

Salvatore Marsili

Liturgietexte für den Menschen von heute

Als E. Bishop in einem Versuch zu einer Synthese eine Gesamtschau der römischen Liturgie geben wollte, sprach er mit Recht von einem «Genius» des römischen Ritus¹ und sagte: Wer nach diesem Genius fahndet, muß «eine Anstrengung machen, um den besonderen, eigenständigen Geist zu erfassen und wahrzunehmen, von dem ein Ritus so sehr beseelt und durchdrungen ist, daß er zu einem Ritus wird, der sich von den andern abhebt.»²

I. DIE ÜBERSETZUNG DER LITURGISCHEN TEXTE

Wenn diese Vorbemerkung von Bishop als allgemeine Anleitung zu einem Verständnis der römischen Liturgie als geschichtliches und kulturelles Phänomen mit all seinen Formeln und Zeremonien dienen kann, so muß man unseres Erachtens sie erst recht beachten, wenn es um die Übersetzung der liturgischen Texte geht, die von der lateinischen Ursprache in die modernen Sprachen übertragen werden sollen. Mit andern Worten: Jeder Übersetzung muß eine Denkarbeit zugrunde gelegt werden – eine Reflexion, aber auch ein gewisser psychologisch-linguistischer Spürsinn –, um in erster Linie den «Genius» der lateinischen Sprache und zugleich den «Genius» der modernen Sprache zu erfassen, in die man übersetzt. Wenn man wäunte, bloß mit Hilfe des Wörterbuches und durch die Prüfung der grammatikalischen und logischen Form den Sinn eines lateinischen Textes erheben zu können, gelangte man zu keiner Übersetzung von wissenschaftlichem Rang. Die Form gehorcht eben bestimmten grammatikalischen Regeln und gewissen Konstruktionen, und zwar nicht so sehr aufgrund einiger äußerer Sprachgesetze als vielmehr kraft des «nicht zu greifenden und undefinierbaren und doch immanenten und wahrnehmbaren Elementes, das den besonderen, unterscheidenden Geist formt»,³ aus dem eben der «Genius» des in Frage stehenden Textes erhellt, der auch der «Genius» des Volkes, der Epoche und der Kultur ist, denen der Text einst entsprang.

Wo es um das Übersetzen aus einer Sprache wie der lateinischen geht, die schon eine äußerst reiche

Geschichte aufweist, muß man selbstverständlich zum vornherein damit rechnen, daß eine «geniale» Übertragung unmöglich sein wird, wenn man sich nicht die verschiedenen Faktoren vor Augen hält, die sich in der besonderen Ausdrucksform der *lateinisch-christlich-liturgischen* Sprache summieren. Über die im betreffenden Terminus ausgedrückten, schon sehr differenzierten linguistischen Momente hinaus wird dies noch durch andere Faktoren kompliziert, die zwar als zusätzlich und nebensächlich erscheinen mögen, aber dennoch ausschlaggebend sind, da sie weitere Entwicklungen im «Genius» der Sprache darstellen. Wir denken an theologische Komponenten bestimmter Epochen, an literarische Einflüsse oder Denkströmungen, die von besonderen Persönlichkeiten und Kreisen ausgehen, an Zeiten hoher oder geringer geistiger Spannung, an verschiedene kulturelle Strömungen, an Phänomene eines literarischen Traditionalismus, der hinwieder von tiefgreifenden Wandlungen des Denkens auf allgemein theologischer wie insbesondere auf liturgischer Ebene begleitet ist.

All dies führt zu einer seltsamen, verwickelten Textlage. Die lateinische Liturgie ist ja nicht ein monumentaler Block, der zu einer einzigen Zeit und an einem einzigen Ort geschaffen worden wäre, und deshalb ist man verpflichtet, in ihren Formulierungen von Mal zu Mal die besonderen Züge aufzudecken, die diese aufweisen können. Dann aber wird man bald feststellen, daß der «Genius» der römisch-lateinischen Liturgie zwar gewisse konstante Linien beibehält, aber noch andere Komponenten aufweist, die sehr exakt bewertet und in Zeit und Raum lokalisiert werden müssen, damit man sie treffend übersetzen kann.

Die immer wieder von neuem aufflammenden Polemiken über die Übersetzungen entfachen sich bekanntlich gerade an der Frage, ob es notwendig oder richtig sei, diesen «Genius» der alten Sprache, der auch zum großen Teil zum «Genius» der lateinischen Liturgie geworden ist, aufzugeben oder beizubehalten. Die einen behaupten: wenn man ihn aufgibt, so wird das Antlitz der Liturgie entstellt, weil man sie um etwas bringt, das überlieferungsmäßig zu ihr gehört. Die andern entgegnen: wenn man ihn beibehält, wird die Liturgie nie zu einem Stück *unseres* Lebens werden.

II. DIE HAUPTELEMENTE DER LATEINISCHEN LITURGIESPRACHE

Vielleicht sind Unterscheidungen anzubringen, gerade auch in bezug auf die Komponenten der la-

teinischen Liturgiesprache. Wir können uns zwar nicht mit allen oben angedeuteten Komponenten befassen, müssen aber wenigstens die hauptsächlichsten von ihnen uns vor Augen führen.

1. Die lateinische Komponente

Diese ist das Grundelement, dessen sich nicht bloß die Verkündigung des Evangeliums bedient hat, sondern auch die Liturgie, wenigstens von dem Zeitpunkt (gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts) an, als diese zu Rom die griechische Sprache aufgab und auf lateinisch zu sprechen begann. Natürlich ist der lateinische Stil der Liturgietexte nicht der als «klassisch» bekannte, sondern der zu jener Zeit geläufige, der an die Klassik gemahnende Strukturen und gleichzeitig Tendenzen des «neuen» Stils aufweist, von dem Frau Mohrmann⁴ spricht, eines Stils, der die nebenordnende Form vorzieht und sich gern des einfachen oder antithetischen Parallelismus bedient. Hier einige Beispiele davon aus lateinischen Liturgietexten:

a) Einfacher Parallelismus

«Largire supplicibus tuis ut cogitemus te inspirante, quae recta sunt, et te gubernante eadem faciamus» (5. Sonntag n. Pf.).

