



531390003 021



Universität Tübingen

**Protokolle zur Liturgie**

Band 2 | 2008

Protokolle  
zur Liturgie

Veröffentlichungen der  
Liturgiewissenschaftlichen  
Gesellschaft Klosterneuburg,  
herausgegeben von Rudolf Pacik  
und Andreas Redtenbacher  
Band 2 | 2008

echter



# Protokolle zur Liturgie

Veröffentlichungen der  
Liturgiewissenschaftlichen  
Gesellschaft Klosterneuburg  
herausgegeben von Rudolf Pacik  
und Andreas Redtenbacher  
Band 2 | 2008



echter

Protokolle  
zur Liturgie  
Veröffentlichungen der  
Liturgiewissenschaftlichen  
Gesellschaft Klosterneuburg  
herausgegeben von Rudolf Jacz  
und Andreas Redenbacher  
Band 2 | 2008



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2008 Echter Verlag GmbH, Würzburg  
[www.echter-verlag.de](http://www.echter-verlag.de)  
Umschlag: Peter Hellmund  
Druck und Bindung: Druckerei Friedrich Pustet, Regensburg  
ISBN 978-3-429-03028-5

2A 11027-2

# Inhalt

Vorwort der Herausgeber .....	7
-------------------------------	---

## TEIL I

### *Liturgiewissenschaft*

<i>Reinhold Malcherek</i> : »Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist« (SC 7). Die Liturgie der Kirche als gott-menschlicher Vollzug nach der Konstitution Sacrosanctum Concilium des II. Vatikanischen Konzils .....	11
<i>Andreas Redtenbacher</i> : Was heißt »ars celebrandi«? – Ein aktuelles Dauerthema liturgischer Diskussion .....	52
<i>Rudolf Pacik</i> : Laien und Liturgie .....	89
<i>Alfred Ehrensperger</i> : Karolingische Liturgiereformen .....	109
<i>Manfred Probst</i> : Drei Ritualien des 17./18. Jahrhunderts im Vergleich mit dem Rituale Romanum 1614. Ein Beitrag zur Ritualien-geschichte .....	154
<i>Monika Scala</i> : Passio Perpetuae – »Non facio ... Christiana sum«	178
<i>Wolfgang Moser</i> : Kelch, Hostienschale und die mit ihnen unmittelbar verbundenen Paramente in Geschichte und Gegenwart .....	209

## TEIL II

### *Liturgiepastoral*

<i>Frank Walz</i> : Liturgische Bildung – wozu? Über die Voraussetzungen der aktiven Teilnahme .....	237
--	-----

<i>Martin Sindelar</i> : »Lex orandi – lex credendi«, Das Begräbnis als Ort der Verkündigung. Die Arbeiten am neuen Begräbnis-manuale für die Erzdiözese Wien .....	250
<i>Christoph Buda</i> : Ein neues Ausbildungskonzept für Laien-Begräbnisleiter/-innen .....	259
<i>Heinz Kasparovsky</i> : Liturgische Bewegung in einer Gemeinde – am Beispiel der Pfarre Wien-Weinhaus .....	269

## ANHANG

### *Informationen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft*

A. Personalia .....	275
B. Aktuelles und Berichte .....	282
C. Mitarbeiter von Band 2 .....	289
D. Sponsoren für Band 2 .....	291

## Vorwort der Herausgeber

Nach der guten Aufnahme von Band 1/2007 der »Protokolle zur Liturgie« legen die Herausgeber namens der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« nun den Band 2/2008 vor. Er dokumentiert wieder ein reges Leben der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg«, ein vielfältiges wissenschaftliches Bemühen in einem Netzwerk rund um den historischen Wissenschaftsstandort Stift Klosterneuburg und damit zugleich einen spezifischen Beitrag der österreichischen Liturgiewissenschaft.

Auch diesmal enthält er wieder die beiden Teile 1. Liturgiewissenschaft und 2. Liturgiepastoral sowie einen Anhang mit Informationen aus der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft.

