

Gunda Brüske, Freiburg

„Kein verkleidetes Latein“

|| Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie*

Am Ende seines Literaturberichts über „Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum“ aus dem Jahr 1922 formuliert Romano Guardini einige Wünsche für die liturgische Arbeit der folgenden Jahre, darunter auch einen zum Gebrauch der deutschen Sprache in Volksmessenbüchern: „Ferner muß man wünschen, daß Übersetzungen wirklich gutes Deutsch schreiben. Die Texte müssen deutsch umgedacht werden und dürfen kein verkleidetes Latein darstellen. Liturgie ist Kultur gewordene religiöse Übung. Deren wichtigster Bestandteil aber ist die Sprache. Soll die Liturgie wirklich Gemeingut des Volkes werden, so muß sie in hochwertiger Sprache wiedergegeben sein.“¹ Ein Jahr später greift er das Thema in der Fortsetzung des Literaturberichts erneut auf, diesmal in Auseinandersetzung mit Joseph Kramp, *Meßliturgie und Gottesreich* [1. Teil, Freiburg 1923]: „Kramp sagt in der Einleitung, die Übersetzung werde stets Härten haben, denn man müsse den Charakter des Originals wahren. Ich meine, der sachliche Charakter muß gewahrt werden, nicht aber der sprachliche. Die Sprache muß deutsch sein, und zwar ganz. Nicht die einzelnen Wörter in ihrer Satzfügung müssen übertragen, sondern der Inhalt des Wortes und des Satzes muß durch das geistige Zentrum des Übersetzenden gehen und von dort als deutsches Wort, deutscher Satz herauskommen. Darum ist Übersetzen auch so schwer.“²

Die Frage nach volkssprachlichen Übersetzungen sollte auch knapp 80 Jahre nach diesen Äußerungen Guardinis noch nicht zu aller Zufriedenheit gelöst sein. Bereits vor gut 40 Jahren hieß es in der Liturgiekonstitution: „Bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen [*ut sancta, quae significant, clarius expriment*], und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“ (SC 21). Wenige Jahre später folgte die sog. Übersetzerinstruktion.³ Jüngst sah sich die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung wieder genötigt, durch die Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ (28.3.2001) einige Kriterien zur Siche-

* Die Überlegungen zum Thema Sakralsprache wurden vorgetragen bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL) am 8.9.2004 in Seggau/Österreich und für den Druck überarbeitet. Angesichts der Komplexität der Frage (jeweils für sich und in ihrer Beziehung) von Sakralität einerseits und liturgischer Sprache andererseits kann es sich dabei selbstverständlich nur um eine erste Annäherung und nicht schon um endgültige Aussagen handeln.

¹ R. GUARDINI, Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum. In: *Literarischer Handweiser* 58 (1922) 49–58, hier 58. Zu beachten ist, dass es Guardini bereits bei den Übersetzungen der Volksmessenbücher zum *Mitlesen* um eine der deutschen Sprache angemessene Übersetzungsqualität ging. Es sei daran erinnert, dass Guardini sich von Haus aus in zwei Sprachen bewegte und sich mit dem Problem der Übersetzung über Jahrzehnte hinweg auch durch eigene Übersetzungstätigkeiten auseinandergesetzt hat. So stammt z. B. die Übersetzung des *Te Deum* im *Gotteslob* und im deutschen Stundenbuch von Guardini.

² R. GUARDINI, Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum. In: *Literarischer Handweiser* 59 (1923) 589–598, hier 596.

³ *De interpretatione textuum liturgicorum*/Die Übersetzung liturgischer Texte. Instruktion des „*Consilium*“ vom 25.1.1969. In: *Not.* 5 (1969) 3–12, Nachdruck und deutsche Übersetzung: EDIL/DEL 1200–1242.

nung der Qualität von Übersetzungen zu formulieren.⁴ Zwischen Guardini und den Verfassern der Instruktion wäre gewiss kein Dissens über die Forderung hochwertiger Sprache aufgetreten. Ob über seine Einschätzung, dass der *sachliche* Charakter gewahrt werden muss, nicht der *sprachliche*, so schnell Einigkeit zu erzielen gewesen wäre, ist indes nicht eindeutig: Einerseits wünschen die Verfasser der Instruktion nachdrücklich, dass der sprachliche Charakter lateinischer Liturgiesprache bei der Übersetzung in die Volkssprachen erhalten bleibt (vgl. z. B. Nr. 20, 52 und vor allem 57), andererseits anerkennen sie, dass den Eigentümlichkeiten der Volkssprachen in angemessener Weise Rechnung zu tragen ist (ebenfalls Nr. 20). Ja, hinsichtlich poetischer Texte wird ausdrücklich auf die erforderliche größere Beweglichkeit bei der Übersetzung verwiesen (Nr. 59). Dass sich aus diesen zwei Optionen in der konkreten Übersetzungsarbeit Spannungen und Probleme ergeben, ist zu erwarten. Hinter der Option für die Beibehaltung des sprachlichen Charakters der lateinischen Liturgiesprache steht dabei möglicherweise eine Vorstellung von Sakralsprache, mit der die Verfasser offenbar große Erwartungen verbinden. Über die Sakralität liturgischer Sprache nachzudenken, könnte sich dann als ein Weg erweisen, ein Anliegen der Verfasser genauer zu verstehen, gleichzeitig aber einen vielleicht in der Instruktion angelegten Fehlschluss zu verhindern.⁵

