

In der Spannung zwischen Regensburger Tradition und nachkonziliarer Reform

von Joseph Cardinal Ratzinger

Inhalt:

- 1.1. Irdische und himmlische Liturgie: Die Sicht der Väter**
- 1.2 Ein Streiflicht auf den nachkonziliaren Disput über die Liturgie**
- 2. Die Frage nach dem Wesen der Liturgie und nach den Maßstäben der Reform**
- 3.1. Grund und Auftrag der Musik im Gottesdienst**
- 3.2. Chor und Gemeinde - die Sprachenfrage**
- 3.3. Einzelfragen: Sanctus - Benedictus - Agnus Dei**

1.1. Irdische und himmlische Liturgie: Die Sicht der Väter

Nach einem unvergeßlichen Flug mit dem Hubschrauber über die Berge Südtirols hin konnte ich im Herbst 1992 das Kloster Marienberg im Vinschgau besuchen, das dort in herrlicher Landschaft zum Lob Gottes gegründet wurde und so auf seine Weise die Einladung des Lobgesangs der drei Jünglinge aufnimmt: Ihr Berge und Höhen, lobet den Herrn (Dan 3,75). Der eigentliche Schatz dieses Klosters ist die am 13. Juli 1160 eingeweihte Krypta mit ihren herrlichen Fresken, die inzwischen fast vollständig freigelegt sind. [1] Diese Bilder hatten - wie alle mittelalterliche Kunst - keinen einfach ästhetischen Sinn. Sie verstehen sich selbst als Liturgie, als Teil der großen Liturgie der Schöpfung und der erlösten Welt, in die einzustimmen dieses Kloster errichtet wurde. Das Bildprogramm entspricht daher dem gemeinsamen Grundverständnis von Liturgie, wie es in der ganzen Kirche - Ost und West - noch lebendig war; es weist stark byzantinische Einflüsse auf, ist aber im Kern ganz einfach biblisch und andererseits wesentlich von der Tradition des Mönchtums, konkret von der Regel des heiligen Benedikt bestimmt.

Der eigentliche Blickpunkt ist daher die *Maiestas Domini*, der auferstandene und erhöhte Herr, der aber zugleich und vor allem als der Wiederkommende, der jetzt schon in der Eucharistie Kommende gesehen ist. Die Liturgie feiernde Kirche geht ihm entgegen, Liturgie ist geradezu der Akt dieses Zuehens auf sein Kommen. In der Liturgie nimmt er dieses sein verheißenes Kommen immer schon vorweg: Liturgie ist antizipierte Parusie, ist das Hereintreten des „schon“ in unser „noch nicht“, wie es Johannes in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana dargestellt hat: Die Stunde des Herrn ist noch nicht da, noch ist nicht alles erfüllt, was geschehen muß; aber auf die Bitte Marias - der Kirche - hin gibt er doch schon jetzt den neuen

Wein, schenkt jetzt im voraus schon die Gabe seiner Stunde.

Der auferstandene Herr ist nicht allein. Er ist gesehen in den von der Apokalypse geschenkten Bildern der himmlischen Liturgie - umgeben von den vier Wesen, umgeben vor allem von einer großen Schar singender Engel. Ihr Singen ist Ausdruck der Freude, die nicht genommen wird, das Sich-Lösen der Existenz in den Jubel der erfüllten Freiheit hinein. Das Mönchtum wurde von Anfang an als Leben nach der Weise der Engel verstanden: Die Weise der Engel ist das Anbeten. In die Lebensform der Engel eintreten heißt: das Leben zur Anbetung gestalten, soweit es menschlicher Schwachheit möglich ist. [2] So ist Liturgie Mitte des Mönchtums, aber das Mönchtum stellt nur für alle sichtbar heraus, worum es in der christlichen, ja, in der menschlichen Existenz überhaupt geht. Beim Anblick dieser Fresken haben die Mönche von Marienberg gewiß auch an das 19. Kapitel der Benediktregel - die Disziplin des Psallierens - gedacht, wo der Mönchsvater sie unter anderem an den ersten Vers des Psalms 137 (138) erinnert: „Im Angesicht der Engel will ich dir singen.“ Benedikt fährt weiter: „Denken wir also darüber nach, wie man im Angesicht der Gottheit und der Engel sein müsse und stehen wir so beim Singen, daß unser Herz im Einklang sei mit unserer Stimme - mens nostra concordet voci nostrae.“ Es ist also nicht so, daß der Mensch sich etwas ausdenkt und es dann singt, sondern der Gesang kommt ihm von den Engeln her zu, und er muß sein Herz hinaufheben, daß es im Einklang mit diesem ihm zukommenden Ton stehe. Wichtig aber ist vor allem: Die Liturgie ist nicht eine Sache, die die Mönche machen. Sie ist schon vor ihnen da. Sie ist das Hineintreten in die immer schon geschehende Liturgie des Himmels. Irdische Liturgie ist dadurch und nur dadurch Liturgie, daß sie sich hineinbegibt in das schon Geschehende, in das Größere. So wird der Sinn der Fresken vollends deutlich. Durch sie blickt die eigentliche Wirklichkeit, die himmlische Liturgie, in diesen Raum herein; sie sind gleichsam das Fenster, durch das die Mönche hinausschauen und hineinschauen in den großen Chor, in dem mitzusingen Kern ihrer Berufung ist. „Im Angesicht der Engel will ich dir singen“ - dieser Maßstab wird ihnen damit ständig gegenwärtig vor Augen gestellt.

1.2 Ein Streiflicht auf den nachkonziliaren Disput über die Liturgie

Steigen wir von Marienberg und von den Aussichten, die er uns gewährt, herunter in die Ebene des heutigen liturgischen Alltags. Hier ist das Panorama weit verworrener. Harald Schützeichel hat die Situation von heute als ein „schon und noch nicht“ beschrieben, womit nun freilich nicht mehr der eschatologische Vorgriff auf den kommenden Christus in einer noch vom Tod und seiner Mühsal gezeichneten Welt gemeint ist, sondern das Neue, das „schon“ da ist, ist nun die Liturgiereform, aber das Alte - die tridentinische Ordnung - sei eben „noch nicht“ überwunden. [3] So ist denn auch die Frage „Wohin soll ich mich wenden?“ nicht mehr wie ehemals Suche nach dem Gesicht des lebendigen Gottes, sondern Beschreibung für die Ratlosigkeit in der Situation der Kirchenmusik, die sich aus der halbherzigen Verwirklichung der Liturgiereform ergeben habe. Hier ist offenkundig ein tiefgreifender

„Paradigmenwechsel“ vor sich gegangen (um das modische Wort zu gebrauchen). Ein Abgrund teilt die Geschichte der Kirche in zwei unversöhnbare Weiten: das Vorkonziliare und das Nachkonziliare. In der Tat gibt es in weiten Kreisen kein schlimmeres Verdikt, als wenn man über einen kirchlichen Entscheid, einen Text, eine liturgische Gestaltung oder über eine Person sagen kann, sie sei „vorkonziliar“. Die katholische Christenheit müßte demnach bis 1965 in einem wahrhaft erschrecklichen Zustand gefangen gewesen sein.