«Ut nullius sit irritum votum, nullius vacua postulatio, praesta ut, quod fideliter petimus, efficaciter consequamur» (Gabengebet 6. Sonntag n. Pf.).

b) Antithetischer Parallelismus

«Ut quae sunt bona nutrias ac pietatis studio quae sunt nutrita custodias» (6. Sonntag n. Pf.).

«Ut noxia cuncta submoveas et omnia nobis profutura concedas» (7. Sonntag n. Pf.).

«Quod singuli obtulerunt ad maiestatis tuae honorem cunctis proficiat ad salutem» (Gabengebet 7. Sonntag n. Pf.).

«Largire nobis... semper spiritum cogitandi quae recta sunt propitius et agendi: ut qui sine te esse non possumus secundum te vivere valeamus» (8. Sonntag n. Pf.).

c) Nebenordnender Stil, worin synthetischer (1) und antithetischer (2) Parallelismus miteinander abwechseln:

«Sit in eis, Domine, per donum Spiritus tui (1) prudens modestia, sapiens benignitas, gravis lenitas, casta libertas. (2) In caritate ferveant et nihil extra te diligant; laudabiliter vivant laudarique non appetant. Te in sanctitate corporis, te in animi sui puritate glorificent.

(1)+(2) Amore

te timeant, amore tibi serviant.

(1) Tu eis honor

tu gaudium tu voluntas.

(2) Tu in moerore

solacium, tu in ambiguitate consilium, tu in iniuria

defensio, in tribulatione

patientia, in paupertate abundantia, in ieiunio

cibus, in infirmitate medicina.

In te habeant omnia quem elegere

super omnia» (Pont. Rom., De ben. et cons. virginum. Vgl. Sacrament. Veron., Mohlberg 1104. Analoge Form vgl. im Brautsegen des Missale und im Sacram. Veron., Mohlberg 1110).

Ein anderer charakteristischer Zug des lateinischen Stils ist die Tendenz, ähnliche Ausdrücke zu häufen, woraus sich ein überladener Stil ergibt, der zu der stets abgeklärten Nüchternheit des Ausdrucks der römischen Texte im Gegensatz zu stehen scheint. Die überzeugendsten Beispiele dafür sind im *römischen Kanon* zu finden, der gewisse Ausdrücke *verdoppelt, verdreifacht, vervierfacht und verfünffacht*:

- Doppelt*: «supplices rogamus ac petimus»
«uti accepta habeas et benedicas»
- Dreifach*: «haec dona, haec munera, haec sancta»
- Vierfach*: «quam pacificare, custodire, adunare et regere»
- Doppelt*: «fides... devotio»
- Dreifach*: «pro se suisque omnibus
pro redemptione animarum suarum
pro spe salutis et incolumitatis suae»
«aeterno Deo vivo et vero»
- Fünffach*: «benedictam adscriptam ratam rationabilem acceptabilemque»
- Dreifach*: «Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam»
- Doppelt*: «panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.»

Im gleichen Stil sind beispielsweise auch die Prästationen und andere konsekratorische Gebete gehalten: «Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus», was in den Gebeten bei der Diakonsweihe weitergeführt wird mit: «donorum dator ordinumque distributor atque officiorum dispositor» (Pont. Rom.; vgl. ebd. In ord. presbyt.). Zu diesem Typus sind auch gewisse umständlich beschreibende Formen zu rechnen wie die, welche bei der *Segnung des Taufbrunnens* vorkommt, nur daß hier Relativsätze vorliegen:

- «Deus cuius spiritus super aquas...
Deus qui nocentis mundi crimina...
Per Deum qui te in principio...
qui te de paradisi fonte...
qui te in deserto amaram...
Per Iesum Christum... qui te in Cana Galilae...
qui pedibus super te ambulavit...
qui te una cum sanguine de latere suo produxit»
(Missale Rom.; vgl. Sac. Gelas., Mohlberg 445 bis 446).

Dieser Wortüberfluß muß richtig bewertet werden. Man darf dieser Häufung von Attributen und Beiwörtern nicht zu große Bedeutung beimessen; auch wenn hinter ihnen eine bewußte

theologische Absicht steht, so sind sie doch in erster Linie stilistischen Forderungen entwachsen. Gleichzeitig aber darf man sie nicht als unnütze «Wortmacherei» taxieren; sie sind Zeugnisse eines gewissen *kultischen Stils*, der aus dem Brauch und der Geisteshaltung, wie sie in der vorchristlichen römischen Religiosität bestanden, in die Liturgie übernommen wurde, wie dies aus alten römischen Gebetsformeln zu ersehen ist, die uns bewahrt geblieben sind.⁵ Darin äußert sich in der Häufung von Titeln oder detailliertesten Bitten die Sorge darum, daß das Gebet so vollständig als möglich sei, alles zum Ausdruck bringe und einzeln benenne und nichts im Unbestimmten lasse. Es ist der römische Sinn für juristische Präzision, der im Kult zutage tritt und – auf Grund einer verwandten Mentalität – auch in die christlichen Gebetstexte übergeht. Daß man hier vor einer stilistisch-religiösen Überlieferung steht, beweist die Tatsache, daß dieser Stil vor allem in den feierlichen Formeln auftritt, und als eine solche mußte der Kanon angesehen werden, auch wenn er täglich verwendet wurde.

