscheinlich haben oft Priester Tag für Tag den Kanon gebetet, ohne diese Zahlen zu beachten – nicht einmal Papst Johannes XXIII. hat sie beachtet, als er den heiligen Joseph einfügte². Oft wird von jenem plastischen Schmuck gotischer Kirchen gesprochen, der für den Betrachter von unten gar nicht sichtbar ist – er dient wesentlich zur Ehre Gottes. Ebenso dienen diese Feinheiten des römischen Kanons wesentlich der Ehre Gottes.

Die Struktur des Kanons ist natürlich wohlbekannt; um sich zu informieren, genügen schon Werke fürs Laienpublikum (ich habe zur Hand: K. Josef Merk: Die heilige Messe in ihrer Feier. Stuttgart-Degerloch 1948 und: Ulrich Terlinden: »... und alle deine Heiligen« [Gebete im röm. Meßkanon]. Ewald & Ewald 4, Dinslaken 1999, S. 26–33).

² Und im heutigen Missale steht der Großteil der Heiligen nur noch in Klammern, ohne Rücksicht auf die Zahl (und mit wenig Rücksicht auf die Bedeutung der Heiligen: während von den Aposteln Matthias und Barnabas ihren vollwertigen Platz behalten, sind selbst Jakobus und Johannes in die Klammern geraten).

	<div style="border-left: 1px solid black; border-bottom: 1px solid black; padding-left: 5px; padding-bottom: 5px;"> Qui pridie Simili modo </div>	
	<div style="border-left: 1px solid black; border-bottom: 1px solid black; padding-left: 5px; padding-bottom: 5px;"> Hanc igitur oblationem <i>Per ...</i> Quam oblationem </div>	<div style="border-left: 1px solid black; border-bottom: 1px solid black; padding-left: 5px; padding-bottom: 5px;"> Unde et memores offerimus Supra quae </div>
<div style="border-left: 1px solid black; border-bottom: 1px solid black; padding-left: 5px; padding-bottom: 5px;"> in primis Memento, Domine Communicantes <i>Per ...</i> Hanc igitur oblationem <i>Per ...</i> </div>		<div style="border-left: 1px solid black; border-bottom: 1px solid black; padding-left: 5px; padding-bottom: 5px;"> Supplices <i>Per ...</i> Memento etiam <i>Per ...</i> Nobis quoque peccatoribus intra quorum <i>Per ...</i> </div>
<div style="border-left: 1px solid black; border-bottom: 1px solid black; padding-left: 5px; padding-bottom: 5px;"> Te igitur </div>		<div style="border-left: 1px solid black; border-bottom: 1px solid black; padding-left: 5px; padding-bottom: 5px;"> Per quem haec omnia <i>Per ipsum ...</i> </div>

Zum Anfang des Kanons, dem »Te igitur – Dich, gütiger Vater«, bildet das Gegenstück die große Schlußdoxologie, »Per quem haec omnia – Denn durch ihn erschaffst du«: »Nimm diese heiligen, makellosen Opfergaben an und segne sie«, wird zu Anfang gebeten; im lateinischen Text wird es durch eine Wortkette von besonderer sprachlicher Schönheit ausgeführt: »haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata« – »diese Geschenke, diese Gaben, diese heiligen, unbefleckten Opfer« übersetzt der Schott von 1925³. In der Doxologie wird entsprechend gesagt, wie wir sie von Gott empfangen: »erschaffst du ... all diese guten Gaben, gibst ihnen Leben und Weihe und spendest sie uns«, im Lateinischen wieder besonders hervorgehoben durch eine Kette von Verben: »haec omnia ... bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis, et praestas nobis« – »(durch den du) all dieses Gute immer schaffest, heiligst, belebest, segnest und uns erteilest« in jenem Schott.

Den zweiten Teil des »Te igitur«, mit »in primis« beginnend, muß man, um die Symmetriestruktur zu erkennen, abtrennen, wie es in der modernen deutschen Übersetzung auch äußerlich geschieht: »Wir bringen sie dar«. Mit ihm beginnt eine ganze Gebetsfolge, die nach dem Abendmahlsgedächtnis eine Parallele findet. Der Bitte für die Kirche allgemein, für die »in primis« die Gaben dargebracht werden – »Schenke deiner Kirche Frieden und Einheit, behüte und leite sie auf der ganzen Erde« und »zugleich mit ... allen Rechtgläubigen und Pflegern des katholischen und apostolischen Glaubens«⁴ – steht nach dem Abendmahlsgedächtnis die Bitte besonders für uns gegenüber, die diese Gaben nun empfangen werden: »erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels«.

³ Das Meßbuch der heiligen Kirche. Freiburg i.Br.

⁴ nach dem Schott von 1925.

Es folgen das Gedächtnis der Lebenden vor, das der Verstorbenen nach dem Abendmahlsgedächtnis. Diese Gebete beginnen mit »Memento – Gedenke«, einer im Westen eher ungewöhnlichen Wortwahl in einem Gebet; in östlichen Hochgebeten aber, des Johannes Chrysostomus, Basilius d. Gr., des Jakobus, beginnt so, mit »Μνήσθητι«, ein Großteil der Bitten.

Es folgt jeweils eine Reihe von Heiligen. Im »Communicantes – In Gemeinschaft« steht am Anfang Maria, im »Nobis quoque peccatoribus – Auch uns, deinen sündigen Dienern« Johannes der Täufer. Hier umgeben diese beiden Heiligen Christus, dem das Abendmahlsgedächtnis gilt, in gleicher Weise wie so oft in der bildenden Kunst: im Osten werden sie in der Deesis zu beiden Seiten des Allherrschers dargestellt.

Es folgen im »Communicantes« die zwölf Apostel und zwölf Märtyrer, im »Nobis quoque« sieben männliche und sieben weibliche Märtyrer. Zwölf und Sieben sind – Apostel etwa und Sakramente – für die Kirche besonders charakteristische heilige Zahlen. Insgesamt sind es in beiden Reihen vierzig Heilige – auch dies ist eine bedeutsame heilige Zahl.

Die Aufzählung der Heiligen im »Nobis quoque« wird beschlossen durch die Bitte »und gib uns mit ihnen [allen deinen Heiligen] das Erbe des Himmels« (im letzten Satz, »intra quorum«), die im »Communicantes« durch »und gewähre uns auf ihre Fürsprache in allem deine Hilfe und deinen Schutz«; doch kurz danach, im »Hanc igitur«, folgt noch ähnlicher »und nimm uns auf in die Schar deiner Erwählten«.