Wenden wir das auf unseren praktischen Fall an: Ein Domkapellmeister, der von 1964-1994 seines Amtes am Regensburger Dom waltete, fand sich - wenn es so steht - in einer ziemlich ausweglosen Lage. Als er begann, war die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums noch nicht verabschiedet. Er stand bei seinem Amtsantritt noch ganz eindeutig unter dem mit verständlichem Stolz aufgerichteten Maßstab der Regensburger Tradition, genauer gesagt des von Pius X. am 22. November 1903 erlassenen Motuproprio „Tra le sollecitudini“ über die Fragen der Kirchenmusik. [4] Dieses Motuproprio war nirgends so freudig aufgenommen, so uneingeschränkt zum Maßstab genommen worden wie im Regensburger Dom, der mit dieser Haltung freilich beispielgebend wurde für viele Kathedralen und Pfarrkirchen in Deutschland und darüber hinaus. Pius X. hatte mit dieser kirchenmusikalischen Reform eigene liturgische Erkenntnis und Erfahrung aufgegriffen. Schon im Priesterseminar hatte er eine Chorschola geleitet. Als Bischof von Mantua und als Patriarch von Venedig kämpfte er gegen die opernhafte Kirchenmusik, die in Italien damals dominierte; das Insistieren auf dem Choral als der wahrhaft liturgischen Musik war für ihn Teil eines größeren Reformprogramms, in dem es darum ging, dem Gottesdienst wieder seine Reinheit und Würde zu geben, ihn aus seinem inneren Anspruch heraus zu gestalten. [5] Bei seinem Bemühen hatte er die Regensburger Tradition kennengelernt, die mit Pate für das Motuproprio stand, ohne daß sie als solche und ganze damit kanonisiert worden wäre. In Deutschland wird heute Pius X. meist nur noch als der antimodernistische Papst gesehen; Giallpaolo Romanato hat in seiner kritischen Biographie eindeutig gezeigt, wie sehr dieser Papst aus der Seelsorge ein Reformpapst gewesen ist. [6]

Wer dieses alles bedenkt und ein wenig aus der Nähe ansieht, dem wird der Graben zwischen vorkonziliar und nachkonziliar schon schmaler. Der Historiker wird eine weitere Erkenntnis hinzufügen. Die Liturgiekonstitution des Konzils hat zwar die Grundlagen für die Reform gelegt; die Reform selbst wurde dann von einem nachkonziliaren Rat gestaltet und kann in ihren konkreten Details nicht einfach auf das Konzil zurückgeführt werden. Das Konzil war ein offener Anfang, dessen großer Rahmen mehrere Verwirklichungen zuließ. Bedenkt man dies alles recht, wird man den Spannungsbogen, der sich in diesen Jahrzehnten öffnete, nicht mehr mit vorkonziliarer Tradition und konziliarer Reform beschreiben wollen, sondern besser vom Gegenüber zwischen pianischer und konziliar eingeleiteter Reform sprechen, also von Stufen der Reform und nicht von einem Graben zwischen zwei Welten. Dehnt man den Blick noch weiter aus, so kann man sagen, daß die Liturgiegeschichte immer in der Spannung von Kontinuität und Erneuerung steht. Sie wächst in immer neue Gegenwarten hinein, und sie muß auch immer wieder Gegenwart, die Vergangenheit wurde, zurückschneiden, damit das Wesentliche neu und kraftvoll er-

scheine. Sie braucht ebenso Wachstum wie Reinigung und in beidem die Wahrung ihrer Identität, des Wofür, ohne das sie ihren Seinsgrund verlöre. Wenn es aber so steht, dann greift die Alternative zwischen traditionellen Kräften und Reformern zu kurz. Wer nur zwischen Alt und Neu wählen zu können glaubt, hat sich bereits auf einen Holzweg festgelegt. Die Frage ist vielmehr: Was ist Liturgie ihrem Wesen nach? Welchen Maßstab setzt sie aus sich selbst? Erst wenn dies geklärt ist, kann man weiter fragen: Was muß bleiben? Was kann und was muß vielleicht anders werden?

2. Die Frage nach dem Wesen der Liturgie und nach den Maßstäben der Reform

Auf die Frage nach dem Wesen der Liturgie haben wir im Vorgriff in den Fresken von Marienberg eine erste Antwort gefunden, die nun weiter vertieft werden muß. Bei diesem Bemühen stoßen wir zunächst noch einmal auf eine der Alternativen, die aus dem dualistischen Gesichtsbild von vor- und nachkonziliarer Welt stammt. Danach sei vor dem Konzil allein der Priester Träger der Liturgie gewesen, seit dem Konzil sei dies nun die versammelte Gemeinde. Also - so wird gefolgert - bestimmt die Gemeinde als das wahre Subjekt der Liturgie, was in ihr geschieht. [7] Nun hatte freilich der Priester nie das Recht, selbst zu verfügen, was in der Liturgie zu tun sei. Liturgie war für ihn durchaus unbeliebig. Sie ging ihm als „Ritus“, das heißt als objektive Form des gemeinsamen Betens der Kirche voraus.

Die polemische Alternative „Priester oder Gemeinde Träger der Liturgie“ ist unsinnig; sie verbaut das Verständnis der Liturgie, statt es zu fördern, und sie schafft jenen falschen Graben zwischen vorkonziliar und nachkonziliar, der den großen Zusammenhang der lebendigen Geschichte des Glaubens zerreißt. Sie beruht auf einer Verflachung des Denkens, in der das Eigentliche gar nicht mehr zum Vorschein kommt. Wenn wir den Katechismus der katholischen Kirche aufschlagen, finden wir demgegenüber in meisterlicher Kürze und Durchsichtigkeit die Summe der besten Erkenntnisse der liturgischen Bewegung und damit das, was die große Tradition an Bleibendem und Gültigem enthält. Da werden wir zunächst daran erinnert, daß Liturgie „Dienst des Volkes und für das Volk“ bedeutet. [8] Wenn die christliche Theologie vom griechischen Alten Testament her dieses in der heidnischen Welt geformte Wort übernahm, so dachte sie natürlich an das Volk Gottes, das die Christen dadurch geworden waren, daß Christus die Mauer zwischen Juden und Heiden aufgerissen hatte, um sie alle zu einem im Frieden des einen Gottes. „Dienst für das Volk“ - sie dachten daran, daß dieses Volk gar nicht aus sich, durch Abstammungsgemeinschaft etwa bestand, sondern nur durch den österlichen Dienst Jesu Christi zustande kommt, also auf dem Dienst eines anderen, des Sohnes beruht. Volk Gottes ist nicht einfach da, wie Deutsche, Franzosen, Italiener oder andere Völker da sind; es entsteht immer wieder nur durch den Dienst des Sohnes und dadurch, daß er uns hineinhebt in die Gemeinschaft Gottes, in die wir aus Eigenem nicht hineinreichen. Demgemäß fährt der Katechismus fort: „In der christlichen Überlieferung bedeutet es (das Wort Liturgie), daß das Volk Gottes teilnimmt am ‚Werk Gottes‘“. Der Katechismus zitiert die Liturgiekonstitution des Konzils, wonach jede liturgische Feier Werk Christi, des Priesters und seines Leibes, der Kirche ist. [9]