Das Paradigma Sakralsprache ist nicht neu. Zuletzt wurde die Frage nach sakraler liturgischer Sprache Mitte bis Ende der 60er Jahre intensiv diskutiert, ebenso wie die Frage nach sakraler Musik, sakralem Raum, der Sakralität von Personen. Die Befürworter der Entsakralisierung dürften damals den Sieg davongetragen haben. Inzwischen kehrt der Topos Sakralität jedoch in verschiedenen Kontexten wieder: Gregorianik-Welle, Wiederentdeckung der Sakralität von Räumen (auch im Protestantismus) und nun auch die sakrale Sprache in der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“. Kann man also sagen: Die Instruktion ist ganz auf der Höhe der Zeit, wenn sie sich des Paradigmas sakraler Sprache erneut bedient? Aber was verstehen die Verfasser darunter? Und lässt sich die Vorstellung von sakraler Sprache heute überhaupt noch theologisch rechtfertigen? Diesen Fragen nachzugehen heißt erstens, einen Beitrag zum Verständnis, aber auch zur Kritik der Instruktion zu leisten⁶, zweitens im Zuge der Wiederentdeckung von Sakralität nach Musik und Raum nun den Bereich der Sprache zu thematisieren – nach Guardini immerhin wichtigster Bestandteil der

⁴ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Über den Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der Römischen Liturgie „*Liturgiam authenticam*“. Fünfte Instruktion (Zu Art. 36 der Konstitution). In: Not. 38 (2002) 236–295, hier 257, Nr. 42. – Vgl. dazu R. KACZYNSKI, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion. In: StZ 219 (2001) 651–668, nebst dem Rekurs von J. RATZINGER, Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski. In: StZ 219 (2001) 837–843; W. HAUNERLAND, Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität. In: LJ 52 (2002) 135–157, hier 136–138; A. WARD, The Instruction „*Liturgiam authenticam*“. Some Particulars. In: Not. 39 (2003) 152–184; A. ODENTHAL, Lebenswelt und Ritual. Überlegungen zu einem notwendigen Symbolverhältnis menschlicher Erfahrung und liturgischen Feiern. In: LJ 54 (2004) 85–103, hier 87–91; sowie die Beiträge aus exegetischer Sicht von F. MANZI, Tradizione e Traduzione della Sacra Scriptura in „*Liturgiam Authenticam*“. In: Not. 38 (2002) 602–635 und D. BÖHLER, Anmerkungen eines Exegeten zur Instructio Quinta „*Liturgiam Authenticam*“. In: LJ 54 (2004) 205–222 (engl. in: Antiphon 8 [2003] 2–11).

⁵ Wobei aufgrund des ambivalenten Textbefunds offen bleiben kann, ob er von den Verfassern tatsächlich so intendiert worden ist. Es geht also nicht um Textexegese, sondern um eine Klärung von der Sache her.

⁶ Respektive möglicher Fehlschlüsse, die sich aus ihr bei bestimmter Interpretation evtl. ergeben könnten.

kulturellen Ausdrucksgestalt der Liturgie. Ich werde das in drei Schritten unternehmen: Zunächst ist zu klären, was Sakralität und sakrale Sprache meinen. Eine relecture der Diskussion der 60er Jahre hat sich für mich als aufschlussreich erwiesen. Um an diese Diskussion anzuknüpfen, seien dazu drei Vertreter unterschiedlicher Profession befragt, ein Vertreter der Philosophie (Josef Pieper), eine Altphilologin (Christine Mohrmann) und ein Germanist (Wilhelm Gössmann). Obwohl der Zugangsweg wie auch der persönliche ‚kirchenpolitische‘ Standort dieser Vertreter unterschiedlich ausfällt, konvergieren ihre Überlegungen in vielen Punkten, wie in einer Art Zusammenschau zu zeigen sein wird. Dies legt die Vermutung nahe, dass hier wichtige Aspekte des Phänomens in einer tragfähigen Weise erfasst worden sind. So kann man sich von diesem Grund aus vorsichtig weiterbewegen, was hier geschieht, indem die Position in die Perspektive einer Theologie der Namensheiligung gestellt wird. Im zweiten Schritt sind einige Normen für die Übersetzung liturgischer Texte in die Volkssprachen in „*Liturgiam authenticam*“ im Hinblick auf die Frage nach der Sakralität vorzustellen und zu befragen; schließlich erhebt sich, will man das Paradigma Sakralität nicht ganz verabschieden, die Frage, wie eine theologische Begründung sakraler Sprache aussehen kann. Ein möglicher Ansatzpunkt dazu dürfte – wie eben angedeutet – im Akt der Heiligung des Namens liegen.⁷

1. Sakralität und sakrale Sprache im Diskurs der 60er Jahre

Was ist Sakralität? Welche Qualität bezeichnet das Adjektiv sakral? Grundlegende und m. E. bis heute tragfähige Klärungen gab 1969 der Philosoph Josef Pieper.⁸ Sakralität bezeichnet demnach formal eine Differenz – Sakrales ist in irgendeiner Weise „anders“ –, und material eine besondere Hinordnung oder ein Ergriffensein vom Göttlichen, bzw. von Gott. Sakralität als Bezeichnung einer Differenz unterliegt dabei immer wieder einem typischen Missverständnis: sakral und der Gegenpol profan werden als kontradiktorischer Gegensatz verstanden. Demnach wäre alles, was jenseits des Sakralen, in der Sphäre des Profanen liegt, nicht nur nicht-sakral, sondern „unheilig“ und damit negativ qualifiziert. Gegen diese ausgrenzende Vorstellung von Sakralität erhob sich immer wieder christlicher Einspruch, denn erstens sei doch schon für das Alte Testament die ganze Welt Schöpfung, und zweitens sei mit dem Christusereignis jede Frömmigkeit, die auf derart kultischen Abgrenzungen beruht, obsolet geworden ist. Der Einwand ist weit verbreitet; er übersieht jedoch, dass