Da man sich also vor gut auszumachenden stilistischen Eigenarten befindet, wie soll man dann bei der Übersetzung vorgehen? Wir wollen gewiß nicht leugnen, daß dieser lateinische Stil Jahrhunderte hindurch die liturgischen Texte so sehr geformt hat, daß er diese typische Geisteshaltung schuf, die dem liturgischen Gebet eignet und als sein charakteristischer Zug bis auf uns gekommen ist. Es stellt sich somit das Problem, ob man die von dieser Überlieferung geprägte Mentalität beibehalten soll, auch wenn man sie von ihrem Stil löst. Man ist doch einhellig der Ansicht, daß eine nichtlateinische Liturgie nicht einen lateinischen, sondern einen eigenen Stil haben soll. Aber auch in Bezug auf die genannte «Mentalität» sind wir der Ansicht, daß nicht sosehr sie sich im Stil ausgedrückt hat, sondern vielmehr der Stil sie gebildet hat, indem er gewissen Gesetzen und innern konstruktiven Forderungen gehorchte, die der «Genius» des Volkes und der betreffenden Kulturepoche an ihn stellte. Deshalb rechtfertigt es die gleiche Notwendigkeit, die zum Aufgeben des Stils zwingt, auch die Mentalität aufzugeben, die mit ihm aus dem gleichen «Genius» stammt, der damals Geltung hatte, heute aber nicht mehr. Eine Übersetzung, die nicht diese doppelte Loslösung vornähme, brächte bloß einen pseudomodernen Text hervor, da dieser noch von Stil und Geisteshaltung des Lateins bestimmt wäre.

Ein gutes Beispiel dafür, wie man dazu gelangen

kann, läßt sich unseres Erachtens – wenigstens zu einem schönen Maß – der Übertragung entnehmen, die von allen Übersetzungen, die trotz der von der kirchlichen Autorität auferlegten Beschränkung bis heute vorgenommen wurden, die höchsten Ansprüche stellt. Wir meinen den römischen Kanon und glauben, die englische Übersetzung als Vorbild hinstellen zu können, die durch direkte Sätze, in einer sich absolut auf das Wesentliche beschränkenden, knappen und auf jede Überladung verzichtenden Sprache dem *Te igitur* des Hochgebets einen modernen und dem englischen Geschmack sicherlich «kongenialen» Anhauch gegeben hat.⁶

Auf den Einwand, daß so «traditionelle» Elemente der Liturgie verlorengingen, so daß diese ein Gepräge erhalte, das sich von der lateinischen Liturgie, aus der sie stammt, zu sehr unterscheide, ist unseres Erachtens zu entgegenen, daß eine bestimmte stilistische Form mit damit zusammenhängenden Denkwerten nicht zu der «Tradition» gehört, um die es der Liturgie geht. Es ist ein nahegelegener und verständlicher Irrtum, aber eben doch ein Irrtum, wenn man auf der Ebene der Liturgie eine «stilistische» Gegebenheit zu einer Sache der «Tradition» macht. Der Stil ist ein statischer, d. h. kultureller Wert einer bestimmten Nation und Epoche; die Überlieferung hingegen besteht in der lebendigen Übermittlung eines religiösen Gedankens, der sich vernünftigerweise nie mit der tragenden Struktur identifizieren läßt. Wir geben zwar zu, daß ein «Stil» die «Überlieferung» so sehr einkleiden kann, daß er ihr einen besonderen Ton und eigene Akzente verleiht. Da aber Stil und Überlieferung nie dasselbe sind, weil jener nur von vorübergehender, diese aber von bleibender Bedeutung ist, müssen wir die «Überlieferung» aus ihrer stilistischen «Einkleidung» herauschälen und zwar gerade zu dem Zwecke, daß sie noch lebendige und echte «Überlieferung» sein kann und somit auch für unsere Zeit, deren Stil ein anderer ist, Gültigkeit behält.

Kurz: Damit die «Überlieferung» in einer modernen Sprache wirksam «überliefert» werden kann, muß man die lateinische Komponente, von der sie umkleidet ist, samt allem, was damit zusammenhängt, fallenlassen.

2. Christlich-liturgische Komponente

Wer sich in der Geschichte der lateinischen Sprache auskennt, weiß, daß diese zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht bloß von einem neuen Denkin-

halt – dem christlichen – in Gärung versetzt, sondern auch durch einen neuen Wortschatz und neue Ausdrucksformen bereichert wurde. «Die übliche Sprache wurde so einer Evolution unterworfen, worin das christliche Denken so sehr determinierend war, daß sie zu einer eigentlichen Sondersprache, zur Gruppensprache der Christen wurde.»⁷ Der auslösende Faktor dieser neuen Sprachgärung, die dem Latein der Antike eine neue Physiognomie verleiht, wird in der christlichen Religion gesehen, die bei ihrem Einbruch in die lateinische Welt auf zwei verschiedenen, zusammenlaufenden Wegen zur Bildung der lateinischen Kirchen- und Liturgiesprache führt.

Einerseits ist es die Predigt, die sich absichtlich von der literarischen Form fernhält, sich lieber der Volkssprache bedient und Wahrheiten und Wirklichkeiten zum Inhalt hat, die überaus leicht sich an die ursprüngliche Ausdrucksform halten, wie sie schon in der hebräischen Religion vorlag, die ihnen zugrunde liegt. Mit andern Worten: Bei der Übermittlung des neuen christlichen Inhalts hat die Predigt unwillkürlich die Tendenz, ihn in der Form zu übermitteln, die seiner Natur, weil seinem Ursprung, besser entspricht, und wird so zu einem neuen und zugleich erneuernden Element für die Sprache, in der sie erfolgt.