Das »Hanc igitur – Nimm gnädig an« ist zwiegesichtig: einerseits führt es so noch diese Gebetsfolge, die mit »in primis« begonnen hat, zu Ende; andererseits gehört es schon zu der Gebetsfolge, die das Abendmahlsgedächtnis unmittelbar umgibt. »Nimm gnädig an, o Gott, diese Gaben deiner Diener und deiner ganzen Gemeinde« stellt das Gegenstück dar zum »Unde et memores«: »Darum, gütiger Vater, feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk« und kurz darauf »So bringen wir... dir, dem erhabenen Gott, die ... Opfergabe dar«.

Im folgenden Gebet, daß dem Abendmahlsgedächtnis unmittelbar vorangeht, erscheint wieder eine jener prachtvollen Wortketten: »Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris«, im Schott von 1925 etwas umständlich übersetzt mit »Und dieses Opfer wolltest du, o Gott, in allem gesegnet, dir gewidmet, vor dir geltend, würdig und wohlgefällig machen«; die heutige Übersetzung versucht nicht mehr, der lateinischen Wortfülle gerecht zu werden: »Schenke, o Gott, diesen Gaben Segen in Fülle und nimm sie zu eigen an. Mache sie uns zum wahren Opfer im Geiste, das dir wohlgefällt«, heißt es nur noch. Dem entspricht in der soeben schon angeführten Schlußformel des »Unde et memores« (»Offerimus«): »So bringen wir... dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar«; im Lateinischen sprachlich viel reizvoller: »hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam – das reine Opfer, das heilige Opfer, das makellose Opfer«. Abgeschlossen wird dies wiederum parallel, im ersten Fall durch: »zum Leib und Blut deines geliebten Sohnes«, im zweiten durch: »das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles«.

III. Organische Entwicklung oder Komposition?

Organische Entwicklung und Komposition – diese Alternative beschreibt vordergründig die Genese; aber es sind ästhetische Ideale, die das Motiv dieser Frage bilden.

Von einem Gedicht, einem Gemälde, einer Plastik, einer Symphonie erwartet man, daß sie als Einheit komponiert sind, daß eine erkennbare Regelmäßigkeit den ganzen Aufbau des Werkes bestimmt. Ein alter Baum aber wird schön gefunden, auch wenn die Äste, die sein Bild bestimmen, unregelmäßig angeordnet sind, die Krone asymmetrisch ist, die Wuchsform des Stammes und die Rinde Spuren von besonderen Umständen und Ereignissen fernerer Vergangenheit zeigen, die heute kaum noch zu erschließen sind.

Dies könnte man so auffassen, als sollten menschliche Werke einheitliche Kompositionen sein, Werken der Natur aber stünde es an, vielfältige Spuren einer weitgehend unbekanntem Entwicklung zu zeigen. Das aber wäre eine irriige Vereinfachung. Bei einer Blume, bei einem Kristall liegt oft die Schönheit in der klaren regelmäßigen Form; bei einer größeren alten Burg dagegen kann wie bei dem alten Baum der Reiz in der reichentwickelten formenreichen, geschichtlich aber nur schwer überschaubaren Anlage liegen.

Welchem Prinzip nun ordnet man ein Hochgebet unter?

Natürlich ist diese Frage schief. Forderte man eine einheitliche Komposition, so würde in der Tat das Hochgebet einem Prinzip unterworfen; das Prinzip der organischen Entwicklung jedoch bedeutet, der Entwicklung Raum zu geben, ohne sie einem derartigen Prinzip unterzuordnen. Eine einheitliche Komposition zu fordern, hieße, daß man entweder immer neuen Autoren es überlassen hätte, immer neue Hochgebete zu formulieren, bis ein endgültiges Ergebnis erreicht worden wäre, oder das Hochgebet bis zu solch einem Ergebnis immer wieder ganz neuen Bearbeitern zu unterwerfen.

Die Kirche hat anders entschieden.

Offensichtlich wurden, zuletzt von Papst Gregor d. Gr., zwar neue Texte eingefügt, aber das schon Bestehende wurde für so ehrwürdig erachtet, daß man – daß selbst Papst Gregor d. Gr. – sich scheute, darin zu redigieren, etwa die Gebetsschlüsse umzustellen, um so eine völlig symmetrische oder gedanklich geradlinig fortschreitende Struktur zu erzielen.

Was wäre das Ergebnis, wollte man die Struktur des Kanons durch Textänderungen »verbessern«?

Man betrachte etwa die Teilgebete vom »Quam oblationem« bis zum »Supplices«. Vom Text her bilden sie eine Einheit. Doch das »Supplices« gehört durch die Struktur, die durch die Textparallelen gezeigt wird, schon zum »Memento etiam« und »Nobis quoque«. Aber einen Gebetsschluß einzufügen vor das »Supplices« würde den Textfluß unterbrechen. Die Gebetsschlüsse ganz weglassen, wie es das neue Missale durch die Klammern erlaubt? Dadurch ginge dem Kanon die ständige Rückbindung »durch Christus, unseren Herrn« verloren.

Es mögen ja manche Korrekturen sinnvoll erscheinen; doch ganz pragmatisch: zu groß ist die Gefahr, daß einem Korrektor wichtige Zusammenhänge entgehen. Und

in jedem Fall ist ein Kanon, der Spuren seiner Entstehungsgeschichte zeigt, einem solchen vorzuziehen, dem man Korrektorenwillkür ansieht.

Doch bleiben solche Spuren der Entstehungsgeschichte des Kanons doch letztlich eine Störung für den Hörer, den Leser? Nun, die kleinen Asymmetrien werden nicht leicht ins Auge fallen oder gar gehört werden. Was er bemerkt, ist, daß es nach dem Kernteil der Wandlung Anklänge gibt an schon zuvor Gehörtes, Anklänge, durch die der ganze Kanon zu einer Einheit wird. Erst dem Priester, der diesen Kanon täglich betet, wird mehr auffallen; für ihn zeigt sich, daß der Kanon eine Geschichte hat, die nicht völlig überblickbar ist, daß er nicht einfach die Komposition irgendeines Verfassers ist. Hier wird tatsächlich die Frage entscheidend, welches jener beiden Prinzipien den Vorzug erhält. Und die Kirche hat sich eben für das organische Wachstum entschieden, gegen die einheitliche Komposition, gegen das stringent durchgezogene Gestaltprinzip. Zu Recht: es ist ein kindliches Ideal, alles ganz einfach vorfinden zu wollen, alles nach einfachen Prinzipien einordnen zu können; hier aber entsteht der Anspruch an den reifen Menschen, Komplexität anzuerkennen, Spuren einer lebendigen Entwicklung zu schätzen. Außerdem: so hat jeder Text Eigengewicht; er erschöpft sich nie darin, Parallele zu einem vorangehenden oder folgenden zu sein.