⁷ Die Beitrag steht im Zusammenhang mit früheren Überlegung zur Liturgiesprache und fügt mit der Frage nach der Sakralsprache einen Aspekt hinzu, der in diesen Beiträgen noch nicht thematisiert ist: Vgl. G. BRÜSKE, Plädoyer für liturgische Sprachkompetenz. Thesen zur Sprachlichkeit der Liturgie. In: ALW 42 (2000) 317–343; DIES., Lesen als Wiederkäuen: *Lectio divina*, Liturgie und Intertextualität. Zugleich ein Beitrag zur Hermeneutik liturgischer Texte. In: EuA 78 (2002) 94–103; DIES., Was ist liturgische Sprache? In: BiLi 76 (2003) 231–236; DIES., Das Wort in Bewegung setzen. Zur Wahrnehmung nonverbalen liturgischen Handelns am Beispiel der Liturgie des Karfreitags. In: *Priester und Liturgie*. FS M. Probst. Hg. G. Augustin [u. a.]. Paderborn 2005, 265–276. Über die in diesen Beiträgen bereits verzeichnete Sekundärliteratur hinaus seien zwei Publikationen aus jüngster Zeit ergänzt: H.-H. BIERITZ, *Liturgik*. Berlin 2004, hier das Kapitel Sprachen 27–57; B. J. GROEN, Die Volkssprache in der Liturgie: Chancen und Probleme. In: *crossing* [Publikation des Vereines zur Förderung der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz] 3 (2004) Heft Nr. 2.

⁸ J. PIEPER, Sakralität und Entsakralisierung. In: DERS., Was heißt „sakral“? Klärungsversuche. Ostfildern 1988 [Erstveröffentlichung 1969] 7–41. Zur religionsphilosophischen Seite des Themas Sakralität gibt es eine Fülle von Literatur und kontroversen Äußerungen. Die Frage kann hier allenfalls andiskutiert werden.

für die Lebenswelt des Alten Testaments wie auch der Antike (und ich meine auch noch für die heutige) die Wirklichkeit mit diesem ausschließlichen Gegensatz nicht adäquat beschrieben ist. Sakralität als Differenz bezeichnet eher ein mehr und weniger an Sakralität als einen absoluten Gegensatz. Wenn die göttliche Stimme im Dornbusch Mose darauf hinweist, dass er auf heiligem Boden steht, dann bleiben dieser Boden wie auch der Dornbusch Schöpfung. Das Israel verheißene, heilige Land in Opposition zur Schöpfung bringen zu wollen ist einfach sinnlos. Innerhalb des von Gott geschenkten Daseinsraums der Schöpfung hielt Gott sich nach biblischem Verständnis jedoch nicht unbeteiligt im Hintergrund, sondern er handelte. Die Orte oder Zeiten seines Handelns markieren eben dadurch, dass er handelt, eine Differenz – wie im Fall des brennenden Dornbusches. Diese – auch für die liturgische Sprache wichtige und schon von Pieper hervorgehobene⁹ – Priorität des Handelns Gottes kann im Kontext der Debatte um Sakralität nicht genug betont werden, entsteht doch schnell der Verdacht, Menschen wollten etwas heilig machen – das aber ist Magie. Vielmehr geht es darum, als heilig entgegenzunehmen, was aufgrund göttlichen Handelns heilig ist, und dem im Tun zu entsprechen. Gottes Handeln markiert also jene Differenz, aufgrund dessen dann auch die der Handlung zugeordneten Personen, Orte, Zeiten oder Geräte heilig/sakral genannt werden können. Die Frage nach christlicher Sakralität entscheidet sich deshalb m. E. auch nicht an der Kultkritik Jesu – wie auch immer man die beurteilen mag –, sondern daran, dass in Christus Gott handelte und damit Menschen samt ihrer Zeit, ihrem Lebensraum und dessen Gegenstandswelt ergriffen hat, womit sich jene Differenz zum bisherigen Dasein auftut, von der alle Schriften des Neuen Testaments sprechen.

Das Bewusstsein der Differenz, des Anders-Seins des Göttlichen ist, so Christine Mohrmann, notwendige Grundlage jeder Sakralsprache.¹⁰ Ähnlich, aber stärker anthropologisch setzt Wilhelm Gössmann an, wenn er den Zusammenhang von religiöser Erfahrung und sakraler Sprache betont: Wo die religiöse Erfahrung ausbleibt, dort stirbt auch die sakrale Sprache.¹¹ Wenn mit Johann Baptist Metz das kürzeste Wort für Religion „Unterbrechung“ lautet, dann ist *die religiöse Erfahrung als Unterbrechung Ursprungsort sakraler Sprache*. Diese Differenz sprachlich zu markieren, ist deshalb primäre Aufgabe sakraler Sprache. Sie entspricht damit dem Ereignis, dem sie sich verdankt, dem Handeln Gottes bzw. der religiösen Erfahrung. „Anders“ als die alltägliche Sprache ist Sprache, wenn sie stilisiert ist. Stilisierung ist ein Mittel zur Steigerung der Expressivität von Sprache, mindert – wie wiederum Christine Mohrmann zu bedenken gibt – jedoch ihre Verständlichkeit. Damit ist das Grundproblem heutiger liturgischer Sprache benannt: Wieviel Stilisierung ist möglich, wenn die Verständlichkeit gewahrt bleiben soll? Und wieviel Stilisierung ist andererseits nötig, um die Unterbrechung durch das Handeln oder Anders-Sein Gottes adäquat sprach-

⁹ PIEPER, ebd. 19–21. Im Hinblick auf die Frage nach der Sakralität des Raumes und den Ansatz beim Handeln hat bereits vor einigen Jahren Thomas Sternberg auf Pieper zurückgegriffen, vgl. Th. STERNBERG, Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung. In: Mün. 49 (1996) 142–148.

¹⁰ Ch. MOHRMANN, Sakralsprache und Umgangssprache. In: ALW 10,2 (1968) 344–354, hier: 351.