So sieht die Sache nun schon ganz anders aus. Die soziologische Reduktion ist aufgebrochen, die nur noch menschliche Akteure gegeneinanderstellen kann. Liturgie setzt wie wir gesehen haben - den aufgerissenen Himmel voraus; nur wenn es den gibt, gibt es überhaupt Liturgie. Wenn der Himmel nicht offen ist, verkümmert, was Liturgie war, zu einem Rollenspiel, zu einer letztlich belanglosen Suche nach gemeindlicher Selbstbestätigung, in der im Grunde nichts geschieht. Das Entscheidende ist also der Primat der Christologie. Liturgie ist Werk Gottes oder sie ist nicht; mit diesem Zuerst Gottes und seines Handelns, das uns in irdischen Zeichen sucht, ist die Universalität und die universale Öffentlichkeit aller Liturgie mitgegeben, die nicht von der Kategorie Gemeinde, sondern nur von den Kategorien Volk Gottes und Leib Christi aus erfaßt werden kann. Allein in diesem großen Gefüge ist dann das Zueinander von Priester und Gemeinde richtig zu verstehen. Der Priester tut und sagt in der Liturgie, was er nicht aus Eigenem tun und sagen kann; er handelt - wie die Tradition es ausdrückt - in persona Christi, das heißt aus dem Sakrament heraus, das sie Präsenz des anderen, Christi, verbürgt. Es steht nicht für sich selbst; er ist auch nicht Delegierter der Gemeinde, die ihm etwa eine Rolle übertragen hätte, sondern sein Stehen im Sakrament der Nachfolge drückt genau das Zuerst Christi aus, das die Grundbedingung aller Liturgie ist. Weil der Priester dieses Zuerst Christi darstellt, weist er mit seinem Dienst jede Versammlung über sich hinaus ins Ganze hinein, denn Christus ist nur einer und, indem er den Himmel öffnet, ist er auch der, der alle irdischen Grenzen abträgt.

Der Katechismus hat seine Theologie der Liturgie trinitarisch gegliedert. Es scheint mir sehr wichtig, daß die Gemeinde im Kapitel über den Heiligen Geist auftaucht, hier mit folgenden Worten: „In der Liturgie des Neuen Bundes ist jede liturgische Handlung, besonders die Feier der Eucharistie und der Sakramente, eine Begegnung zwischen Christus und der Kirche. Die liturgische Versammlung (,die Gemeinde') bildet eine Einheit kraft der ,Gemeinschaft des Heiligen Geistes', der die Kinder Gottes im einzigen Leib Christi versammelt. Sie geht über die menschlichen, nationalen, kulturellen und gesellschaftlichen Bindungen hinaus. Die Gemeinde muß sich auf die Begegnung mit dem Herrn vorbereiten, ein ,bereitwilliges Volk' sein.“ [10] Hier ist daran zu erinnern, daß das Wort Gemeinde - aus reformatorischer Tradition stammend - in die meisten Sprachen nicht übersetzt werden kann. Sein Äquivalent in den romanischen Sprachen heißt „Assemblée“, Versammlung, womit bereits ein etwas anderer Akzent gesetzt ist. Mit bei den Ausdrücken (Gemeinde, Versammlung) sind unbestreitbar zwei wichtige Sachverhalte angesprochen: zum einen, daß die Teilnehmer der liturgischen Feier nicht untereinander beziehungslose Individuen sind, sondern durch das liturgische Geschehen zusammengefügt werden zu einer konkreten Repräsentation von Gottes Volk; zum anderen, daß sie als hier versammeltes Volk Gottes aktive Mitträger des liturgischen Geschehens vom Herrn her sind. Aber gegen die heute gängigen Hypostasierungen der Gemeinde muß man sich entschieden zur Wehr setzen. Die Versammelten werden, wie der Katechismus mit Recht sagt, Einheit nur kraft der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, sie sind es nicht aus sich selbst, als soziologisch geschlossene Größe. Wenn sie aber in einer vom Geist kommenden Einheit stehen, dann ist es immer eine offene Einheit, deren Überschreitung nationaler, kultureller und gesellschaftlicher Grenzen sich in der konkreten Offenheit für die äußert, die nicht zu ihrem Kernbestand gehören. Das

heutige Reden von Gemeinde setzt weithin eine homogene Gruppe voraus, die gemeinsame Aktionen planen und durchführen kann. Dieser „Gemeinde“ darf dann womöglich nur noch ein Priester zugemutet werden, der sie kennt und den sie kennt. Mit Theologie hat dies alles nichts zu tun. Wenn zum Beispiel in einer großen Domkirche beim festlichen Gottesdienst sich Menschen versammeln, die soziologisch durchaus keine einheitliche Gruppe bilden und die auch nur schwer zum Beispiel sich im gemeinsamen Gesang zusammenfinden können, sind sie dann Gemeinde oder nicht? Ja, sie sind es, weil die gemeinsame gläubige Hinwendung zum Herrn und das Zugehen des Herrn auf sie hin sie inwendig viel tiefer zusammenschließt als bloße gesellschaftliche Zusammengehörigkeit es bewirken könnte. Zusammenfassend ist zu sagen: Weder der Priester für sich noch die Gemeinde für sich ist Träger der Liturgie, sondern der ganze Christus ist es, Haupt und Glieder; der Priester, die Gemeinde, die einzelnen sind es, insoweit sie mit Christus geeint sind und insofern sie ihn in der Gemeinschaft von Haupt und Leib darstellen. In jeder liturgischen Feier ist die ganze Kirche, sind Himmel und Erde, Gott und Mensch beteiligt, nicht nur theoretisch, sondern ganz real. Je mehr die Feier aus diesem Wissen, aus dieser Erfahrung gespeist wird, desto konkreter verwirklicht sich der Sinn von Liturgie.