IV. Priester und Volk

Beachtenswert ist, konsequent und scheinbar ganz modern der römische Kanon Priesterschaft und Volk gemeinsam miteinander nennt, ganz im Sinne des »katholischen Et«, natürlich nicht im Sinne einer Verwischung des Unterschieds zwischen Priester und Volk:

»Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum N. et N. et omnium circumstantium ... pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis – Gedenke deiner Diener und Dienerinnen N.N. und aller, die hier versammelt sind ... für die wir dir dieses Lobopfer darbringen oder die es dir darbringen«: gebetet wird für Abwesende, für die besonders das Opfer dargebracht wird, und für die versammelte Gemeinde, die es selbst darbringt. Irreführend ist leider die heute gültige Übersetzung: »für sie bringen wir dieses Opfer des Lobes dar, und sie selber weihen es dir«.

Später heißt es, wie oben schon angeführt: »Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae – Nimm gnädig an, o Gott, diese Gaben deiner Diener und deiner ganzen Gemeinde«; »Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta ... offerimus – Darum ... feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk ... So bringen wir ... dar«.

V. Die Motive der Gegnerschaft

Das Hochgebet ist das Kernstück der Messe, die wiederum das Kernstück der Liturgie ist. So ist der Canon Romanus, das originäre Hochgebet des römischen Ri-

tus, zentraler und auch exemplarischer Text dieser Liturgie. So hatte ich oben geschrieben. So wundert es nicht, daß Unbehagen an dieser Liturgie, Gegnerschaft gegen sie sich gerne gerade gegen diesen Kanon richtet. Nur: was sind die Motive solchen Unbehagens, solche Gegnerschaft?

Unter den Gegnern finden sich bedeutende Namen. Es war Josef Andreas Jungmann, ein Liturgiewissenschaftler hohen Ranges, der beim Consilium für die Liturgiereform nach dem II. Vaticanum große Änderungen im römischen Kanon forderte⁵ – er drang damals nicht durch. Eine ähnliche Haltung zeigt Arnold Angenendt, ein hoch angesehener Kirchenhistoriker und Apologet, in einem sonderbaren Text, den er kürzlich veröffentlicht hat: »Lobpreis der Alten Liturgie?«⁶.

Eine kurze Analyse dieses Textes kann Antwort geben auf die Frage nach den Motiven der Gegner des römischen Kanons. Vordergründig richtet sich A.A.s Text gegen das Motuproprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI. Doch konkret wendet sich A.A. nicht gegen die Zulassung des »usus extraordinarius«, sondern gegen »zwei vom Papst formulierte Axiome«, nämlich »die sogenannte organische Liturgie-Entwicklung« – diesem Thema sind oben bereits einige Absätze gewidmet – und gegen »die Anhänglichkeit an das Altehrwürdige, daß ›nicht wenige Gläubige den früheren liturgischen Formen ... mit großer Liebe und Empfindung anhängen‹⁷« (S. 1). Vor allem aber richtet sich der Text dann, mit dem Umweg über das erste dieser Axiome, gegen den römischen Kanon. Er kontrastiert ihn mit dem lange Zeit Hippolyt zugeschriebenen Hochgebet der »Traditio apostolica« aus dem 3. Jahrhundert und dem gallikanischen Hochgebet⁸, für das er als Beispiel das um 700 entstandene »Missale Gothicum« anführt (nicht etwa die noch älteren »Mone-Messen«); diese Hochgebete stellen das Ideal dar, an denen er den römischen Kanon mißt. Liest man nun deren Texte, wird man kaum etwas Abtrüglisches finden; doch mitreißen werden sie wohl niemanden. Wieso also betrachtet A.A. sie als vorbildlich? Er preist an ihnen die »übersichtliche Abfolge« und die »klare Grundstruktur« sowie »die Betonung des »geistigen Opfers«, des logos-gemäßen Gottesdienstes«. Nun sind diese Hochgebete kürzer, insofern natürlich auch übersichtlicher und weniger differenziert; eine »Betonung des »geistigen Opfers«, des logos-gemäßen Gottesdienstes« darin erkennen zu wollen, welche sie vom römischen Kanon unterschiede, erscheint willkürlich. Was dazu führt, sie zum Ideal zu erheben, bedarf genauerer Analyse.

Manches bleibt einfach uneinsichtig: bei der »Messe«, im Gegensatz zur »Eucharistie«, stehe der Segensempfang im Vordergrund. »Bezeichnend ist dafür die in der Spätantike aufgekommene Bezeichnung »Messe«, die von dem bei der Entlassung (missa) erteilten Schlußsegen herrührt«, schreibt er unter Berufung auf H. B. Meyer & al.⁹. Doch ist die Bedeutungsentwicklung des Wortes »missa« nicht so einfach; seine Etymologie und sein Gebrauch in den frühen lateinischen Mönchsregeln belegen nicht, daß dies die ursprüngliche Bedeutung sei.

⁵ Bernard Botte, O.S.B.: *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Paris 1973.

⁶ *Stimmen der Zeit* 10 (2010), S. 651-662. http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/ausgabe/details?k_beitrag=2532246&query_start=10.

⁷ Papst Benedikt XVI.: *Motuproprio »Summorum Pontificum«*.

⁸ Es gibt zwar nicht »das« gallikanische Hochgebet, sondern viele verschiedene; doch hier sei A.A.s Singular beibehalten.

⁹ *Messe*, in: *LMA*, Bd. 6, 557–558, 557.

»Religionsgeschichtlich ist Segen ein so einfaches wie auch allgemeines Religionselement: »Der Segen spricht Gottes gute Macht (>Heil<) aus über andere«, schreibt er unter Berufung auf Ch. Auffarth¹⁰. Doch J. Ledogar¹¹ hat nachgewiesen, daß das hebräische »ברך (berekh) – segnen« im Griechischen keine Entsprechung hatte, so daß »εὐλογεῖν« (eigentlich: »gut über jemanden reden«) erst künstlich mit dieser neuen Bedeutung versehen werden mußte. Und ebenso mußte im Lateinischen »benedicere« dem griechischen »εὐλογεῖν« nachgebildet werden, im Deutschen wurde das lateinische »signare« als »segnen« entlehnt. »Segen« ist also keineswegs ein »allgemeines Religionselement«.