¹¹ W. GÖSSMANN, Sakrale Sprache. München 1965 (TFH 3) 19. Weitaus deutlicher wird der anthropologische Ansatz an späterer Stelle in seinen Ausführungen: „*Sakrales Sprechen soll nicht eine Heiligkeit festhalten, die es im letzten gar nicht gibt, es soll den Menschen sich aussprechen lassen, so wie er ist, wie er sich in der profanen Welt erkennt*. Nicht das Numinose, sondern das Menschliche ist der Ausgangspunkt der sakralen Sprache“ (ebd. 126; kursiv im Original).

lich zum Ausdruck zu bringen? Die spannungsreiche Verhältnisbestimmung¹² hängt im konkreten Vollzug von Sprache u. a. von jenen sprachlichen Mitteln ab, durch die eine Stilisierung zur sakralen Sprache erfolgt. Unter der Voraussetzung, dass die Stilisierung sich „innerhalb der verschiedenen Sprachen (und innerhalb der verschiedenen Kulturen) je nach Eigenart und Struktur jeder Sprache auf verschiedene Weise“¹³ vollzieht, nennt Mohrmann folgende Mittel, die allgemeine Merkmale von Sakralsprache darstellen, nämlich erstens „Konservativismus“: das Beibehalten von Sprachformen oder Sprachformeln entgegen der Weiterentwicklung einer Sprache, also ein Archaismus. Ähnlich, nun aber bereits theologisch gewendet, heißt es bei Wilhelm Gössmann:

„Sakrale Sprache ist wesentlich auch *traditio*, ist Überlieferung in der sprachlichen Gestalt, und muß daher Dinge festhalten, über welche die sonstige Sprachentwicklung schon hinweggegangen ist. Man hat daher wohl zu überlegen, welche archaischen Worte man beläßt und welche man ersetzt. So gibt es immer eine Spannung in der sakralen Sprache zwischen dem Stand der jeweiligen Durchschnittssprache, den neuen Wortbildungen und den berechtigten archaisierenden Tendenzen. [...] Archaische Worte und Wortfügungen, wenn sie nur verständlich sind oder sich aus dem textlichen Zusammenhang ergeben, können vielmehr innerhalb einer sonst modernen Textgestalt meditative Schwerpunkte setzen und vor oberflächlichem Darüber-Hinweg-Lesen bewahren.“¹⁴

Mit dem Archaismus verwandt, aber nicht deckungsgleich ist Mohrmanns zweites Merkmal, die Verwendung von Fremdwörtern, die eine religiöse Assoziation hervorrufen oder mit einer alten religiösen Tradition in Verbindung stehen (*hosanna, alleluia, amen* etc). Eine dritte Eigenheit ist die auch von Gössmann genannte syntaktische oder lautliche Stilisierung, also die Stilisierung durch sprachrhythmische Gliederung, wie z. B. klangvolle Lautparallelismen, Formen des Reims.¹⁵ Diese Sprachmerkmale schaffen immer eine Distanz zur Alltagssprache und halten so jene von Pieper beschriebene Differenz offen. Einige weitere von Wilhelm Gössmann genannte Kriterien sakraler Sprache sind stärker als bei Mohrmann auf die christlich-religiöse Tradition im Allgemeinen bezogen, dagegen weniger als bei dieser auf die liturgische Sprache. Sakrale Sprache ist nach dem Verständnis Gössmanns zu kennzeichnen erstens als „radikal“ im Sinne wurzelhaften Bezogenseins auf die biblische Botschaft und die dieser eigenen starken Ausdruckskraft¹⁶, zweitens als „analog“, weil sie mit Entsprechungen arbeitet, die das Verstehen erleichtern¹⁷, und drittens als „gemeindlich“, d. h. auf Stiftung von Gemeinschaft angelegt¹⁸. Das Element der Gemeinschaft kennt auch Mohrmann. Bei ihr bildet die kollektive religiöse Tradition jedoch eher eine Voraussetzung sakraler Sprache als ein typisches Merkmal.

Sakrale Sprache christlicher Provenienz kann auf der Basis der konvergierenden Ausführungen des Philosophen Pieper, der Altphilologin Mohrmann und des Germanisten Gössmann zusammenfassend definiert werden: Sakralsprache ist der durch vorhergehende Erfahrung göttlichen Handelns evozierte, dann aber durch eine Überlieferungsgemeinschaft tradierte sprachliche Ausdruck für die erfahrene Differenz zum sonstigen, alltäglichen Da-

¹² Damit vergleichbar ist auch die Abwägung von GÖSSMANN, ebd. 44f: „Die sakrale Sprache muß einen gewissen Geheimnischarakter behalten, weil das in ihr Ausgedrückte letztlich nur der Gläubige mitvollziehen kann. Dennoch dürfen die Christen nicht eine Sprache sprechen, die sie den Eingeweihten der Mysterienreligionen alten oder neuen Stiles gleichstellt.“

¹³ MOHRMANN (s. Anm. 10) 348.

¹⁴ GÖSSMANN, (s. Anm. 11) 132.

¹⁵ Vgl. MOHRMANN (s. Anm. 10) 349f; GÖSSMANN, ebd. 76–82.

¹⁶ Vgl. GÖSSMANN (s. Anm. 11) 31–35.

¹⁷ Vgl. ebd. 35–42.

¹⁸ Vgl. ebd. 42–45.

sein insbesondere mit Hilfe von archaisierender, aber auch bildhaft-analoger oder radikal-paradoxyer Wortwahl sowie der Rhythmisierung des sprachlichen Flusses.