Der andere Weg, auf dem das Christentum tief in die lateinische Sprachwelt eindringt, führt über die Übersetzung der Bibel. Bei der Anfertigung dieser Übertragung haben die ersten Christen «sich nicht an die u. a. von Cicero bereits festgelegten Übersetzungsregeln gehalten, sondern ließen sich eher von der jüdischen Methode inspirieren. Während die klassische Antike in Theorie und Praxis für die freie Übersetzung eintrat, die zu einer gewissen Umstellung und Adaptation des Textes gemäß dem eigenen Sprachempfinden führte, hielten sich die Christen bei der Übersetzung der Bibel an ihre hebräischen Vorgänger, die aus skrupulösem Respekt gegenüber dem heiligen Text dem Buchstaben treu blieben und Wort für Wort übersetzten. So kam es zu buchstäblichen Übersetzungen, welche griechische Texte zur Grundlage hatten, die schon etwas Fremdartiges an sich trugen, und überdies ganz von den traditionellen Linien absahen, die für die Schaffung eines literarischen Werks Gültigkeit besaßen, und einzig darauf ausgingen, den Originaltext skrupelhaft getreu Wort für Wort wiederzugeben. Dies führte zur Bildung neuer Worte und Begriffe, zu zahlreichen Kopien und schließlich zu Neuerungen in der Syntax.»⁸

Bei dem tiefen Einfluß, den die Sprache der

Bibel auf das Kirchenlatein ausübte, weist dieses semitische Tönungen und einen in bestimmte Kategorien gefaßten Inhalt auf. Die eine davon ist offensichtlich die Kategorie der biblischen Offenbarung; die andere ist vom ideologischen Raum der betreffenden Epoche gegeben und kleidet die geoffenbarten Werte begrifflich und stilistisch ein, um ihnen in die damalige Umwelt Eingang zu verschaffen.

Biblische Offenbarungskategorien sind beispielsweise: Heil – Erlösung; Ostern – Erlösungsoffer Christi; Volk Gottes – Kirche – Reich Gottes; Epiphanie oder Selbstkundgabe Christi – Tag des Herrn; Tod – Auferstehung – Leben – Licht; Liebe Gottes – Herrlichkeit Gottes – Wille des Vaters; Heilsplan – Heiligung; Herrenmahl – Taufe – Sündenvergebung usw.

Unter ideologischen Kategorien verstehen wir für die Zeit der Urkirche einen ganzen Komplex von teils geoffenbarten, teils aus der Offenbarung abgeleiteten Ideen, der in schon vorgegebene Denkformen gegossen wurde. Man denke an: Sakramente – Mysterium; ordo – Klerus; Wiedergeburt – Kommunion – Friede usw.

Selbstverständlich hängen die ersten dieser Kategorien allzu eng mit der Offenbarung zusammen, als daß man daran denken könnte, sie bei den Übersetzungen aufzugeben, würden wir doch sonst nicht weniger als die menschlichen Sprachsymbole und -zeichen zerstören, deren sich die Offenbarung bedient hat, um sich der Welt als «Wort» darzubieten. Von den andern Kategorien ist analog zu sagen: Obwohl sie die christliche Wirklichkeit irgendwie «verhellenisiert», bzw. «latinisiert» haben, indem sie sie in Ausdrücke kleideten, die an und für sich von einer bestimmten Zeit und Kultur bedingt sind, sind auch sie eine allzu tiefe «Symbiose» mit dem Christentum eingegangen, als daß sie sich ohne weiteres davon trennen ließen. Wir wollen damit nicht leugnen, daß eine gewisse «Entlatinisierung» der liturgischen Texte nützlich und erst recht möglich sein könnte. Auf theologischem Gebiet hat sich mit der Scholastik eine gewisse «Enthellenisierung» vollzogen, und ein ähnlicher Prozeß, aber in größeren Formen, scheint sich mit der neuen Theologie anzukünden. Doch abgesehen davon, daß man über die Frage nach den Grenzen, die diesem Prozeß zu setzen sind, und erst recht über die Frage nach seinem wirklichen Nutzen noch nicht *einer* Meinung ist, könnte die Liturgie auf diesem Gebiet nicht über die gleichen Möglichkeiten verfügen wie die Theologie, wie ja auch für gewöhnlich die Möglichkeiten des Lebens

(Liturgie) und der Wissenschaft (Theologie) voneinander verschieden sind.

III. NEUE LITURGIESPRACHE

Doch das, was sich vielleicht bei einer bloßen «Übersetzung» nicht erreichen läßt, ist wohl zu ermöglichen auf dem Weg der «Schöpfung» einer neuen Liturgiesprache.

Obwohl die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums sich in den Rahmen der traditionellen Strukturen einfügt, geht sie nicht nur über die Bedeutung einer bloßen Rubrikenänderung hinaus, sondern strebt auch bei Bewahrung der Strukturen nach etwas Neuem, ja «nach etwas Lebendigem für lebendige Menschen»,⁹ wird doch von einer Reform gesprochen, welche die Riten zu «edler Einfachheit» zurückführt, zu Durchschaubarkeit und Kürze (Liturgiekonst. 34), denn «bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann» (ebd. 21). Dazu muß die Übersetzung der Texte in die verschiedenen Sprachen beitragen (ebd. 36; 54; 63; 101; 113), aber man muß sich zu diesem Zwecke auch um eine Anpassung bemühen, die sehr tiefgreifend sein darf, damit sie dem Geist und den kulturellen Überlieferungen der einzelnen Völker entspricht (ebd. 40).

All dies besagt viel mehr als das Anbringen von noch so tiefgreifenden Retuschen an der gegenwärtigen Liturgie. Der vom Zweiten Vatikanum erstrebten Reform geht es mehr darum, der Zukunft die Türe zu öffnen, als ein Erbe der Vergangenheit zu wahren. Nachdem die «gesunde Überlieferung» sichergestellt ist, bei der es sich gewiß nicht um die handelt, die in den Formeln erstarrt ist, will das Konzil «einem berechtigten Fortschritt die Türe auf tun» (ebd. 23). Welche Folgerungen daraus zu ziehen sind und zu welchem Ergebnis dieser erwünschte «berechtigte Fortschritt» gelangen soll, wird im angeführten Art. 23 ausdrücklich gesagt: Es sind wirkliche «Neuerungen», «neue Formen», die die Liturgie annehmen kann. Auch wenn es diesbezüglich heißt, im Prinzip «sollen keine Neuerungen eingeführt werden», so gilt dies nur, «sofern kein wirklicher Nutzen» damit verbunden ist. Ist aber ein sicherer Nutzen zu erhoffen, und «wachsen die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch her-

aus», so gehören sie zu dem «berechtigten Fortschritt», den man für die Liturgie wünscht.