Doch an anderer Stelle charakterisiert A.A. die Hochgebete, die er als ideal ansieht, das »sogenannte hippolytische wie das gallikanische Hochgebet« dadurch, sie hätten »das auf Jesu Erinnerungsauftrag folgende »wir nehmen Brot und Wein« nicht als Opfern verstanden, sondern als Aufforderung, ... Brot und Wein zu nehmen und um den Segen zu bitten« (S. 4).

V. 1. Der Vergleich mit dem Osten

Denkbar wäre es, den römischen Kanon an den Hochgebeten der Liturgien des Ostens zu vergleichen: stellt A.A. Maßstäbe auf, denen diese Hochgebete besser entsprechen? Das wäre zwar nicht von vornherein ein Einwand gegen den römischen Kanon – verschiedene Liturgien dürfen verschieden sein –, aber doch ein diskussionswürdiges Kriterium.

Doch bei diesem Vergleich wird man nicht fündig:

a) *Bitten*

»Der Tendenz, Bitten einzuschieben, folgt im römischen Hochgebet als zweite, noch gravierendere ...« schreibt A.A.. So erfährt man, daß Bitten einzuschieben etwas »Gravierenderes«, offenbar Abträglicheres sei. Aber solch eine Bewertung würde sich gegen die liturgische Überlieferung der ganzen Kirche richten, denn in den Hochgebeten der östlichen Kirchen und besonders der Kirchen des byzantinischen Ritus nehmen die Bitten einen noch umfangreicheren Platz ein. Und auch die drei anderen Hochgebete des Novus Ordo Missae enthalten Bitten.

b) *Sakralität der Gaben*

A.A. moniert (S. 4), daß die Gaben schon am Beginn des Kanons »bereits als sakral« bezeichnet, »bereits als heilig« deklariert werden. Doch das geschieht zu Recht: die Gaben sind bereits dargebracht; und jeder, der auch nur oberflächlich die byzantinische Liturgie kennt, jeder, der je deren Großen Einzug bewußt miterlebt hat, weiß, welche Würde diesen Gaben jetzt bereits zukommt. Nach welcher Norm also er die Formulierungen des römischen Kanons bemängelt, bleibt unklar.

c) *Konsekration durch die Abendmahlsworte*

»Es beginnt damit, daß die Abendmahlsworte bereits die Wesensverwandlung bewirken. Diese Worte als konsekratorisch aufzufassen, geht auf Ambrosius († 397) zurück, der dabei als erster Teile des römischen Hochgebets zitiert.« (S. 4. Nebenbei relativiert A.A. hiermit seine Darstellung des gallikanischen Hochgebets, »das in

¹⁰ Segen, in: Metzler Lexikon Religion, Bd. 3 (1999) 278.

¹¹ Acknowledgment: Praise verbs in the early Greek anaphora, Roma 1968.

Gallien, Norditalien und Spanien üblich war« (S. 2), denn der Norditaliener Ambrosius gründet somit seine Argumentation auf das römische.)

Das ist nun die überlieferte Auffassung der römischen und also auch der Mailänder Kirche. Wieso sie zu beanstanden sein könnte, erfährt man nicht. Sie einfach abzuweisen hieße, sich gegen den Kirchenvater Ambrosius ebenso wie gegen die Aussagen des Florentinum und des Tridentinum zu wenden. Der römische Kanon nun entspricht zwar dieser Auffassung – die Einsetzungsworte haben in ihm die zentrale Stellung –, doch (beachtet man seine spätere rituelle Ausgestaltung nicht) setzt er sie durchaus nicht zwingend voraus. Und keineswegs zeigt er diese Auffassung ausgeprägter als die drei anderen Hochgebete des Novus Ordo Missae. Hier nun beruft sich A.A. wirklich auf die Ostkirchen. In ihnen ist in der Tat eine andere Auffassung verbreitet. Wenn er aber dann schreibt: »... auch nur eine konsekratorische Auffassung der Einsetzungsworte ist im Gedankengang der östlichen Anaphoren ausgeschlossen« (S. 6), so ist das überzogen. Das zweimaligen »Amen« des Chores nach den Einsetzungsworten in der byzantinischen Liturgie für diese »konsekratorische Auffassung der Einsetzungsworte« zu deuten mag recht kühn sein; doch deutlichere Belege kennt ja der römische Kanon ebensowenig. Und einen ostsyrischen Beleg für diese Auffassung liefert Gabriel Qatraya¹².

d) Leises Gebet

Ein weiterer Vorwurf: »Zuletzt verstärkte sich diese Klerikalisierung noch dadurch, daß der Priester den Kanon leise betete« (S. 6). Auch dieser Vorwurf wendet sich gegen die Kirchen des Ostens, denn von Byzanz bis zum ostsyrischen/chaldäischen Osten werden große Teile (und keineswegs nur sekundäre!) der Anaphora leise gesprochen.

e) Opfer

Als besonders gravierenden Punkt betrachtet A.A. die »Opferung des Leibes und Blutes Jesu Christi an Gott-Vater« (S. 4). Freilich weiß er: »Die anderen neuen Hochgebete folgen derselben Deutung, am massivsten das vierte: ›So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt« (S. 8). Wie allerdings die Kritik daran mit der Lehre des Tridentinum (Sessio XXII, cap. 1: »novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem ... – er [Christus] hat ein neues Pascha eingesetzt: sich selbst von der Kirche durch die Priester unter sichtbaren Zeichen zu opfern zum Gedächtnis seines Übergangs aus dieser Welt zum Vater ...«) zu vereinbaren ist, wird nicht deutlich.