Das Gegenteil von sakraler Sprache wäre, wenn man das Element der Differenz, von Alterität, als entscheidend ansehen darf, nicht die alltäglich-profane Sprache, sondern der Kitsch. Kitsch, so Milan Kundera in seinem Roman *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*, kann „nicht auf einer ungewöhnlichen Situation beruhen, sondern nur auf den Urbildern, die einem ins Gedächtnis geprägt sind: [...] der verratene Vater, [...] die verlassene Heimat, die Erinnerung an die erste Liebe“. Das dadurch geschaffene Gefühl müsse so beschaffen sein, „dass die Massen es teilen können“¹⁹. Sprach-Kitsch wäre demnach gefällig, eingängig, egalitär. Die Intention wäre nicht, Anders-Sein, Differenz zu markieren, sondern tendierte im Gegenteil zum Verwischen von Unterschieden. Wenn die Sprache der Liturgie zu Kitsch wird, dann steht sie nicht im Dienst einer Unterbrechung im Metzchen Sinne. Treffend formuliert Basilius Groen: „Zudem soll, wie Kunst, auch liturgische Sprache nicht glatt, nicht banal sein, sondern eher der Banalität Widerstand leisten. Gute performative liturgische Sprache bewirkt Veränderungen, eine *Katharsis* bei den Teilnehmenden.“²⁰

2. Liturgische Sprache und ihre sakrale Qualität nach „*Liturgiam authenticam*“

Viele der genannten Kennzeichen sakraler Sprache finden sich auch in der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“, einige auch in der Instruktion „*Varietates legitimae*“²¹, die nach Nr. 8 von „*Liturgiam authenticam*“ weiter gültig ist. Andere Kennzeichen gehen über die bisher aufgeführten hinaus, was zum Teil auf neuere sprachliche Entwicklungen zurückzuführen ist, wie z. B. die Auseinandersetzung um inklusive Sprache. Ich greife aus der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ im Folgenden nur jene zwei Abschnitte heraus, die explizit von Sakralität handeln und vergleiche die Aussagen mit den Merkmalen von sakraler Sprache, die ich im vorhergehenden Abschnitt aus der Diskussion der 60er Jahre zusammengetragen und etwas systematisiert habe. Zentrale Merkmale von sakraler Sprache finden sich in Nr. 27 der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“:

„Zwar muss man Wörter oder Ausdrücke meiden, die wegen ihres allzu ungewohnten oder schroffen Charakters das leichte Verstehen behindern.“²²

Die Verfasser sprechen sich hier dafür aus, Differenz zwischen liturgischer Sprache und gewöhnlicher Sprache nicht zu überspannen, wie es ähnlich bereits Wilhelm Gössmann getan hatte.

„Trotzdem sind die liturgischen Texte in erster Linie als Stimme der betenden Kirche, nicht als diejenige bestimmter Gruppen oder einzelner Personen zu verstehen.“

Festgehalten wird, was auch Mohrmann und Gössmann ausführten, dass Liturgische Sprache nicht Sondersprache kleiner Gruppen ist, sondern getragen wird von einer Überlieferungsgemeinschaft, der Kirche.

„Deshalb müssen sie [die liturgischen Texte] frei sein von allzu modischen Ausdrücken.“

¹⁹ M. KUNDERA, *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. München 2004 (SZ Bibliothek 1) 230.

²⁰ GROEN (s. Anm. 7) 14.

²¹ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, *Römische Liturgie und Inkulturation. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie* (Nr. 37–40). 25.01.1994. Bonn 1994 (VApS 114).

²² Ähnlich auch in Nr. 44.

Modische Anpassungen, so darf auf dem Hintergrund der Überlegungen zum Sprach-Kitsch interpretiert werden, signalisieren nicht Differenz und Anders-Sein. Sie überbrücken vielmehr die Fremdheit durch das Spiel mit Ausdrücken, die gerade „in“ sind, widerstreben also dem Sakralen als Differenzgeschehen und werden hier dementsprechend meines Erachtens zu Recht als eher problematisch zurückgewiesen.

„Wenn aber Wörter und Ausdrücke bisweilen in liturgischen Texten verwendet werden können, die von der gewohnten und alltäglichen Redeweise abweichen, führt das nicht selten dazu, dass Texte tatsächlich leichter im Gedächtnis behalten werden und sich als wirksamer erweisen, um übernatürliche Dinge auszudrücken.“

Die nicht-alltägliche Sprachgestalt liturgischer Texte begreifen die Verfasser der Instruktion als ein akustisches Signal, das die Aufmerksamkeit auf sich zieht und damit leichter im Gedächtnis bleibt. Gössmann hatte Jahrzehnte früher von meditativen Schwerpunkten gesprochen, die vor oberflächlichem Lesen bewahren. Die Differenz von liturgischer Sprache und alltäglicher Sprache wird darüber hinaus als dem Inhalt liturgischer Rede („übernatürliche Dinge“) besonders angemessen qualifiziert. Es verwundert daher nicht, dass im folgenden Satz nun auch von Sakralität die Rede ist:

„Ja, offensichtlich fördert das Befolgen der in dieser Instruktion dargelegten Grundsätze in jeder Volkssprache die allmähliche Entwicklung eines sakralen Stils [*ad gradatim efficiendum in omni lingua vulgari stylum sacrum*], der auch als speziell liturgische Redeweise anerkannt wird.“

Das Neue dieser Aussage gegenüber den Ausführungen in den 60er Jahren ist, dass Sakralität bzw. sakraler Stil hier nicht nur als historisch gewachsene Gestalt erscheint – der traditionale Charakter von Liturgiesprache klingt in der Instruktion vielfach an –, sondern auch als etwas durch Befolgung von Regeln zu Beförderndes, ja im Hinblick auf den sakralen Stil volkssprachlicher Liturgie wird man wohl sagen müssen: als etwas durch Übersetzungs-Gehorsam erst Herzustellendes erscheint. Hier betritt die Instruktion sicher Neu-land.²³ – Ein bekanntes Kriterium sakraler Sprache wird in der nächsten Aussage angeführt:

„Ebenso kann es geschehen, dass eine bestimmte Ausdrucksweise, die in der Umgangssprache eher als überholt gilt, im liturgischen Kontext weiterhin bewahrt wird.“

Hier und auch in anderen Abschnitten der Instruktion (Nr. 23, vgl. auch Nr. 56; *Varietates legitimae* 53) wird auf die bekannten Archaismen der liturgischen Sprache aufmerksam gemacht.