Mit diesen Überlegungen haben wir uns scheinbar sehr weit vom Thema Regensburger Tradition und nachkonziliare Reform entfernt, aber nur scheinbar. Dieser große Zusammenhang mußte in den Blick kommen, denn an ihm mißt sich jede Reform, und nur von ihm her sind auch innerer Ort und rechte Weise der Kirchenmusik angemessen zu beschreiben. Wir können jetzt in Kürze sagen, was die wesentliche Tendenz der vom Konzil gewählten Reform war. Gegenüber dem neuzeitlichen Individualismus und dem mit ihm verknüpften Moralismus sollte wieder die Dimension des Mysterium erscheinen, das heißt der kosmische Charakter der Liturgie, die Himmel und Erde umspannt. In der Beteiligung am österlichen Geheimnis Christi überschreitet sie die Grenzen von Orten und Zeiten, um alle zu sammeln in die Stunde Christi hinein, die in der Liturgie vorweggenommen wird und so die Geschichte auf ihr Ziel hin öffnet. [11]

Zwei weitere Gesichtspunkte kommen bei der Liturgiekonstitution des Vatikanum II hinzu. Der Begriff des Mysteriums ist im christlichen Glauben untrennbar von dem des Logos. Die christlichen Mysterien sind - im Gegensatz zu vielen heidnischen Mysterienkulten - Logos-Mysterien. Sie reichen über die menschliche Vernunft hinaus, aber sie führen nicht ins Formlose des Rausches hinein, nicht in die Auflösung der Vernunft in einen vernunftlos verstandenen Kosmos, sondern sie führen zum Logos, das heißt zur schöpferischen Vernunft, in der der Sinn aller Dinge gründet. Von daher kommt die letzte Nüchternheit, die Vernunftbezogenheit und der Wortcharakter der Liturgie. Damit verbindet sich ein Zweites: Der Logos ist Fleisch geworden in der Geschichte; Orientierung am Logos ist daher für Christen immer auch Orientierung am geschichtlichen Ursprung des Glaubens, am biblischen Wort und seiner maßstäblichen Entfaltung in der Kirche der Väter. Vom Blick auf das Mysterium einer kosmischen Liturgie, die Logos-Liturgie ist, ergab sich die Notwendigkeit, den Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes, seinen Handlungscharakter und seine Wortbestimmtheit sichtbar und konkret darzustellen; alle

Einzelanweisungen über die Revision von Büchern und Riten sind von hier aus zu verstehen. Wenn man dies vor Augen hat, zeigt sich, daß die Regensburger Tradition wie das Motuproprio Pius' X. trotz der äußeren Unterschiede intentional in die gleiche Richtung zielen. Der Abbau des Orchesterapparates, der sich vor allem in Italien ins Opernhafte entwickelt hatte, sollte Kirchenmusik wieder ganz in den Dienst des liturgischen Wortes und in den Dienst der Anbetung stellen. Kirchenmusik sollte nicht mehr Aufführung anlässlich der Liturgie, sondern selbst Liturgie, das heißt Einstimmen in den Chor der Engel und Heiligen sein. So sollte transparent werden, daß liturgische Musik die Gläubigen mit in die Verherrlichung Gottes, in die nüchterne Trunkenheit des Glaubens hineinführt. Die Betonung des gregorianischen Chorals und der klassischen Polyphonie war also sowohl dem Mysteriencharakter der Liturgie wie ihrem Logoscharakter wie ihrer Bindung an das geschichtliche Wort zugeordnet. Sie sollte sozusagen die Maßstäblichkeit der Väter herausstellen, die man vielleicht zeitweise zu exklusivistisch und zu historistisch aufgefaßt hat: Maßstäblichkeit, recht verstanden, bedeutet ja nicht Ausschluß des Neuen, sondern Wegweisung, die die Richtung ins Weite gibt. Voranschreiten in neues Land wird hier gerade dadurch ermöglicht, daß der rechte Weg gefunden ist. Nur wenn man diese wesentliche Gemeinsamkeit des Wollens und der Richtung in der pianischen und in der konziliaren Reform versteht, kann man auch die Unterschiede in den praktischen Weisungen richtig würdigen. Umgekehrt können wir von da aus sagen, daß eine Sichtweise der Liturgie, die ihren Mysteriencharakter und ihre kosmische Dimension aus den Augen verliert, nicht Reform, sondern Deformierung der Liturgie bewirken muß.

3.1. Grund und Auftrag der Musik im Gottesdienst

Die Frage nach dem Wesen der Liturgie und nach den Maßstäben der Reform hat uns von selbst zur Frage nach der Stellung der Musik in der Liturgie zurückgeführt. In der Tat kann man von Liturgie gar nicht reden, ohne auch von der gottesdienstlichen Musik zu sprechen; wo die Liturgie verfällt, verfällt auch die Musica sacra, und wo Liturgie recht verstanden und gelebt wird, wächst auch gute Kirchenmusik. Wir haben vorhin gesehen, daß im Katechismus der Begriff „Gemeinde“ (bzw. Versammlung) erstmals dort vorkommt, wo vom Heiligen Geist als Gestalter der Liturgie die Rede ist; wir hatten gesagt, daß damit genau der innere Ort der Gemeinde umschrieben ist. Ebenso ist es kein Zufall, daß im Katechismus das Stichwort singen erstmals dort auftaucht, wo vom kosmischen Charakter der Liturgie gehandelt wird, und zwar in einem Zitat aus der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen teil, die in der Heiligen Stadt Jerusalem, zu der wir pilgernd unterwegs sind, gefeiert wird. ... Mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres singen wir dem Herrn den Lobgesang der Herrlichkeit...“ [12] Philipp Harnoncourt hat denselben Sachverhalt sehr schön ausgedrückt, indem er das bekannte Wort Wittgensteins „Wovon man nicht sprechen kann, davon muß man schweigen“ so abwandelt: „Wovon man nicht sprechen kann, davon kann man, ja muß man singen und musizieren, wenn nicht geschwiegen werden darf.“ [13] Ein wenig später fügt er

hinzu: „Juden und Christen stimmen in der Auffassung überein, daß ihr Singen und Musizieren auf den Himmel hinweist bzw. aus dem Himmel kommt oder dem Himmel abgelauscht ist...“ [14] In diesen Sätzen sind die grundlegenden Prinzipien liturgischer Musik vorgegeben. Der Glaube stammt vom Hören auf Gottes Wort. Wo aber Gottes Wort in Menschenwort übersetzt wird, bleibt ein Überschuß des Ungesagten und Unsagbaren, der uns zum Schweigen ruft - in ein Schweigen hinein, das schließlich das Unsagbare zu Gesang werden läßt und auch die Stimmen des Kosmos zu Hilfe ruft, damit das Ungesagte hörbar werde. Das bedeutet, daß Kirchenmusik, aus dem Worte und dem in ihm vernommenen Schweigen stammend, immer neues Hören auf die ganze Fülle des Logos voraussetzt.