Doch auch hierauf erstreckt sich sein Versuch, seine Bewertung durch den Vergleich mit den Hochgebeten des Ostens zu untermauern: »Eine Darbringung Christi oder auch nur eine konsekratorische Auffassung der Einsetzungsworte ist im Gedankengang der östlichen Anaphoren ausgeschlossen« (S. 5). Die Darbringung Christi prägt jedoch die Liturgie der ganzen Kirche: im byzantinischen Ritus sticht, schneidet

¹² B. D. Spinks: Addai and Mari and the institution narrative: The tantalizing evidence of Gabriel Qatraya. EL. 98 (1984) 60-67.

der Priester in der Proskomidie mit der »Lanze« das »Lamm«; und die Aufforderung des Diakons: »Θῦσον, δέσποτα – Opfere, Herr!« beantwortet er mit »Θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ – Geopfert wird das Lamm Gottes ...«. In der ostsyrischen/chaldäischen Anaphora (d.h. Hochgebet) der Apostel Addai und Mari und ganz ähnlich in der damit eng verwandten maronitischen III. Petrus-Anaphora heißt es: ».. zum Gedächtnis des Leibes und Blutes deines Christus, welche wir Dir darbringen auf deinem reinen und heiligen Altar, wie Du uns gelehrt hast«.

Etwas verständlicher wird A.A.s Kritik allerdings, wenn man liest: »Denn die mit den Abendmahlsworten geschehene Konsekration mußte das »memores offerimus« als Aufopferung des Fleisches und Blutes Jesu Christi an Gott-Vater verstehen lassen« (S. 5). Wenn zuvor die Wandlung geschehen ist, wenn nun – »offerimus – So bringen wir ... dar« – über die Gaben auf dem Altar gesprochen wird, so klingt das für den modernen Leser leicht so, als würden die Gaben zuerst gewandelt zu Leib und Blut des Herrn und diese gewandelten Gaben dann nachträglich geopfert. Ein solches Nacheinander von Wandlung und Opferung wäre in der Tat anstößig; doch ist der Text so sicher nie verstanden worden. Ein Gebetstext muß ja nicht einsträngig sein. Wir kennen die Wiederkunftsreden Christi (Matth. 24 f. usw.), bei denen, wie ich schon im Religionsunterricht gelernt habe, die Zerstörung Jerusalems und das Ende der Welt sich in der Darstellung durchdringen. Nichts hindert an der Annahme, daß die Darbringung als Thema den ganzen Kanon durchzieht, daß dabei die Darbringung der irdischen Gaben und das Opfer Christi ganz ähnlich als komplexe Einheit dargestellt erscheinen, ohne sich auf den Augenblick der Konsekration auszurichten.

V.2. Anhänglichkeit an das Alte

«Die Anhänglichkeit an das Alte« ist ein wesentlicher neuer Punkt in A.A.s Argumentation. Er erklärt sie durch »die allgemein-religiöse Sehnsucht nach dem Ewigen«, kritisiert sie, recht tückisch, mit der Bemerkung, »daß daraus Kirchenspaltungen hervorgehen konnten, wie es jetzt auch wieder droht und was zu beheben alle Anstrengung wert ist« (was ja doch für das Motuproprio spricht), und mit dem Hinweis auf den in der Tat richtigen und wichtigen Satz, »daß nicht der Brauch, sondern die Wahrheit entscheide« (S. 10).

Doch seine Begründung der »Anhänglichkeit an das Alte« greift zu kurz. Besinnung auf das Alte ist eine sinnvolle menschliche Tendenz, die davor schützt, zu leicht ephemeren Modeerscheinungen aufzusitzen. Es ist eine gute Regel, daß der seine Absicht begründen muß, der Neues einführen will, nicht zuerst der, der Altes bewahren will.

In der Liturgie aber ist noch etwas anderes wichtig. Liturgie vollzieht sich in einer Formensprache, in Zeichen, größtenteils kulturell geprägter Zeichen. Die Bedeutungshaltigkeit kulturell definierter Zeichen aber beruht auf beständiger, selbstverständlicher Anwendung. Das gilt insbesondere für die Sprache: ein Deutscher erkennt und empfindet »Mama« als kindlichen oder zärtlichen Ausdruck für »Mutter«, wenn er auch wissen mag, daß »mama« im Altindischen »mein« und im Georgischen »Vater« bedeutet – die beständige, selbstverständliche Anwendung hat dem Lautgebilde einen klaren Sinn gegeben, zudem eine reiche emotionale Konnotation. So ist diese Wortbedeutung willkürlicher Verfügung entzogen – man kann sich vorstellen, wie

ein Spiel verlief, das die Vertauschung etwa der beiden Wörter »schwarz« und »weiß« forderte. Ebenso bedürfen die Zeichen der Liturgie beständiger, selbstverständlicher Anwendung, um Bedeutung zu haben.

»Man braucht ihn [den Ritus] nicht zu verstehen, sondern muß sich nur sicher sein, daß er ›immer‹ in Geltung war.« Hier irrt A.A.: eben weil der Ritus »immer« in Geltung war, versteht man ihn.

Wenn aber A.A. schreibt: »Entgegen steht der altkirchliche Satz, daß nicht der Brauch, sondern die Wahrheit entscheide«, so kann andererseits der Brauch der Kirche dafür sorgen, daß die Wahrheit entscheidet und nicht ephemere Meinungen. Womit der Brauch freilich ein Ärgernis darstellt für die, deren Anliegen diese Meinungen sind.

V.3. Der Mythos vom edlen Wilden

Die Argumentation A.A.s hat sich bisher als wenig überzeugend erwiesen, das wirkliche Motiv seiner Kritik am römischen Kanon bleibt verborgen. Einen Schlüssel allerdings bieten diese Sätze: »In seiner vorliegenden Gestalt«, so schreibt A.A. über den römischen Kanon, »ist es obendrein ein »Gebetsproblem«. ... sind heute zum Verständnis, wie Jungmann sagt, liturgiegeschichtliche Spezialkenntnisse nötig. Aber muß nicht das Kerngebet der Liturgie von Wesen und Aufbau her so »einfach« formuliert sein, daß man es ohne Spezialstudium mitbeten kann? Es heißt doch das Evangelium auf den Kopf stellen, wenn das Zentralgebet der Eucharistie allein den Weisen und Klugen zugänglich wäre, den Unmündigen aber verschlossen bliebe (vgl. Mt. 11,25)« (S. 8).

Liturgiegeschichtliche Spezialkenntnisse sind in der Tat nötig, um die geschichtliche Entwicklung des römischen Kanons zu verstehen – das liegt im Wesen der Sache. Aber wer ihn ohne solche Kenntnisse hört, wird schwerlich irgendein »Gebetsproblem« verspüren – der Text ist klar und eindrucksvoll. Doch A.A. wünscht mehr: einen »kohärenten, für alle faßlichen Gedankengang«, und der wäre: »... der sich im Geist vergegenwärtigt in Brot und Wein, auf daß wir uns ihm eingliedern und er uns mitnimmt durch den Tod zu seiner und unserer Auferstehung«. »Im Geist vergegenwärtigt in Brot und Wein«, »uns ihm eingliedern« – verglichen mit solchem Theologen-Jargon ist der Text des römischen Kanons für den schlichten Christen doch wohl sehr viel leichter faßlich. Ein »Gebetsproblem« ist dieser Kanon eher für den Theologen, der andere Aussagen darin sucht, als dieser Kanon sie anbietet.