In Nr. 47 der Instruktion wird noch einmal ausdrücklicher als zuvor jene Erwartung an volkstümliche Sakralsprache artikuliert, die gegenüber den letzten Jahrzehnten ein Novum darstellt:

„Weil die Übersetzung den unvergänglichen Schatz der Gebete in einer Sprache wiedergeben muss, die im jeweiligen ‚kulturellen Zusammenhang‘ verstanden werden kann, soll sie sich auch von der Überzeugung leiten lassen, dass das wahre liturgische Gebet nicht nur vom Geist der Kultur geprägt wird, sondern dass es selbst zur Prägung der Kultur beiträgt. Deshalb verwundert es nicht, dass es von der Umgangssprache abweichen kann.“²⁴ Die liturgische Übersetzung, welche in gebührender

²³ Die Instruktion legt damit nahe, dass die Entwicklung eines sakralen Stils eine Zukunftsperspektive darstellt. Die Frage, ob sich bereits bei den Übersetzungen der Nachkonzilszeit in moderne Sprache Elemente eines sakralen Stils zeigen, wird nicht gestellt. Zu prüfen wäre meines Erachtens, ob nicht z. B. in manchen Hymnen des Stundengebetes, die auch ohne lateinische Vorlage Eingang in die Tagzeitenliturgie gefunden haben, Eigentümlichkeiten von sakraler Liturgiesprache in den Volkssprachen im besten Sinn zu greifen sind.

²⁴ Hier ist also wieder von sakraler Sprache als Markierung von Differenz die Rede.

Weise die Autorität und den vollständigen Sinn der Originaltexte wiedergibt²⁵, trägt zur Entstehung einer volkstümlichen Sakralsprache bei [*ut lingua sacra vulgaris gignatur*], deren Wörter, Satzbau und Grammatik für den Gottesdienst charakteristisch sein sollen; dabei ist nicht ausgeschlossen, dass sie ihrerseits auf die Alltagssprache großen Einfluss haben, wie es bei den Sprachen der schon lange evangelisierten Völker geschehen ist.“

Überraschend ist die Erwartung, dass eine an den Normen der Instruktion orientierte Übersetzung zu einer den Volkssprachen eigentümlichen Sakralsprache einschließlich Vokabular, Syntax und Grammatik führen könnte, da die Instruktion bekanntlich eine möglichst getreue Übernahme der lateinischen Sprachformen in die Volkssprachen zu wünschen scheint (s. o.), also möglicherweise das, was Guardini wohl als „verkleidetes Latein“ bezeichnet hätte. Was unter völlig anderen geschichtlichen Bedingungen erfolgte, nämlich der Einfluss liturgischer Sprache auf eine Alltagssprache, dürfte sich unter heutigen Bedingungen so wohl kaum wiederholen lassen. Deutlich ist in jedem Fall, dass die Verfasser große Hoffnung auf die kulturprägende Kraft dieser neuen sakralen Sprachen setzen.

Vor dem Hintergrund der Ausführungen von Pieper, Mohrmann und Gössmann muss die Frage gestellt werden, ob die Erwartung berechtigt ist, auf übersetzungstechnischem Wege der volkssprachlichen Liturgie sakralen Stil verleihen zu können, wenn eine zentrale (freilich nicht die einzige) Norm der Übersetzung die Bewahrung lateinischen Sprachstils ist. Mohrmann hatte ihrer Aufzählung von Stileigentümlichkeiten sakraler Sprache den Hinweis vorangestellt, dass sich sakrale Stilisierung *innerhalb* der verschiedenen Sprachen abspielt. Niemand wird ihr die Liebe zur lateinischen Liturgiesprache absprechen, dennoch ist sie nicht auf den Gedanken gekommen, man könnte Sakralität in Volkssprachen quasi von außen, nämlich durch das Abbilden lateinischer Liturgiesprache in der modernen Sprache herstellen. Vielmehr glaubte sie, dass Bibelsprache und Bibelstil ein guter Ausgangspunkt für die Bildung von Sakralsprachen modernen Stils wären.²⁶ Auch die Instruktion betont die große Nähe von biblischer und liturgischer Sprache (Nr. 49 u. ö.), ein Punkt, der meines Erachtens ohne Einschränkungen positive Würdigung verdient.

Ist der Ursprungspunkt sakraler Sprache mit dem Rekurs auf die biblische Sprache damit schon gewonnen? So wichtig der Hinweis Mohrmanns und die entsprechenden Ausführungen dieser Instruktion wie auch der früheren Instruktion „*Varietates legitimae*“ (Nr. 23 u. 53) sind, man wird an dieser Stelle noch einmal daran erinnern müssen, dass sakrale Sprache sich einem Handeln Gottes verdankt, diesem Handeln durch ihre Ausdrucksgestalt entspricht. Wenn es um einen eigenen sakralen Stil in den Volkssprachen gehen soll, gilt auch für diese neue Übersetzung, was Guardini bereits 1922 erkannt hatte, dass dies ein schöpferischer Vorgang ist, ein schöpferischer Vorgang freilich nicht einer autonomen Kunst, sondern ein Vorgang, der sich vom Schöpfer begaben, mit Gaben beschenken lässt.²⁷ Wenn also sakrale Sprache in Volkssprachen möglich werden soll, wie es die Instruktion wünscht, dann kann sie – soll sie nicht zur Attrappe von Sakralität verkommen – ihre eigene Qualität nur finden, wenn auch sie sich dem Handeln Gottes verdankt, dem sie zu entsprechen versucht: Indem sie Alterität sprachlich gestaltet, ohne jedoch das Empfinden von Entfremdung durch liturgische Sprache hervorzurufen. Der Versuch, durch bloße Einhaltung der

²⁵ Das heißt im Zusammenhang der Instruktion (nochmals Nr. 27) doch wohl: jene Übersetzung, die den in der Instruktion festgelegten Normen folgt.

²⁶ Vgl. MOHRMANN (s. Anm. 10) 354.