Während Schützeichel sagt, im Prinzip könne jede Musik innerhalb des Gottesdienstes verwendet werden [15], weist Harnoncourt auf tiefere und wesentliche Zusammenhänge zwischen bestimmten Lebensvollzügen und ihnen angemessenen musikalischen Äußerungen hin und fährt fort: „Ich bin überzeugt davon, daß es auch für die Begegnung mit dem Geheimnis des Glaubens ... in besonderer Weise angemessene oder eben auch nicht angemessene Musik gibt...“ [16] In der Tat, Musik, die christlicher Liturgie dienen soll, muß dem Logos entsprechen, konkret: Sie muß in einer sinnvollen Zuordnung zu **dem** Wort stehen, in dem der Logos sich geäußert hat. Sie kann sich, auch als instrumentale Musik, nicht von der inneren Richtung dieses Wortes lösen, das einen unendlichen Raum freigibt, aber auch Unterscheidungslinien zieht. Sie muß ihrem Wesen nach anders sein als Musik, die in rhythmische Ekstase, in die rauschhafte Betäubung, in die sinnliche Erregung, in die Auflösung des Ich im Nirwana hineinführen soll, um nur ein paar mögliche Haltungen zu benennen. Es gibt dazu ein schönes Wort in der Vater-unser-Auslegung des heiligen Cyprian: „Zu Wort und Haltung des Betens gehört eine Disziplin, die Ruhe und Ehrfurcht einschließt. Denken wir daran, daß wir unter den Augen Gottes stehen. Den göttlichen Augen muß man auch gefallen durch die Haltung des Körpers und die Handhabung seiner Stimme. Schamlosigkeit drückt sich in ordinärem Schreien aus; dem Ehrfürchtigen ziemt es, in scheuem Wort zu beten. ... Wenn wir in eins zusammenkommen mit den Brüdern und mit dem Priester Gottes das göttliche Opfer feiern, dürfen wir nicht mit formlosen Lauten die Luft aufwühlen und nicht mit ausladender Geschwätzigkeit Gott unsere Bitten hinwerfen, die ihm demütig empfohlen werden sollten, weil Gott ... es nicht nötig hat, durch Geschrei erinnert zu werden..“ [17] Natürlich muß dieser innere Maßstab einer logosgemäßen Musik geerdet sein: Sie muß die Menschen hier und jetzt, in dieser Zeit und an diesem Ort als Beter in die Gemeinschaft Christi hineinweisen. Sie muß ihnen zugänglich sein, aber zugleich sie weiterführen, und zwar weiterführen in jene Richtung, die die Liturgie selbst am Anfang des Hochgebetes in unübertrefflicher Kürze formuliert: sursum corda - das Herz, das heißt den inneren Menschen, das Ganze des Selbst, hinauf in die Höhe Gottes, in jene Höhe, die Gott ist und die in Christus die Erde berührt, an sich zieht und zu sich hinaufzieht.

3.2. Chor und Gemeinde - die Sprachenfrage

Bevor ich versuche, diese Grundsätze auf ein paar spezifische Probleme der Kirchenmusik im Regensburger Dom anzuwenden, ist noch etwas zu sagen über die Subjekte der liturgischen Musik und die Sprache der Gesänge. Wo ein überzogener und (wie wir feststellen konnten) gerade in einer mobilen Gesellschaft wie der unsrigen völlig unrealistischer Begriff von Gemeinde obwaltet, können nur Priester und Gemeinde als rechtmäßige Träger liturgischen Singens anerkannt werden. Der primitive Aktionismus und der platte pädagogische Rationalismus einer solchen Position ist heute wohl allgemein durchschaut und wird daher nur noch selten behauptet. Daß auch Schola und Chor zum Ganzen beitragen können, wird selbst dort kaum noch bestritten, wo man das konziliare Stichwort von der „tätigen Teilnahme“ irrtümlich im Sinne eines äußeren Aktionismus auslegt. Allerdings bleiben Exklusiven bestehen, auf die wir gleich kommen werden. Sie gründen in einer ungenügenden Deutung des liturgischen Miteinander, in dem nie nur die gerade anwesende Gemeinde Subjekt sein kann, sondern diese nur als nach oben und von oben her synchron und diachron in die Weite der Gottesgeschichte hinein geöffnete Versammlung verstanden werden darf. Wieder hat hier Harnoncourt einen wichtigen Gesichtspunkt ins Spiel gebracht, wenn er von Hochformen spricht, die in der Liturgie als einem Fest Gottes nicht fehlen, aber von der Gemeinde als Ganzer nicht ausgefüllt werden können. Er fährt fort: „Der Chor steht also nicht einer zuhörenden Gemeinde wie einem Publikum gegenüber, das sich etwas vorsingen läßt, sondern er ist selbst ein Teil dieser Gemeinde und singt für sie im Sinn legitimer Stellvertretung.“ [18] Der Begriff Stellvertretung ist eine der Grundkategorien des christlichen Glaubens überhaupt, der alle Ebenen der gläubigen Wirklichkeit betrifft und so gerade auch in der liturgischen Versammlung wesentlich ist. [19] Die Einsicht, daß es sich um Stellvertretung handelt, löst in der Tat die Konkurrenz des Gegenüber auf. Der Chor handelt für die anderen und schließt sie im Für in sein eigenes Handeln ein. Durch sein Singen können alle in die große Liturgie der Gemeinschaft der Heiligen und so in jenes innere Beten geführt werden, das unser Herz nach oben reißt und uns über alle irdischen Realisierungen hinaus zum himmlischen Jerusalem hinzutreten läßt.

Aber darf man eigentlich Lateinisch singen, wenn die Leute es doch nicht verstehen? Nach dem Konzil ist mancherorten ein Fanatismus der Muttersprache aufgetreten, der in einer multikulturellen Gesellschaft eigentlich abstrus ist, so wie in einer mobilen Gesellschaft die Hypostasierung der Gemeinde wenig Logik für sich hat. Sehen wir einmal davon ab, daß ein Text noch nicht dadurch schon allen verständlich ist, daß man ihn in die jeweilige Muttersprache übersetzt, auch wenn damit eine Frage von nicht geringer Bedeutung berührt ist. Einen für die christliche Liturgie ganz allgemein wesentlichen Aspekt hat wiederum Philipp Harnoncourt in ausgezeichneter Weise dargestellt: „Diese Feier wird nicht unterbrochen, sobald gesungen oder musiziert wird ..., sondern sie zeigt gerade darin ihren ‚Feier‘-Charakter. Diese Forderung verlangt jedoch weder Einheit in der Liturgiesprache noch Einheit im Stil der musikalischen Teile. Die traditionelle sogenannte ‚lateinische Messe‘ hatte immer aramäische (Amen, Halleluja, Hosianna, Maranatha), griechische

(Kyrie eleison, Trishagion) Teile, und die Predigt wurde in der Regel in der Volkssprache gehalten. Das tatsächliche Leben kennt die stilistische Einheit und Vollkommenheit nicht, im Gegenteil, wo etwas wirklich lebt, wird sich immer formale und stilistische Vielfalt zeigen ..., die Einheit ist eine organische.“ [20]