Aber es geht um mehr als ein einfaches psychologisches Mißverständnis. »Aber muß nicht das Kerngebet der Liturgie von Wesen und Aufbau her so ›einfach‹ formuliert sein, daß ...«; und dann: »Karl Rahner SJ hat die Idee einer »Kurzformel des Glaubens« in die Welt gebracht, nämlich in einer dem Christentum entfremdeten Welt den christlichen Glauben auf eine knappe Formel zu bringen.«

Hierhinter scheint ein bekanntes Ideal durch: der schlichte, einfach denkende Mensch, dessen unverbildet-ungebildetes Denken den Maßstab setzt, einen Maßstab, der höheren Wert hätte als der eines überzüchtet-scholastischen Denkens, als die Beachtung überfeinerer Reinheitsregeln. Dahinter verbirgt sich ein Ideal: das des Edlen Wilden, das seine Wurzeln in der Idealisierung der Barbaren, der Goten etwa, in der Spätantike hat und das in der Neuzeit durch J.J. Rousseau wirkmächtig wurde.

Aber der Edle Wilde war niemals ein wirklicher Mensch – sieht man sich die Wirklichkeit der Völker von den Goten der Antike bis zu den Indianern der Neuzeit an, so erscheinen sie anders, als dieses Ideal es will. Er war vielmehr stets Projektionsfläche moderner intellektueller Menschen – dem vielgenannten Indianerhäuptling Seattle mußte bekanntlich ein von modernen Autoren verfaßter Text in den Mund gelegt werden, damit »seine« Rede dem Ideal entsprechen und vor einigen Jahrzehnten Breitenwirkung erzielen konnte. Ebenso ist der einfache Mensch, der zwar den römischen Kanon nicht mitbeten kann, wohl aber unter »im Geist vergegenwärtigt« und »uns ihm eingliedern« sich etwas vorstellen kann, eine Projektionsfläche moderner Theologen.

Doch es scheint noch eine tiefere Ebene durch: der Edle Wilde ist in der Regel kein Ideal, dem man selbst entsprechen will, sondern das man seinen Zeitgenossen vorhält. Was aber hat es auf sich mit den Menschen, auf die dieses Ideal projiziert wird?

Diese »Unmündigen«, denen »das Kerngebet der Liturgie« angepaßt werden soll, sind offenkundig die einfachen Laien, denen demnach nicht zugetraut wird, sich anspruchsvollen Texten zuzuwenden, an ihnen zu wachsen. Im Kern zeigt sich hier Geringschätzung der Laien.

Was aber bedeutet das für die von A.A. intendierte Liturgie?

Ein Kunstwerk kann man nicht allein für andere machen; es gelingt nur, wenn man es auch für sich schafft. Dies gilt auch für liturgische Texte. Wenn nun Fachleute, die die von A.A. angesprochenen liturgiegeschichtlichen Spezialkenntnisse besitzen, damit also zu den »Weisen und Klugen« zu rechnen wären, Texte für die »Unmündigen« entwerfen, so kann folglich daraus kein gültiges Werk entstehen.

Die ausschlaggebende Frage ist: muß der einfache, »unmündige« Christ einfach und unmündig bleiben – oder kann er sich entwickeln, kann er an anspruchsvollen Texten, anspruchsvoller Lehre und rituellen Regeln mit symbolischem Tiefgang wachsen? Letztlich steht das Ideal der einfachen Liturgie, der einfachen Glaubenslehre für ein statisches, das Ideal des scheinbar eher statischen überlieferten Ritus in all seiner Komplexität aber für ein dynamisches Menschenbild.

Drei Themata, die in A.A.s Text erscheinen, schließen sich diesem Mythos des Edlen Wilden an: Einfachheit, Freiheit und – negativ – Reinheit. Sie sollen deshalb noch überdacht werden:

a) Einfachheit

»Aber muß nicht das Kerngebet der Liturgie von Wesen und Aufbau her so »einfach« formuliert sein, daß man es ohne Spezialstudium mitbeten kann? Es heißt doch das Evangelium auf den Kopf stellen, wenn das Zentralgebet der Eucharistie allein den Weisen und Klugen zugänglich wäre, den Unmündigen aber verschlossen bliebe (vgl. Mt. 11,25)«, meint A.A..

Doch wenn im Matthäus-Evangelium die Unmündigen den Vorzug erhalten gegenüber den Weisen und Verständigen, so heißt das nicht, daß etwa Unbildung ein christliches Ideal wäre. Vielmehr geht es darum, die Anmaßung der durch Bildung bevorzugten gegenüber dem einfachen Volk zurückzuweisen. Zwar werden die Apostel in der Apostelgeschichte als »agrámmatoi« und »idiôtai« (4, 13) bezeichnet, doch heißt das nicht, daß sie das blieben. Den meisten Schriften des Neuen Testaments je-

denfalls ist anzumerken, daß die Autoren ausgesprochen schriftkundig waren. Und Paulus betet für die Philipper um »Einsicht und Verständnis ..., damit ihr beurteilen könnt, worauf es ankommt« (Phil. 1, 9–10); er schreibt: »Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind und urteilte wie ein Kind. Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war« (I. Kor. 13, 11).