Vorausgesetzt, daß das notwendige Einverständnis der peripheren oder zentralen (je nach den Kompetenzen) kirchlichen Autorität vorliegt, aber auch, daß diese Autorität diese vom Konzil angebahnte «Öffnung» nicht übersehen will noch darf, außer aus motivierten schwerwiegenden Gründen, besteht die Möglichkeit, ja – wie wir angesichts der wirklichen Situation sagen möchten – die Notwendigkeit, «neue Formen» der Liturgie zu schaffen. Dies besagt – um nur von der Messe zu sprechen: Unter Voraussetzung des grundlegenden Elements des Glaubens, wonach die Messe zugleich Opfer Christi und der Kirche und Ostermahl ist, und bei Beachtung, daß sie der Überlieferung gemäß Verkündigung des Christuskonzepts im Wort und in der gemeinschaftlichen Feier vermittelt eines «Dankgebets» ist, das die Heilsgeschichte zum Gegenstand hat, können alle diese Elemente «neue Formen» annehmen, nur müssen diese immer «aus den schon bestehenden organisch herauswachsen».

Sind die Übersetzungen schon die erwünschten «neuen Formen»? Entsprechen sie dem «berechtigten Fortschritt», dem das Konzil die Türe auf-tun will? Hat nicht Papst Paul VI. selbst dies vor-sichtig in Frage gestellt, wenn er sagte: «Die Über-setzungen gehören zu den Riten selbst, sie sind Stimme der Kirche. Die Umgangssprache, die jetzt in der Liturgie Platz greift, muß sich dem Ver-ständnis aller anpassen.»¹⁰ Man kann sich wirklich in berechtigter und tiefer Sorge fragen, ob die Über-setzung wirklich die zur Liturgie erforderte Atmo-sphäre des Verständnisses schaffe. Wir denken da-bei nicht nur an die Schwierigkeiten, die aus den weiter oben angeführten Gründen mit Übersetzun-gen gegeben sind, sondern auch an die Frage, ob sie das, was die Liturgie aussagen will, immer auf die beste und, worauf es vor allem ankommt, auf die zeitgemäßeste Weise zum Ausdruck bringen. Wenn man etwa daran denkt, wie kraftlos das Tagesgebet des Ostersonntags schließt, nachdem es doch davon gesprochen hat, daß uns die Aufer-stehung Christi «das Tor zum ewigen Leben auf-ge-tan hat», muß man auf diese Frage mit nein ant-worten.¹¹ Doch wir brauchen uns gar nicht bei wei-tern Beispielen aufzuhalten, da uns die Überset-zungen, wie notwendig und nützlich sie auch sind, heute immer stärker ihr Ungenügen aufdecken. Diese Formulierungen sind zwar in einer tief christlichen Atmosphäre entstanden, aber aus Geisteshaltungen heraus, die wir heute nicht mehr

nachvollziehen können, so daß sie uns in ihrer Übersetzung den Eindruck erwecken, sie kämen – schön, aber blutlos – aus einer ganz anderen Welt. Wäre die Liturgie stets lebendig geblieben, so ständen ihre Texte uns heute vielleicht noch ziem-lich nahe. Doch allzu viele christliche Generationen haben an der Liturgie vorbeigelebt, und da unsere Generation heute unversehens vor sie gestellt wird, ist es ihr beinahe unmöglich, wirklich in das Litu-rgiemysterium einzutreten, wenn dieses, trotz der durch die Übersetzung erreichten Annäherung, eine noch zu geheimnisvolle Sprache hat. Wenn nicht eine neue Liturgiesprache geschaffen wird, wird die Liturgie stets nur ein «Festgewand» blei-ben, das bekanntlich auch exotische Formen und Farben haben kann, die zwar auf das Auge wirken, aber nicht Ausdruck dessen sind, der sie trägt. Vor allem wäre dies ein Zeichen dafür, daß unsere Theologie die Offenbarung nicht als etwas Leben-diges, als Präsenzverkündigung (Kerygma) durch-gedacht hat, und daß die «ewige» Wirklichkeit der «Heilsgeschichte» sich nicht «in die Zeit umge-setzt hat» in einer Sprache, die sie heute «inkar-niert», und daß sie infolgedessen aufgehört hat, «Geschichte» zu sein, und zu einer bloßen «Erzäh-lung» einer Geschichte in Worten und Tönen einer andern Zeit geworden ist.

Vom Zweiten Vatikanum darauf aufmerksam gemacht, werden wir uns heute aber immer leben-diger bewußt, daß Gott nicht nur «*einst* zu ver-schiedenen Zeiten und auf mannigfaltige Weisen gesprochen hat», sondern daß er auch «*jüngst*, das heißt heute, zu uns spricht durch seinen Sohn» (Hebr 1,1–2), und daß es deshalb angebracht und unsere Pflicht ist, auf dieses aktuelle Wort mit einer neuen, ebenfalls aktuellen Liturgie und nicht mit bloßen Übersetzungen zu antworten. Nur so wird die Liturgie nicht mehr «ein Monument der Vergangenheit» sein, sondern im gegenwärtigen Zeitpunkt zum Ausdruck des Mysteriums Christi und der Kirche werden.