Von diesen Einsichten her hat der scheidende Domkapellmeister in den dreißig Jahren des theologischen und liturgischen Umbruchs, in denen seines Amtes zu walten ihm aufgegeben war, getragen vom Vertrauen sowohl von Bischof Graber wie von dem seines Nachfolgers Bischof Manfred Müller wie auch der Weihbischöfe Flügel, Guggenberger und Schraml, nicht selten im Gegenwind mächtig auftrumpfender Strömungen Kontinuität in der Entwicklung und Entwicklung in der Kontinuität zu lenken gewußt. Dank des tiefen Einverständnisses mit den verantwortlichen Bischöfen und ihren Mitarbeitern konnte er, unbeirrbar und offen zugleich, wesentlich dazu beitragen, daß die Liturgie im Regensburger Dom ihre Würde und Größe, ihre Transparenz auf die kosmische Liturgie des Logos in der Einheit der ganzen Kirche behielt, ohne daß sie musealen Charakter angenommen oder sich in einem nostalgischen Abseits versteinert hätte. Ich möchte am Schluß noch zwei charakteristische Beispiele für dieses Ringen um Kontinuität in der Entwicklung, auch gegen herrschende Meinungen, kurz beleuchten: die Frage nach Sanctus und Benedictus sowie die Frage nach dem sinnvollen Ort des Agnus Dei.

3.3. Einzelfragen: Sanctus - Benedictus - Agnus Dei

Mein ehemaliger Münsteraner Kollege und Freund E.J. Lengeling hat gesagt, wenn man das Sanctus als authentischen Part der Gottesdienst feiernden Gemeinde versteht, „so ergeben sich daraus nicht nur zwingende Folgerungen für neue Vertonungen, sondern auch Exklusiven für die meisten gregorianischen und für alle polyphonen Vertonungen, da sie das Volk beim Gesang ausschließen und den Rufcharakter nicht beachten.“ [21] Bei allem Respekt vor dem großen Liturgiker - dieses Wort zeigt, daß auch Experten kräftig danebengreifen können. Mißtrauen ist zunächst immer da angebracht, wo ein Großteil der lebendigen Geschichte auf den Müllhaufen abgetaner Mißverständnisse geworfen werden muß. Das gilt um so mehr für die christliche Liturgie, die von der Kontinuität und der inneren Einheit der Geschichte des gläubigen Betens lebt. In der Tat ist die Behauptung vom Rufcharakter, der allein durch die Gemeinde wahrgenommen werden könnte, durch nichts zu begründen. Die Präfation schließt in der gesamten liturgischen Tradition des Ostens wie des Westens immer mit dem Hinweis auf die himmlische Liturgie und lädt die versammelte Gemeinde zum Einstimmen in den Ruf der himmlischen Chöre ein. Gerade der Präfationsschluß hat entscheidend auf die Ikonographie der Maiestas Domini eingewirkt, von der ich bei meinen Ausführungen ausgegangen war. [22] Im liturgischen Text des Sanctus sind gegenüber der biblischen Grundlage von Jes 6 drei neue Akzente zu beachten. [23] Der Schauplatz ist nicht mehr, wie beim Propheten, der Tempel zu Jerusalem, sondern der Himmel, der im Mysterium sich auf die Erde hin öffnet. Deswegen sind es nicht mehr bloß die Seraphe, die rufen, sondern die ganze Heerschar des Himmels, in deren Ruf von Christus her, der

Himmel und Erde miteinander verbindet, die gesamte Kirche, die gerettete Menschheit einstimmen kann. Endlich ist von da aus das Sanctus aus der Er-Form in die Du-Form versetzt worden: Himmel und Erde sind voll von **deiner** Herrlichkeit. Das Hosanna, ursprünglich ein Schrei um Hilfe, wird so zum Lobgesang. Wer den Mysteriencharakter und den kosmischen Charakter der Aufforderung zum Einstimmen in den Lobpreis der himmlischen Chöre nicht beachtet, hat den Sinn des Ganzen bereits verfehlt. Dieses Einstimmen kann auf vielfältige Weise geschehen, es hat immer auch mit Stellvertretung zu tun. Die am Ort versammelte Gemeinde öffnet sich ins Ganze. Sie vertritt auch die Abwesenden, sie vereint sich mit den Fernen und mit den Nahen. Wenn es in ihr den Chor gibt, der sie stärker als ihr eigenes Stammeln in den kosmischen Lobpreis und in die offene Weite von Himmel und Erde hineinziehen kann, dann ist gerade in diesem Augenblick die stellvertretende Funktion des Chores besonders angebracht. Durch ihn kann mehr Transparenz auf den Lobpreis der Engel und daher ein tieferes inneres Mitsingen geschenkt werden, als es vielerorten das eigene Rufen und Singen vermöchte.

Nun vermute ich allerdings, daß der eigentliche Einwand gar nicht im Rufcharakter und in der Tutti-Forderung bestehen kann; das schiene mir zu banal. Dahinter steht wohl die Befürchtung, daß durch ein chorisches Sanctus, noch dazu wenn es mit dem Benedictus obligatorisch verbunden werden muß, gerade beim Eintreten in das Hochgebet eine Art Konzerteinlage und damit eine Gebetspause an einem Punkt eintritt, an dem sie am wenigsten vertretbar ist. In der Tat - wenn man voraussetzt, daß es keine Stellvertretung und kein stilles Mitsingen und Mitbeten im äußeren Schweigen gibt, dann trifft dieser Einwand zu. Wenn alle Nichtsänger während des Sanctus nur dessen Ende abwarten oder sich eben ein Stück geistlichen Konzertes anhören können, dann ist die Ausführung durch den Chor untragbar. Aber muß das sein? Haben wir hier nicht etwas verlernt, was wir dringend wieder erlernen müssen? Vielleicht ist es hier hilfreich, daran zu erinnern, daß das stille Beten des Kanon durch den Priester nicht etwa aufgekommen ist, weil der Sanctusgesang so lang geworden war, daß man nun schon zu beten beginnen mußte, um Zeit zu sparen. Die Abfolge ist umgekehrt. Sicher seit der karolingischen Zeit, vielleicht aber auch schon früher, tritt der Priester in den Kanon „schweigend“ ein; der Kanon ist die Zeit des reinen Schweigens als „Bereitung für die Nähe Gottes.“ [24] Zeitweilig hat sich dann ein „Offizium begleitenden Bittgebet, vergleichbar den orientalischen Ektenien ... als äußere Hülle über das leise Kanongebet des Zelebranten“ [25] gelegt. Später war es dann der Gesang des Chores, der so - wie Jungmann es formuliert hat - „die alte Dominante des Hochgebetes, Dank und Lobpreis, weiter festhält und für das Ohr der Teilnehmer über den Kanon hin ausbreitet.“ [26] Auch wenn wir diese Situation nicht wiederherstellen wollen, so kann sie doch eine Wegweisung bieten: Tut es uns nicht gut, vor dem Aufbruch in die Mitte des Mysteriums hinein, eine Weile erfüllten Schweigens zu empfangen, worin der Chor uns innerlich sammelt, jeden einzelnen ins stille Beten und gerade so in eine Vereinigung führt, die nur innerlich sich tragen kann? Müssen wir nicht gerade dieses schweigende innere Mitbeten miteinander und mit den Engeln und Heiligen, den Lebenden und den Verstorbenen, mit Christus selbst wieder erlernen, damit die Kanonworte nicht zu verbrauchten Formeln werden, die wir dann vergeblich durch immer neue Wortmontagen abzulösen versuchen, in denen nur die Abwesenheit des eigentlichen

inneren Ereignisses der Liturgie, des Aufbruchs aus Menschenrede in die Berührung durch den Ewigen hinein zu verdecken suchen?