Und die Texte des Neuen Testaments – die (schon genannten) Wiederkunftsreden, das Johannes-Evangelium, die Paulusbriefe – sind durchaus nicht einfach (wie schon im Neuen Testament selbst – II. Petr. 3, 15 f. – festgestellt wird). Diese Texte aber sind, anders als das Hochgebet, wirklich an das Volk gerichtet. Und wie könnte es möglich sein, »den christlichen Glauben«, also etwa die Trinitätslehre und die Christologie, »auf eine knappe Formel zu bringen«?

b) Freiheit

Hinter den von ihm hochgeschätzten Hochgebeten der »*Traditio apostolica*« und der gallikanischen Liturgie erkennt A.A. eine in seinen Augen vorbildliche liturgische Freiheit der Frühzeit: »Wir haben hier ein Hochgebet sozusagen in einem Zug, das jeweils frei formuliert werden konnte« und, auf das gallikanische Hochgebet bezogen, »Es strukturiert sich gleichfalls anhand weniger formelhafter Vorgaben und erlaubt wiederum, den Gesamttext frei zu gestalten¹³« (S. 2). Zum Schluß erklärt er Gregor d. Gr. um seiner Toleranz in Hinblick auf die künftige englische Liturgie willen zum letzten »Papst der ›liturgischen Freiheit‹« (S. 10). Das ist überzogen; die liturgischen Vereinheitlichungstendenzen des XI. Jahrhunderts waren noch fern. Aber die liturgische Freiheit, die A.A. zuvor beschrieben hatte, war nicht sein Ziel; er läßt seinem Missionar Augustinus die Wahl nur zwischen der römischen und der gallikanischen Liturgie.

Jene archaische Freiheit war seinerzeit förderlich, sie bot den Raum, die großen liturgischen Texte zu schaffen. Doch die Texte, die dann im christlichen Altertum geschaffen wurden, die Anaphoren (Hochgebete) Basileios d. Gr., des Jakobus, des Markus, des Johannes Chrysostomos, Theodors von Mopsuestia oder eben der römische Kanon, sind unüberbietbar; die Kirchen, die noch weiterhin Anaphoren hinzufügten, die westsyrische, die äthiopische, haben jenen an späteren nicht Gleichwertiges mehr zur Seite stellen können. Über die Anaphora Theodors von Mopsuestia schreibt Bernard Botte O.S.B., ein reformfreundlicher Liturgiewissenschaftler, der schon als Consultor an der präkonziliären Kommission und am II. Vaticanum und dann im Consilium zur Ausführung der Liturgie-Konstitution mitarbeitete¹⁴: »Das ist vielleicht kein literarisches Meisterwerk; aber es ist ein christliches Gebet von unbestreitbarem Reichtum, dessen biblische Inspiration einen machtvollen Eindruck erzeugt. Heute noch kann jeder von uns es zu seinem machen, ohne ein Wort daran zu ändern, und darin einen passenden Ausdruck seines Glaubens und seiner Frömmigkeit finden. In dieser Zeit der Reform und der Anpassung spricht man davon, neue

¹³ M. Smith: *La liturgie oubliée. La Prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris 2003, 369-459.

¹⁴ Les anaphores syriennes orientales. In: *Eucharisties d'orient et d'occident II* (Lex Orandi 47), Paris 1970, S. 7–24.

Gebetsformeln zu verfassen, vor allem unter den jungen Christen [(von 1970!)]. Aber welcher Liturgiker wird Gebetsformeln verfassen können, die in fünfzehn Jahrhunderten noch lesbar sein werden und die die Kraft und die Tiefe dieser alten Texte werden bewahrt haben? Ich fürchte, daß es so etwas kaum gibt und daß wir riskieren, ein überquellendes Aufblühen von Tand zu sehen, dessen die künftigen Generationen schnell werden müde werden.«

Und natürlich ist jene liturgische Freiheit immer nur eine Freiheit des Zelebranten; das versammelte Volk ist abhängig von seiner schöpferischen Kraft. Ich habe schon Zelebranten erlebt, zu deren schöpferischer Kraft ich sehr viel weniger Vertrauen hätte als zu der der Bischöfe und Priester des christlichen Altertums.

c) *Reinheit*

Einen »direkten Bruch mit der Alten Liturgie« wirft A.A. dem vor, der »die Mundkommunion für die grundsätzlich einzige Form hält.« Hier geht es mir weder um die Frage die Mundkommunion selbst noch um die Frage, wieso eine liturgische Entwicklung gleich ein »Bruch« sei. Es geht vielmehr um das, was A.A. außer des liturgiegeschichtlichen Arguments gegen die Mundkommunion anführt: »vielmehr wäre es ein Bruch auch mit einer der wesentlichen Neuerungen in Jesu Verkündigung, nämlich seiner Überwindung der kultischen Reinheit. ... wofür als Inbegriff die »unreinen Hände« stehen. Jesus hat sich darüber hinweggesetzt: Unrein macht nicht, was der Mensch ausscheidet, sondern »was aus dem Herzen kommt, das macht den Menschen unrein« (Mt. 15,18).«

Aber wird denn in den Evangelien gegen die kultische Reinheit gekämpft, oder geht es um etwas ganz anderes? Diese Frage sei zunächst anhand der Evangelientexte geprüft.

In drei Evangelien wird geschildert, wie Pharisäer (oder Pharisäer und Schriftgelehrte) das Essen mit unreinen Händen tadeln und von Jesus scharf zurechtgewiesen werden. Zweimal jedoch sind es Jesu Jünger (Mt. 15, 1) oder einige seiner Jünger (Mk. 7, 1 f.), die so essen, und einmal nur (Lk. 11, 37) wird das auch von Jesus selbst gesagt. Dies bei einer Gelegenheit, da Jesus bei einem Pharisäer zu Gast war. Dreimal insgesamt aber war nach Lukas Jesus bei einem Pharisäer zu Gast, und zweimal (7, 36; 14, 1) blieb sein Essen unbeanstandet. Offenbar aß Jesus selber in der Regel mit reinen Händen.

Und die Kirche hat in der Folge die »kultische Reinheit«, die rituellen Waschungen hochgehalten. Schon im IV. Jahrhundert ist die Händewaschung der Priester in der Messe bezeugt, von Cyrill von Jerusalem¹⁵, von Theodor von Mopsuestia¹⁶, von den Apostolischen Konstitutionen¹⁷. Sie blieb bis heute bestehen in der römischen Messe ebenso wie in den meisten östlichen Liturgien. Und so, wie vor dem Morgengebet die Juden sich waschen, primär die Hände waschen, wie der zugehörige Segensspruch zeigt, so wuschen sich auch die frühen Christen die Hände vor dem Morgen-

¹⁵ Ed. Johannes Quasten: Florilegium Patristicum, Fasc. VII, Pars II, Bonn 1935.

¹⁶ Ed. E. Tonneau et R. Devreesse: Les homélies cathédétiques de Théodore de Mopsueste. Studi e testi 145, Città del Vaticano 1948.

¹⁷ VIII. Ed. F. X. Funk: Didascalia et Constitutiones Apostolicae I, Paderborn 1905.

gebet¹⁸. Bei den heutigen Juden haben sich die Waschungen vor dem Morgengebet noch weiter ausgedehnt; ähnlich halten es bis heute die westsyrischen Christen.