Damit würde die Kirche die Methode und den Geist wieder aufnehmen, die in den ersten Jahr-hunderten (1.–8. Jahrh.) in Geltung waren und in vermindertem Maß auch im Mittelalter angewen-det wurden. Bevor es zur Bulle «Immensa» Sixtus' V. (22. Jan. 1588) gekommen war, durch die die Ri-tenkongregation errichtet wurde, «um die antiken Riten zu bewahren und... überall und von jeder-mann beobachten zu lassen», war übrigens der erste Versuch, die Liturgie zu fixieren, nicht von der Kirche, sondern von der Staatsgewalt (Pippin und Karl d.Gr.) ausgegangen, worauf dann mit

Gregor VII. (11. Jahrh.) und Innozenz III. (13. Jahrh.) ähnliche Versuche von kirchlicher Seite aus gefolgt waren.

Wenn auch die Kirche in der Schaffung neuer Texte (vgl. die neuen «Preces eucharisticae») sich offiziell noch an die alten Formeln hält, so zeigt sie heute doch deutlich, daß sie Versuche zu einer gründlicheren Erneuerung weder als unmöglich noch als unzulässig beurteilt. Schon für den Dritten Weltkongreß für das Laienapostolat (der im Oktober 1967 zu Rom stattgefunden hat) war es nicht nur offiziell erlaubt worden, Lesungen und biblische Gesänge zu wählen, die den Themen der einzelnen Tage entsprachen, sondern es war auch gestattet worden, für jeden Tag absolut eigenständige Eingangslieder zu verfassen.

Aber auch auf dem Gebiet der *Orationen* der Messe wurde anlässlich eines ökumenischen Treffens der Betreuer der europäischen Binnenwanderung (Bossey, Schweiz, Mai 1968) die Verwendung neuer Texte offiziell gestattet. Die Kirchengebete sind so formuliert:

Oration: «Lasset uns beten...: Gott, du hast gewollt, daß dein Sohn unter den Menschen umherwanderte, um alle zu einer einzigen Familie zu vereinen und zu dir zu führen, blicke auf alle, die in der Fremde sich bemühen, in der Treue zu dir zu leben, damit dein Name unter den Völkern geehrt und ihr Tun zu einem Zeichen deiner Liebe werde. Durch...»

Gabengebet: «Die gemeinsame Darbringung dieser Gaben will dir, Herr, unsere Hingabe und unser Sehnen nach Einheit zum Ausdruck bringen. Durch das Wirken des Heiligen Geistes werde sie uns zu einem Opfer, das uns von Schuld läutert und uns in Liebe verbindet. Durch...».

Schlußgebet: «Herr, die Teilnahme an diesem Mahl hat uns zu unserer Freude mit dir verbunden; laß uns in tätiger Liebe im Dienst der Menschen jede Spaltung überwinden und dazu gelangen, daß wir das Lebensbrot miteinander brechen. Durch...»¹²

Wie man sieht, sind die Gebete ganz in die besondere Gemeinde hineingestellt und sozusagen von ihr und ihren Anliegen und Bestrebungen bestimmt. Die beiden letzten Texte mit ihrem Hinweis auf die Einheit und ihrer Hoffnung, eines Tages «dazu zu gelangen, da Lebensbrot miteinander zu brechen», spielen deutlich, aber auch feinführend an die getrennten Brüder an, die bei der Eucharistiefeyer zugegen waren, aber nicht mit den anderen am Tisch des Herrn teilnehmen konnten.

Eine neue Vorlagen für liturgische Gebete

sind uns aus einem Aufsatz von H. Schmidt bekannt, der in bezug auf einige von ihnen einen Vergleich zwischen der überlieferten und der neuen Formulierung aufstellt:

Schlußgebet am Dritten Adventssonntag:

Bisheriger Text:

«Herr, unser Gott, du willst, daß die Gnade der Erlösung immerdar in uns wirksam bleibe, darum hast du uns diese Feier des Heiles geschenkt: wir bitten dich: laß sie uns auch heute Arznei des Heiles werden für das gegenwärtige wie für das künftige Leben: Durch unsern Herrn...»

Neuer Text:

«Herr und Gott, allmächtiger Vater, du hast deinen Sohn als einen Unbekannten unter uns gesandt, und so weilte er in unserer Mitte als der geringste von uns Menschen. Wir bitten dich, laß uns ihn erkennen in allen, die uns umgeben, insbesondere in denjenigen, die schwach und ohne Ansehen sind.»

Oration am 16. Sonntag nach Pfingsten, neuer Text:

«Gott und Herr, du hast uns den ersten Platz in deiner Schöpfung gegeben, während du selbst der letzte sein wolltest, unsichtbar wie ein Windhauch, unhörbar wie das Schweigen...»¹³

Wir haben aus den fünf Vorlagen von Schmidt zwei wiedergegeben, die uns ein Vorbild dafür zu sein scheinen, wie ein liturgisches Gebet sich tief in die heutige Spiritualität, in ein großes Bemühen um den Menschen einfügen läßt, und mit der deutlichen Anspielung an das Tagesevangelium gleichzeitig mit dem Liturgiemysterium (Advent) in Verbindung gebracht werden kann. Vielleicht bleibt die Anspielung ausschließlich auf die «menschliche» Dimension der Präsenz Christi beschränkt, die als erlösende Gegenwart etwas in den Hintergrund tritt. In einem andern, von uns nicht wiedergegebenen Text, der ebenfalls für den Advent gedacht ist, wirkt sich die liturgische Zeit, wie es scheint, nicht aus. Dies ist ein Nachteil, der sehr schwer wiegen kann, darf man doch nicht vergessen, daß das liturgische Gebet nicht eine allgemeine religiöse Gebetsformel ist, die nur irgendwie die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zum Ausdruck bringen will. Das liturgische Gebet muß diese Beziehung «in Christus» ausdrücken und deshalb in die «Heilsgeschichte» eingefügt sein, deren Verwirklichung und Zeichen die Liturgie im jeweiligen Zeitpunkt ist.