Die von Lengeling behauptete und von vielen nachgeredetete Exklusive ist sinnlos. Das chorische Sanctus hat auch nach dem Zweiten Vatikanum sein gutes Recht. Aber wie steht es mit dem Benedictus? Die Behauptung, es dürfe auf gar keine Weise vom Sanctus getrennt werden, ist mit so viel Nachdruck und scheinbarer Kompetenz in den Raum gestellt worden, daß nur wenige starke Seelen sich ihr zu widersetzen vermochten. Aber sie ist weder historisch noch theologisch noch liturgisch zu rechtfertigen. Natürlich hat es einen guten Sinn, beides miteinander zu singen, wo die Komposition diesen Zusammenhang vorgibt, der uralt und sehr gut begründet ist. Was man ablehnen muß, ist auch hier wiederum nur die Exklusive.

Sanctus und Benedictus haben ihren je eigenen Ansatz in der Schrift und haben sich daher zunächst auch getrennt entwickelt. Während wir das Sanctus schon im ersten Clemensbrief (34, 5f.) [27], also wohl noch in apostolischer Zeit antreffen, begegnet uns das Benedictus, soweit ich sehe, erstmals in den Apostolischen Konstitutionen, also in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, hier als Ruf vor der Austeilung der heiligen Kommunion, als Antwort auf das Wort: „Das Heilige, den Heiligen.“ Wir finden es dann wieder in Gallien seit dem sechsten Jahrhundert, wo es sich mit dem Sanctus verbunden hat, wie es ebenfalls in der ostkirchlichen Tradition geschehen ist. [28] Während das Sanctus von Jes 6 her entwickelt und dann vom irdischen ins himmlische Jerusalem verlegt und so zum Gesang der Kirche geworden ist, beruht das Benedictus auf einer neutestamentlichen Relecture vom Psalm 117 (118), 26. Im alttestamentlichen Text ist dieser Vers ein Segenswort beim Ankommen des festlichen Zuges im Tempel; am Palmsonntag hat es eine neue Bedeutung erhalten, die freilich in der Entwicklung des jüdischen Betens schon vorbereitet war. Denn das Wort, „der da kommt“ war zu einem Namen für den Messias geworden. [29] Wenn die Jugend von Jerusalem am Palmsonntag Jesus diesen Vers zuruft, so begrüßt sie ihn als den Messias, als den König der Endzeit, der in die Heilige Stadt und in den Tempel einzieht, um davon Besitz zu ergreifen. Das Sanctus ist der ewigen Herrlichkeit Gottes zugeordnet; das Benedictus bezieht sich demgegenüber auf das Ankommen des fleischgewordenen Gottes in unserer Mitte. Christus, der Gekommene, ist immer auch der Kommende: Sein eucharistisches Kommen, die Vorwegnahme seiner Stunde, macht Verheißung zu Gegenwart und holt Zukunft in unser Heute ein. Deswegen ist das Benedictus sowohl als Zugehen auf die Konsekration wie als Akklamation zu dem in den eucharistischen Gestalten gegenwärtig gewordenen Herrn sinnvoll. Der große Augenblick des Kommens, das Ungeheuerere seiner realen Präsenz in den Elementen der Erde, ruft förmlich nach einer Antwort; Elevation, Kniebeuge, Glockenläuten sind solche stammelnde Antwortversuche. [30] Die Liturgiereform hat - einer Parallele im byzantinischen Ritus folgend - eine Akklamation des Volkes geformt: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir ... Die Frage nach weiteren möglichen Begrüßungsrufen für den kommend-gekommenen Herrn ist aber gestellt, und für mich ist es evident, daß es keine angemessenere und tiefere, zugleich mehr von der Tradition her getragene Akklamation gibt als eben diese: Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn. Die Teilung von Sanctus und Benedictus ist zwar nicht notwendig, aber sie ist höchst

sinnvoll. Wenn Sanctus und Benedictus zusammen vom Chor gesungen werden, kann der Einschnitt zwischen Präfation und Hochgebet in der Tat zu lang werden, so daß er nicht mehr dem schweigend-mitvollziehenden Eintreten in den kosmischen Lobpreis dient, weil die innere Spannung nicht durchhält. Wenn hingegen nach dem Geschehnis der Wandlung noch einmal ein erfülltes Schweigen und ein inneres Mitgrüßen des Herrn geschieht, so entspricht es zutiefst der inneren Struktur des Vorgangs. Die schulmeisterliche Ächtung einer solchen nicht ohne Grund in der Entwicklung gewachsenen Einteilung sollte man so schnell wie möglich vergessen.

Nur noch ein Wort zum Agnus Dei. Im Regensburger Dom hat es sich eingebürgert, daß nach dem Friedensgruß das dreimalige Agnus Dei zunächst vom Priester und Volk gemeinsam gesprochen wird. Vom Chor wird es dann während der Kommunionausteilung als Kommuniongesang weitergeführt. Demgegenüber wurde geltend gemacht, daß das Agnus Dei zur Brotbrechung gehöre. Nur ein völlig versteinerter Archaismus kann aus dieser seiner ursprünglichen Bestimmung, die Zeit der Brotbrechung zu begleiten, die Schlußfolgerung ziehen, daß es ausschließlich an dieser Stelle gesungen werden dürfe. Tatsächlich ist es schon im neunten und zehnten Jahrhundert, als die alte Brotbrechungsriten wegen der neuen Hostien nicht mehr nötig waren, zu einem Kommuniongesang geworden. J.A. Jungmann weist darauf hin, daß schon im frühen Mittelalter vielfach nur ein Agnus Dei nach dem Friedensgruß gesungen wurde, während das zweite und dritte seinen Platz nach der Kommunion fand und so die Kommunionausteilung begleitete, wo es sie gab. [31] Und ist die Bitte um Christi, des Gotteslammes, Erbarmen nicht sinnvoll gerade in dem Augenblick, in dem er sich als Lamm wehrlos neu in unsere Hände gibt, er, der das geopfert, aber auch das triumphierende Lamm ist, das die Schlüssel der Geschichte in Händen hält (Apk 5)? Und ist die Bitte um den Frieden an ihn, den Wehrlosen und als Wehrlosen Siegreichen nicht besonders im Augenblick des Kommunionempfangs angebracht, da Friede noch eine der Benennungen der Eucharistie in der alten Kirche war, weil sie die Grenzen zwischen Himmel und Erde, zwischen Völkern und Staaten aufreißt und die Menschen in die Einheit des Leibes Christi verbindet?