Worum es in den Evangelien wirklich geht, das zeigt die Rede Jesu bei Lukas 11: »(39) Nun, ihr Pharisäer, ihr reinigt das Äußere des Bechers und der Schüssel, euer Inneres aber ist voller Raub und Bosheit. ... (41) Gebt jedoch als Almosen, was darin ist [*Einheitsübersetzung*: was in den Schüsseln ist], und siehe, alles ist euch rein.« [*Elberfelder Übersetzung*] Es geht demnach um die Wertlosigkeit rituellen Handelns, wenn dem die Lebenspraxis nicht entspricht – ein Thema, das schon aus dem Alten Testament wohlbekannt ist. Im nächsten Vers wird noch einmal ganz klargestellt, daß das Ethos des praktischen Lebens nicht gegen die formalen Gebote ausgespielt werden soll: »Denn ihr verzehntet die Minze und die Raute und alles Kraut und übergeht das Gericht und die Liebe Gottes; diese Dinge hättet ihr tun und jene nicht lassen sollen.« Dem entspricht auch, was bei Matthäus (23, 2 f.) darüber zu finden ist: »Auf Moses Lehrstuhl haben sich die Schriftgelehrten und die Pharisäer gesetzt. (3) Alles nun, was sie euch sagen, tut und haltet; aber handelt nicht nach ihren Werken!« Es geht um die Lebenspraxis, um soziales Handeln.

Es geht noch um etwas anderes. Bei Matthäus heißt es im nächsten Vers: »Sie binden aber schwere und schwer zu tragende Lasten zusammen und legen sie auf die Schultern der Menschen, sie selbst aber wollen sie nicht mit ihrem Finger bewegen.« Die Menschen werden belastet mit hypertrophen Geboten, die sich im Leben des einfachen Volkes kaum verwirklichen lassen. Die Reaktion von Pharisäern: »Diese Volksmenge [óchos] aber, die das Gesetz nicht kennt, sie ist verflucht!« Dieses Zitat aus dem Johannes-Evangelium (7,49) paßt zu den anscheinend schon mit Hillel (Abôth 2, 5) beginnenden Abwertungen und Verwünschungen des 'am ha'ares, des »Volks des Landes«, im Thalmud. Und ein Jahrhundert nach der Zeit Jesu definiert Rabbi Me'îr: »Wer ist 'am ha'ares? wer seine Nahrung nicht im Stand ritueller Reinheit ißt« (Berachoth 47b). So schließt sich der Kreis zu den Zitaten aus den synoptischen Evangelien.

In den Evangelien wird durchaus nicht gegen die kultische Reinheit gekämpft, sondern die Volksverachtung verurteilt und soziales Handeln angemahnt.

Ob es bei der Mundkommunion wirklich um kultische Reinheit geht, kann hier außer Acht gelassen werden. Die Evangelien jedenfalls stehen der kultischen Reinheit nicht entgegen. Der Edle Wilde des Mythos allerdings wird sie nicht beachten.

VI. Gregor d. Gr.

»Ein allerletztes Wort noch« widmet A.A. Papst Gregor dem Großen, so sei ihm auch hier das Schlußwort gewidmet.

A.A. kritisiert den Satz des *Motu proprio* »*Summorum pontificum*«, Papst Gregor d.Gr. habe angeordnet, »daß die in Rom gefeierte Form der heiligen Liturgie –

¹⁸ Ed. B. Botte: *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution.* Münster 1963.

¹⁹ Mündlicher Hinweis von P. Willibrord Heckenbach OSB.

sowohl des Meßopfers als auch des *Officium Divinum* – festgelegt und bewahrt werde« (»*Sacrae Liturgiae tam Missae Sacrificii quam Officii Divini formam, uti in Urbe celebrabatur, definiri conservarique iussit*«). Der Papst begründet diese Aussage nicht, aber auch A.A.s Begründung seines Widerspruchs dagegen: »wie heute in jedem Kirchenlexikon nachzulesen ist« (S. 10) ist ähnlich wertlos. Wie dieser Satz des *Motu proprio* historisch zu beurteilen ist, kann hier nicht nachgeprüft werden. Doch unter Gregor d. Gr. wurde dem *Liber pontificalis* zufolge der zentrale Teil der römischen Liturgie, der römische Kanon, um die Worte »*diesque nostros in tua pace disponas*« im *Hanc igitur* erweitert; er erhielt so seine endgültige Gestalt, die erst unter Papst Johannes XXIII. durch die Einfügung des heiligen Joseph verändert wurde.

Und auch der gregorianische Choral dürfte unter Papst Gregor d. Gr. in etwa seine bleibende Gestalt erreicht haben. Bei den Melodien der Sonntage von Septuagesima bis Quinquagesima, die etwas später eingeführt wurden, zeigt sich schon ein etwas veränderter Stil¹⁹; und die in karolingischer Zeit neu eingeführten Feste zeigen eine deutliche stilistische Abweichung²⁰.

Den unter dem NS-Regime aufgekommenen Mythos von einem fränkischen Ursprung charakterisiert der deutsch-israelische Musikwissenschaftler Peter E. Gradenwitz²¹ so: »... Die dokumentarisch beweisbaren und aus eigener Erfahrung zu erlebenden historisch-musikalischen Fakten haben ›rassisch‹ und politisch indoktrinierte Mitläufer der ›Lehrmeister‹ in den zwölf Jahren des ›Tausendjährigen Reiches‹ nicht von abstrusen ›Korrekturen‹ der Geschichte abhalten können. ... 1934 hatte bereits Dr. Joseph Schmidt-Jörg ... für eine ›wissenschaftliche Rettung‹ des gregorianischen Gesangs plädiert, indem er dem als ›jüdisch‹ überlieferten Stil ›fränkische‹, soll heißen germanische Stilgrundlagen ›attestiert‹ ...«.

Papst Gregor d. Gr. als Eponymus der römischen Liturgie zu wählen, ist also wohlbegründet.

²⁰ R. L. Crocker: *Matins antiphons at St. Denis*. *J. Am. Mus. Soc.* 39 (1986) 441–490.

²¹ So singet uns von Zijons Sang. In: *Jüdische Lebenswelten*, hrsg. von Andreas Nachama – Julius H. Schoeps – Edward van Voolen, Band »Essays«. Frankfurt a. M. 1991, S. 189.