²⁷ Das muss nicht notwendig im Widerspruch stehen zu „*Liturgiam authenticam*“ Nr. 20, wonach zu bedenken ist, „dass die Übersetzung der liturgischen Texte der römischen Liturgie nicht in erster Linie ein kreatives Werk ist (*opus esse non tam artificii*), sondern vielmehr erfordert, die Originaltexte in die Volkssprache getreu und genau zu übertragen.“

Übersetzungsnormen der Instruktion sakralen Stil auszubilden, würde wohl eher zu Schein-Sakralität als zu echter Sakralität führen, also nicht das Erreichen, was die Verfasser der Instruktion intendieren. Hilfreicher und dem Anliegen der Instruktion angemessener dürfte es daher sein, nach stilistischen Möglichkeiten zum Ausdruck von Alterität in den jeweiligen modernen Sprachen zu suchen. Den Übersetzern wäre dann zu empfehlen, diese Stileigentümlichkeiten in die Übersetzung einfließen zu lassen, sofern der Inhalt eines liturgischen Textes dies nahelegt. Authentischer sakraler Stil in volkssprachlichen Übersetzungen dürfte auf diesem Weg wohl zu Erreichen sein. Halten wir also fest: Dem berechtigten Anliegen der Instruktion im Bereich sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie drohen eine Reihe nicht völlig eindeutiger Formulierungen massiv hinderlich zu sein, wollte man sie im Sinne eines „verkleideten Lateins“ verstehen. Entstehen würde eine Pseudoalterität, ein Surrogat oder eine Attrappe, die an die Stelle wirklicher Alterität nur eine übersetzungstechnisch inszenierte Fremdheit bieten würde. Davor ist bei den anstehenden Revisionen und Übersetzungsprojekten dringend zu warnen.

Soll aber liturgische Sprache überhaupt sakral sein? Das jeweils unterschiedliche Interesse an sakraler Liturgiesprache von Pieper, Mohrmann und Gössmann wie die nochmals andere Intention von „*Liturgiam authenticam*“ muss man nicht teilen. Sakralität im Sinne einer göttlichem Handeln kongruenten Alterität – und damit als Gegenteil von religiös-liturgischem Sprach-Kitsch – halte ich jedoch für ein Merkmal liturgischer Sprache (neben anderen), das nun nach einigen Jahrzehnten der Nichtbeachtung durchaus mit gutem Grund erneut Aufmerksamkeit findet. Eine theologische, gar eine liturgiethologische Begründung für die Legitimität von sakralem Stil in liturgischer Sprache liefert die Instruktion freilich nicht, was man von ihr auch legitimerweise nicht fordern kann. Wer jedoch als Liturgiewissenschaftler oder als Theologin Sakralität im hier eingeführten Sinn nicht für obsolet erklären will, muss wenigstens im Ansatz eine theologische Begründung sakraler Sprache skizzieren. Zu suchen ist also ein Ursprungspunkt von liturgischer Sprache wie von Übersetzungskunst. Dieser Ursprungspunkt muss einerseits tief in der biblischen Überlieferung als genuiner Quelle sprachlicher Bezeugung göttlichen Handelns verwurzelt sein, gleichzeitig aber in der Liturgie je neu Ereignis werden können, so dass hier der Quellgrund schöpferischer sprachlicher Hervorbringung aufgefunden wäre. Ein solcher Ursprungspunkt liegt in der Heiligung des Namens. Es wird nicht der einzige Ursprungspunkt sein, dieser jedoch ist als Akt liturgischen Betens so fundamental, dass man wohl guten Gewissens von hierher eine theologische Begründung sakraler Sprache versuchen kann.

3. Der Akt der Heiligung des Namens als Ursprungspunkt sakraler Sprache

Als Ausgangspunkt der theologischen Begründung sakraler Sprache wähle ich die oben bereits kurz angespielte Erzählung vom brennenden Dornbusch: An der ungewöhnlichen Erscheinung eines brennenden und doch nicht verbrennenden Dornstrauchs erscheint dem Mose Andersheit. Jener Name, den Gott ihm im Verlauf des Gesprächs offenbart, die berühmte Gottesprädikation von Ex 3,14, hat dieselbe Struktur der Andersheit wie der Dornbusch: „Ich bin der ‚ich-bin-da‘“ (Einheitsübersetzung) oder „ich werde dasein, als der ich dasein werde“ (Buber). Das ist eine Wortfolge, die dem natürlichen Verstehen zugänglich ist, ähnlich wie auch ein brennender Dornbusch, die aber gleichsam das Signum des Nicht-Verbrennens trägt, denn dieser Name verbraucht sich nicht in den einzelnen Worten und Übersetzungen, er symbolisiert vielmehr sprachlich Alterität – bis heute, denn keine Übersetzung genügt diesem Namen ganz und auch die Exegeten haben keine abschließende

Lösung für die eigentümliche Namenskundgebung in Ex 3,14. „Name ist nicht“ wie Franz Rosenzweig bemerkt „Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer“²⁸. In der Offenbarung des Gottesnamens bleibt Gott verhüllt, sein Geheimnis ist in Wort und Feuer bewahrt. Die Heiligung des Namens ist daher nicht zuerst ein Akt, den Menschen ausüben, sondern etwas, dass Gott selber tut: Er schafft seinem Namen Ehre, er lässt seinen Namen herrlich sein und er wird einst seinen Namen wieder heiligen (Ez 36,23). Israel aber ist gerufen diesem heiligen Namen zu entsprechen und zwar, indem es den Namen nicht missbraucht, indem es der in diesem Namen begründeten Tora im Handeln folgt und indem es die Taten des Herrn erzählt, vor allem aber, indem es im Lobpreis des göttlichen Namens auf Gottes Handeln antwortet.²⁹

Die Vaterunser-Bitte um die Heiligung des Namens steht in dieser Tradition: Das Subjekt der Bitte „geheiligt werde dein Name“ ist implizit Gott, denn der Imperativ Aorist Passiv *a'giasqh,tw* wird durch viele Exegeten im Sinne eines Passivum divinum gedeutet³⁰: Die Heiligung des Namens Gottes ist zuallererst das Werk Gottes selbst. Die Deutung als Passivum divinum schließt, wie der französische Exeget Marc Philonenko zeigt, nicht aus, dass Gott andere am Akt der Namensheiligung beteiligt. Philonenko nennt die Engel als Mächte, die am Werk der Heiligung beteiligt sind, zitiert hier Jes 6,3 und referiert die Rezeption dieser Stelle in den Bilderreden Henochs und anderen pseudepigraphischen Schriften bis zur *Qedûshâh* der synagogalen Liturgie. Ich übernehme zwei seiner Beispiele und interpretiere sie im Hinblick auf die hier interessierende Fragestellung: In einem Text aus der Tradition der Merkâbâh-Mystik heißt es:

Ich will deinen Namen heiligen, den großen, mächtigen, und furchtbaren.

„Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen!“

Die Selbstaufforderung zur Heiligung des Namens wird ausgeführt durch Zitation von Jes 6,3. Die Sprachhandlung bedient sich damit einer Formulierung der Tradition. Die Gebetsprache erweist sich auch hier als konservativ. Der Alterität des Gottesnamens – angezeigt durch die Adjektive groß, mächtig und furchtbar – entspricht der Beter durch Verwendung überlieferter Redeweise. Auch das zweite Beispiel aus der „Leiter des Jakob“ ist inspiriert von der Thronvision Jesajas, formuliert nun aber neu:

„Du, der Du zwölf Höhen hast, zwölf Gesichter und zahlreiche Namen,

Du, der Du Feuer bist, dessen Blick wie der Blitz (ist),

Heilig. (Du bist) Heilig, Heilig, Heilig ...“³¹

Der Verfasser dieser Doxologie ruft Gott mit neuen Namen an: *Du, der Du Feuer bist, dessen Blick wie der Blitz ist*. Die biblische Metaphorik ist gewahrt, die Redeweise ist radikal und analog im Sinne Gössmanns. Weil Gott nicht mit einem Namen zu fassen ist, sondern zahlreiche Namen hat³², entspricht der Beter der Alterität Gottes durch die Findung der Tradition verdankter, aber neuer Namen.³³ Hier, so scheint mir, stehen wir am Ur-

²⁸ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M. ³1990, 209.

²⁹ Vgl. zur jüdischen Tradition u. a. J. KIRCHBERG, *Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*. Innsbruck – Wien 1991 (IThS 31) 210–222.

³⁰ Vgl. M. PHILONENKO, *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger*. Tübingen 2002 (UTB für Wissenschaft 2312) 44 (cf. J. Jeremias und Chr. Macholz).

³¹ Beide Beispiele: Ebd. 48.

³² In Form von metaphorischen Prädikationen, in denen sich der eine und einzige Name auslegen muss, damit seine ins Geheimnis weisende Fülle für uns aufscheint.

³³ Der aufmerksame Leser wird sich fragen, ob hier nicht eine Spannung zwischen dem behaupteten konservativen Charakter liturgischer Sprache und der innovativen Kraft des Findens neuer Namen sichtbar wird. Was passiert jedoch mit dem Neuen, das jemand aufgrund einer ursprünglichen

sprungspunkt sakraler Sprache. Und es ist kaum zufällig, dass die Heiligung des Namens, an der Gott Engel und Menschen beteiligt, wie von selbst zur Sprachform der Doxologie führt. Doxologie ist alles andere als definierende Rede, sie ist vielmehr jene Sprachform, die in Zitat wie Neuschöpfung immer wieder ansetzt zur Heiligung des Namens, die den Namen Gottes dabei aber nie ausloten wird und so sein Geheimnis im Medium der Sprache bewahrt. Sakrale Sprache ist deshalb keine Sprache, die sich des Heiligen bemächtigt, sondern eine, die dem, der heilig ist, im sprachlichen Gefüge Raum schenkt. Sie wird daher keine Sprache sein, der die Massen verfallen – dies unterscheidet sie von Kitsch und Propaganda –, sondern eine, die wie der brennende und doch nicht verbrennende Dornbusch auf etwas verweist, das an den geschaffenen Dingen abzulesen ist – am Dornbusch oder der menschlichen Sprache – und doch mehr ist als diese, und in diesem Sinn auch heilig genannt werden darf. Sie entzündet sich an der Doxa dessen, den sie in der Feier der Liturgie mit Namen anruft. Damit – so hoffe ich – konnte ich zeigen, was Alex Stock kurz und prägnant und ganz ohne das so schwierige Adjektiv „sakral“ so formuliert: „Die aus Materialien der Überlieferung gebaute Liturgie ist inszenierte Alterität, die bewußt vom Alltag trennt und ihm gegenübergestellt wird. Es ist der Raum des Gedächtnisses Gottes, des Gedenkens seiner Geschichte und der Anrufung seines Namens. Freilich nicht als umzäuntes Reservat, sondern als eingefriedete Quelle der Kraft.“³⁴

Gotteserfahrung findet, wenn es in die Liturgie Eingang findet? Auf irgendeinem Weg wurde seine ursprüngliche Sprachschöpfung „bewahrt“, von anderen gehört, nachgesprochen, nicht nur einmal, sondern mehrere Male, bis sie vielleicht Eingang findet in die Liturgie und hier als eine neue, nun aber bereits geronnene sprachliche Erfahrung „konserviert“ wird für jene, die sich mit diesen Wort in das Sprachgeschehen zwischen Gott und Mensch hineinstellen. Der innovative Charakter religiöser und poetischer Rede ist selbst in der Regel bezogen auf Tradition. Sein Innovationspotential steht darüber hinaus in einem dialektischen Verhältnis zum konservativen Charakter liturgischer Sprache, das sich nie einfach in eine beruhigte und bequeme Mittellage bringen lässt.

³⁴ A. STOCK, Rede, Gerede. Zur Sprache in der Liturgie. In: *Diakonia* 29 (1998) 94–101, hier: 101.