Regensburger Tradition und konziliare wie nachkonziliare Reform scheinen auf den ersten Blick wie zwei entgegengesetzte Welten, die in hartem Widerspruch aufeinanderstoßen. Wer drei Jahrzehntelang mitten zwischen ihnen stand, konnte die Härte der gestellten Fragen am eigenen Leib verspüren. Aber wo diese Spannung ausgehalten wird, zeigt sich, daß all dies Etappen eines einzigen Weges sind. Nur wenn man sie beiander hält und aushält, sind sie richtig verstanden und entfaltet sich wahre Reform im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils - Reform, die nicht Bruch und Zerstörung ist, sondern Reinigung und Wachstum zu neuem Reifen und neuer Fülle. Dem Domkapellmeister, der diese Spannung durchgetragen hat, gebührt Dank: Dies war nicht nur ein Dienst für Regensburg und seinen Dom, sondern ein Dienst für die ganze Kirche.

Anmerkungen

[1] Vgl. dazu H.Stampfer - H. Walder, Die Krypten von Marienberg im Vinschgau (Bozen 1982).

[2] Wichtig zum Thema der „vita angelica“: J. Leclerq, *Wissenschaft und Gottverlangen* (Düsseldorf 1963) 70; vgl. auch H. Stamper - H. Walder, a.a.O. 20.

[3] H. Schützeichel, *Wohin soll ich mich wenden? Zur Situation der Kirchenmusik im deutschen Sprachraum*, in: *StdZ* 209 (1991) 363-374.

[4] Italienischer Originaltext in: *AAS* 36 (190) 329-339; deutsche Übersetzung in: H.B. Meyer - R. Pacik (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes* (Regensburg 1981) 23-34. Einen impliziten Hinweis auf Regensburg kann man in der Einleitung S.24 finden.

[5] In der Einleitung des Motuproprio (S.25) und in 11 3 (S.271.) wird ausdrücklich von der tätigen Teilnahme der Gläubigen als einem liturgischen Grundprinzip gesprochen. G. Romanato, *Pio X. La vita di Papa Sarto* (Milano 1992) zeichnet die Vorgeschichte des Motuproprio in der Biographie Pius' X.: Im Seminar zu Padua hatte er die Schola cantorum geleitet und in einem Heft, das er auch noch als Patriarch von Venedig bei sich trug, Notizen dazu aufgezeichnet. Als Bischof von Mantua hatte er bei der Reorganisation des Seminars viel Zeit und Energie auf die „scuola di musica“ aufgewendet. Dort lernte er auch Lorenzo Perosi kennen, der ihm eng verbunden blieb und der von seinem Regensburger Studium wesentliche Impulse für seinen Weg als Kirchenmusiker empfangen hatte. In Venedig setzte sich die Begegnung mit Perosi fort. Dort veröffentlichte er 1895 einen Hirtenbrief, der auf einer Denkschrift beruht, die er 1893 an die Ritenkongregation gesandt hatte und fast wörtlich das Motuproprio von 1913 vorwegnimmt (S.179ff.; S.213f.; S.247f.; S.330).

[6] Romanato, a.a.O. 247 verweist dabei auch auf das Urteil von R. Aubert, der Pius X. als den größten Reformers des innerkirchlichen Lebens seit dem Konzil von Trient bezeichnet hat..

[7] Schützeichel, a.a.O. 36 -366.

[8] KKK 1069.

[9] ebd.

[10] ebd. 1097.

[11] Vgl. Liturgiekonstitution 8; siehe auch die folgende Anmerkung

[12] KKK 1090; Liturgiekonstitution 8. Der KKK macht darauf aufmerksam, daß derselbe Gedanke auch in der Kirchenkonstitution Nr. 50 letzter Absatz ausgesprochen ist.

[13] Ph. Harnoncourt, *Gesang und Musik im Gottesdienst*, in: H. Schützeichel, *Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch* (Düsseldorf 1991) 9-25, Zitat 13.

[14] a.a.O. 17.

[15] a.a.O. 366.

[16] a.a.O. 24.

[17] *De dominica oratione* 4, CSEL 1111 (ed. Hartel) 268f.

[18] a.a.O. 17.

[19] Vgl. dazu die gründliche Arbeit von W. Menke, *Stellvertretung. Schlüssel begriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln - Freiburg 1991).

[20] a.a.O. 21.

[21] E.J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier (Regensburg ²1971) 234; vgl. B. Jeggle-Merz/H.Schützeichel, Eucharistiefeier, in: H. Schützeichel (Hg.), Die Messe (s. Anmerkung 13) 90-151, hierzu 109f.

[22] Vgl. K.Onasch, Kunst und Liturgie der Ostkirche (Wien-Köln-Graz 1984) 329.

[23] Vgl. J.A.Jungmann, Missarum sollemnia II (Freiburg 1952) 168ff.

[24] Jungmann 174.

[25] ebd. 175f.

[26] ebd. 172.

[27] Vgl. K.Onasch, a.a.O. 329; Jungmann 166. Bei Clemens (Ad Cor.34) findet sich auch schon die Verbindung von Jer 6 mit Dan 7, 10, die in der Gestalt des liturgischen Sanctus vorausgesetzt ist; es ist genau jene Vision, die wir in den Bildern von Marienberg fanden: „Laßt uns darauf achten, wie die gesamte Menge seiner Engel bei ihm steht ...“ Zur Datierung von 1 Clem: Th.J.Herron, The dating of the first epistle of Clemens to the Corinthians (Rom 1988). Herron versucht zu zeigen, daß 1 Clem nicht - wie gewohnt - auf ca. 96 n.Chr., sondern eher um 70 zu datieren ist.

[28] Jungmann, a.a.O. 170f. (Anmerkung 41 und 42).

[29] Jungmann 171 Anmerkung 42; vgl. R.Pesch, Das Markusevangelium II (Freiburg 1977) 1984.

[30] Vgl. Jungmann 165. In diesem Zusammenhang mag der Hinweis interessieren, daß das Motuproprio Pius' X. von 1903 in III 8 (S.29) darauf insistiert, daß in den Gesängen bei der heiligen Messe nur die liturgischen Texte verwendet werden dürfen; nur eine Ausnahme wird zugelassen: Gemäß dem Brauch der römischen Kirche könne nach dem Benedictus des Hochamtes eine Motette zum heiligsten Sakrament gesungen werden.

[31] a.a.O. 413-422.

Aus: DEUTSCHE TAGESPOST 1994.