Unter diesem Gesichtspunkt scheinen uns die von H. Oosterhuis¹⁴ verfaßten Gebete beispielhaft zu sein. Wie der Autor bemerkt, werden diese Ge-

bete größtenteils im liturgischen Zentrum «Werkgroep voor Volkstaalliturgie» von Amsterdam probeweise verwendet,¹⁵ was vermuten läßt, daß auch hierfür eine Erlaubnis der zuständigen Autorität vorliegt. Wir wollen auch davon nur wenige Beispiele bringen, die uns in ihrer Abstimmung auf die liturgischen Zeiten (ein Inhaltsverzeichnis gibt die entsprechenden Hinweise) als sehr instruktiv erscheinen:

Advent. Du wartest auf uns, bis wir geöffnet sind für dich; / wir warten auf dein Wort, das uns aufschließt. / Stimme uns ab auf deine Stimme, auf deine Stille, / deinen Sohn sprich uns zu: / Jesus, das Wort deines Friedens.¹⁶

Weihnacht: Herr, Gott und Vater Jesu Christi, / in dieser Nacht ist er geboren, / Rettung für uns und Hoffnung. / Wir bitten dich, / wir mögen sein Licht aufgehen sehen / und ihn lieben können und bewahren, / dein Wort in unserer Mitte. / Friede auf Erden / jetzt und alle Tage / bis in Ewigkeit.¹⁷

Ostern: Wir beten dich an und bewundern dich, / weil du deine Kraft gezeigt hast / in Jesus Christus. Du hast ihn von den Toten auferweckt / und zu deiner Rechten erhoben, / hoch über alle Mächte / wurde er erhoben / und über jeden irdischen Namen. / Wir bitten dich, / erfülle uns, die an ihn glauben, / nun auch mit seiner Gesinnung: / daß wir Zeichen sein mögen / seines Lebens. / Licht und Friede allen, die dich suchen, / heute und bis in Ewigkeit.¹⁸

An diesen und an manchen andern, hier nicht wiedergegebenen Gebeten gefällt uns besonders, daß sie ganz dem heutigen Daseinsgefühl entsprechen, sich eng an das Liturgiemysterium an-

lehnen, zurückhaltend und fast unmerklich, jedoch tief biblisch inspiriert sind und in großartiger Weise um Christus kreisen, der fast immer deutlich im Zentrum der Oration steht; diese wendet sich jedoch – der alten liturgischen Überlieferung entsprechend – stets an den Vater (aber warum wird er stets nur mit «Gott» angeredet?).

Zum Schluß hätten wir gern das «Eucharistiegebet» von Oosterhuis angeführt.¹⁹ Dem Fachmann wird daran ohne weiteres auffallen, daß es dem Gang der hebräischen *berakka*-Eucharistie folgt. Es gibt einen abgewogenen Abriß der «Heilsgeschichte», die zum Opfer-Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn als zu ihrem Höhepunkt hinstrebt, aber durch die liturgische Handlung sich fortsetzt, so daß das Pfingstgeschehen, die Herabkunft des Heiligen Geistes, zum Element wird, wodurch die Kirche, zur «Gemeinde des Heiligen Geistes» geworden, Gott in Christus, durch Christus und mit Christus lobpreisen kann. Nur eine einzige Bemerkung: Es findet sich darin nicht einmal ein entfernter Hinweis auf das «österliche Mahl», so daß das eucharistische Gebet als Gotteslob auf sich selber bezogen erscheint und nicht als konkrete Verwirklichung der «Heilsgeschichte», für die man ja dank sagte.

Der Weg zu einer neuen, lebendigen Liturgie ist noch weit, aber er ist bereits unter die Füße genommen, und das ist für diejenigen, die an die Macht des Geistes und das Leben der Kirche glauben, schon viel, weil es ein Zeichen dafür ist, daß man «dem berechtigten Fortschritt», den das Zweite Vatikanische Konzil uns verheißen und zugestanden hat, die Bahn freigibt.

¹ Ed. Bishop, *Liturgica historica* (Oxford 1918) 1–19. Eine französische Übersetzung mit interessanten zusätzlichen Anmerkungen wurde herausgegeben von A. Wilmart: *Le génie du rite romain* (Paris 1920).

² Ebd. 2.

³ Ebd.

⁴ Ch. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens III* (Roma 1965) 153f.

⁵ Drei dieser alten Formulare finden sich in Mohrmann aaO. 237f. Vgl. weitere Beispiele in Brissonius, *De formulis et sollemnibus libri VIII* (Frankfurt 1592) 55, 57, 71.

⁶ Damit möchten wir uns nicht die Übersetzung von «*una cum papa...*» mit «We offer them for N. our Pope...» zu eigen machen. Abgesehen davon, daß ein traditioneller theologischer Wert (die Eucharistie wird entweder vom Bischof oder in Vereinigung mit dem Bischof gefeiert: Einheit der Kirche in der Einheit mit dem Stellvertreter Christi, dem Bischof) aufgegeben wird, hat man offensichtlich den lateinischen Text falsch gelesen und seinen Stil nicht verstanden. Der Relativsatz: «*Quam pacificare... terrarum*» ist so abhängig und untergeordnet, daß er gleichsam in Klammer steht und die Bedeutung einer Apposition hat, die es zwar erschwert, aber nicht verunmöglicht, die Worte «*offerimus pro... una cum papa*» dem natürlichen Sinn entsprechend wiederzugeben mit: «Wir opfern

dir für... in Einheit mit dem Papst...» Die englischen Übersetzer haben wohl richtig gesehen, daß «*offerimus*» mit «*una cum*» verbunden ist, so daß sie das Wort «*we offer*» wiederholten; sie haben aber nicht den theologischen Sinn erfaßt und so dem natürlichen Wort-sinn entgegen «*una cum*» mit «*for*» übersetzt.

⁷ Mohrmann aaO. 147.

⁸ ebd. 148.

⁹ Vgl. *Notitiae* (1965) 254.

¹⁰ Ansprache an die Übersetzer der liturgischen Bücher (10. Nov. 1965) in: *Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del congresso* (Roma 1965) 12.

¹¹ Vgl. den authentischen Schluß in *Sacr. Gelas.* (Mohlberg 463), der an die Vision von Ez 37, 1–14 anspielt («*per innovationem tui spiritus*») und an die Erfüllung der göttlichen Verheißung erinnert: «Ihr werdet wissen, daß ich der Herr bin, wenn ich eure Gräber öffnen... und euch meinen Geist geben werde, damit er euch lebendig macht...»

¹² Nach einem vervielfältigten Gebetstext, der am Tag des Treffens ausgeteilt worden war.

¹³ H. Schmidt, *Le nouveau liturgique: Nouv. Revue Théol.* 98 (1966) 820. Wie der Autor bemerkt, hat er diese Gebete übernommen aus H. Manders, *Desacralisering van de Liturgie: Theologia en Ziel-zorg* 62 (1966) 129–143.

¹⁴ H. Oosterhuis, *Ganz nah ist dein Wort. Gebete* (Wien - Freiburg i. Br. - Basel 1967).

¹⁵ ebd. 189.

¹⁶ ebd. 23.

¹⁷ ebd. 57.

¹⁸ ebd. 113.

¹⁹ ebd. 143-147.

Übersetzt von Dr. August Berz

SALVATORE MARSILI

geboren am 10. August 1910 in Affile, Benediktiner, 1933 zum Priester geweiht. Er studierte am Sant'Anselmo und doktorierte 1938 in Theologie, ist Direktor des päpstlichen liturgischen Instituts, an dem er Theologie und Liturgie doziert. Er veröffentlichte: *La Messa* (Turin 1960), arbeitet vor allem mit an der *Rivista Liturgica* (Turin).

Gino Stefani Bedarf die Liturgie noch der Musik?

Bei der Verwirklichung ihrer kirchenmusikalischen Programme stößt die Liturgie auf zuweilen so gewaltige Schwierigkeiten, daß sie immer offensichtlicher von der Gefahr eines neuen rituellen Formalismus bedroht ist. Der Übereifer solcher, die nie genug in Liturgie machen können, und andererseits das mächtige Wuchern von kirchenmusikalischen und gesanglichen Darbietungen außerhalb der offiziell gezogenen Furchen machen es nötig, die Fragen endlich einmal von Grund auf zu erörtern.

Bis jetzt war es selbstverständlich, daß es im Gottesdienst Gesang und Musik braucht, und man fragte nur nach ihrer Qualität und, nach dem Konzil, nach ihren Funktionen. Heute aber stellt sich uns die Frage, ob Kirchenmusik und -gesang aus theologischen Gründen oder anthropologischen Grundprinzipien notwendig sind oder ob sie nur eine Äußerung christlicher Kultur, einen traditionellen Brauch, eine kirchliche Folklore darstellen, die in modernen Stilen erneuert wird. Damit gehen wir an die Lösung des praktischen Problems: In welchen Perspektiven, auf welche Weisen und unter welchen Bedingungen können wir heute Gesang und Musik in den liturgischen Feiern und Versammlungen der christlichen Gemeinden guten Gewissens bejahen und fördern?

I. Grundlagen und Sinndeutungen

Die Theologie scheint das Vorhandensein von Gesang und Musik in der Liturgie nur deuten, nicht aber begründen zu können. Einst wurde der Kirchengesang getn darauf zurückgeführt, daß Jesus beim Letzten Abendmahl das Hallel gesungen hat; heute aber läßt sich nicht mehr so argumen-

tieren. Was die Mahnung des Apostels Paulus betrifft, «Psalmen, Hymnen und geistliche Gesänge» zu singen (Eph 5,19; Kol 3,16), so handelt es sich dabei um Aufforderungen zum Gebet, zum Gotteslob und zur Paränese, die in bezug auf den Gesang nicht mehr besagen als eine Ansprache eines Papstes von heute anlässlich eines Kongresses für Kirchenmusik.

Die urchristliche Liturgie entsteht in einer Kultur des mündlichen Ausdrucks, die den mündlichen Vortrag rege pflegt und ihm große Bedeutung beimißt. Die Christengemeinde erfindet weder die Stille noch die Funktionen des mündlichen Ausdrucks, sondern übernimmt sie aus der lebendigen Kultur.¹ Singt man an einem Fest? Dann wird man auch in der Liturgie singen, die ein Fest ist. Erfolgen bei allgemeiner Begeisterung Beifallsrufe? Auch die christliche Liturgiefeier weist solche Momente auf und somit auch Akklamationen. Der christliche Gottesdienst übernimmt von den weltlichen Umzügen den Brauch, Prozessionslieder zu singen, von den Hirten, Landleuten und Seemännern den Brauch des Jubilus, von den heidnischen Religionen den Hymnus, von der klassischen Rhetorik die Verkündigungsgesten. Was die Psalmen, den typischen christlichen Gesang, betrifft, so ergibt sich ihre Bedeutung aus dem Text. Das Psalterium ist das Gebetbuch, und da sein literarisches Genus lyrisch ist, wird der Psalm oft zu einem gesungenen Gebet.

Der Gesang beruht somit in der urchristlichen Liturgie ganz auf anthropologischer und soziologischer Grundlage. Anders verhält es sich mit dem Wort, das in der Struktur der Offenbarung begründet ist. Zum Unterschied von sehr vielen kulturellen und religiösen Überlieferungen enthält die Bibel keine kosmogonischen Mythen, worin die Musik in Aktion tritt. Auch bei der Erschaffung der Welt dominiert das Wort. Der hebräische und sodann der christliche Kult muß sich deshalb der Verlockungen der Musik erwehren, um sich von den heidnischen Kulturen abzuheben, worin die Musik sich als absoluter Wert, als ein *opus operatum* an die Götter wendet, als ein Opfer und eine Lob-