Der wissenschaftlich orientierte erste Teil behandelt zunächst Grundsatzzfragen zum Liturgieverständnis und zum Liturgievollzug (mit Beiträgen von: Reinhold Malcherek, Andreas Redtenbacher und Rudolf Pacik), gefolgt von geschichtlichen Forschungsbeiträgen (von Alfred Ehrensperger, Manfred Probst und Monika Scala) sowie einem Beitrag zur Gestalt liturgischer »Sachen« (von Wolfgang Moser).

Der liturgiepastoral orientierte zweite Teil handelt zuerst vom unabdingbaren pastoralen Postulat liturgischer Bildung (von Frank Walz) sowie in drei Beiträgen von konkreten liturgisch-praktischen Bemühungen auf Diözesan- und Gemeindeebene (von Martin Sindelar, Christoph Buda und Heinz Kasparovsky).

Den Autoren – in der überwiegenden Mehrheit Mitglieder der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« – gebührt an dieser Stelle für die bereitwillige und unkomplizierte Mitarbeit herzlicher Dank. Ebenso danken die Herausgeber Frau Monika Thaller für die äußerst kompetente Manuskriptfertigung, Herrn Heribert Handwerk vom Echter-Verlag sowie allen Sponsoren des Bandes.

Klosterneuburg am 30. November 2008,  
dem 1. Adventssonntag

*Rudolf Pacik,  
Andreas Redtenbacher*



# „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“ (SC 7)

Die Liturgie der Kirche als geist-menschliche Vollzug  
nach der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils  
von 1962

## Teil I

### Liturgiewissenschaft

Der Autor promovierte 1955 an der Universität-Gesamthochschule  
Kassel mit der Studie „Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert“.  
Valentin Thielhofer (1821-1871) und sein „Handbuch der katholischen  
Liturgik“ veröffentlichte als LQV 46) der Paul-Peter-Kolleg  
Kassel zum Doktor der Theologie; darauf arbeitete er an der Theolo-  
gischen Fakultät Trier an einem Habilitationsschrift über die Litur-  
giegeschichtliche II. Vatikanische Konzils Liturgische Materie an  
und wurde 1962 im Habilitationsschrift über die Liturgiegeschicht-  
liche (Erzdiözese Köln) gewählt und von Kardinal Joseph Aloisius  
Furrer bestätigt. Er war durch zahlreiche wissenschaftliche Aufsätze, Vorträge,  
und Gründungsmitglied der ANI-Kassel und ist Mitglied der Litur-  
giewissenschaftlichen Gesellschaft Münster (1962).

## Kapitel 1

Im Tagesgottesdienst der Messfeier vom 11. Sonntag im Jahreskreis heißt  
die Kirche:

„Allmächtiger, barmherziger Gott, du bist unser Leben und dein Werk,  
wenn die irdische Welt die wahrhaftig und wirksam ist. Nimm alles  
von uns, was uns auf dem Weg zu dir behindert, damit wir ungehindert  
zur Freude entgegenkommen, die du uns verhessen hast.“

Die folgende Anrede vom Mensch ist in 1.3 mit die Übersetzung und die  
eine Form der Gebetsform, die sich in den Jahren 1955 und 1962 an der  
theologischen Fakultät Trier in Trier, Trier, Kassel, Kassel und  
Trier gab. Die folgende Anrede ist eine Übersetzung der  
in der Liturgie der Kirche.

Die Form der Anrede vom Mensch, die sich in den Jahren 1955 und 1962 an der  
theologischen Fakultät Trier in Trier, Trier, Kassel, Kassel und  
Trier gab. Die folgende Anrede ist eine Übersetzung der  
in der Liturgie der Kirche.



## »Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist« (SC 7)

Die Liturgie der Kirche als gott-menschlicher Vollzug  
nach der Konstitution Sacrosanctum Concilium  
des II. Vatikanischen Konzils<sup>1</sup>

*Der Autor promovierte 1999 an der Otto-Friedrichs-Universität Bamberg mit der Studie »Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein »Handbuch der katholischen Liturgik«« (veröffentlicht als LQF 86) bei Prof. Franz Kohl-schein zum Doktor der Theologie; derzeit arbeitet er an der Theolo-gischen Fakultät Trier an einem Habilitationsprojekt über das Litu-rgieverständnis des II. Vatikanischen Konzils. Ohne selbst Pfarrer zu sein, wurde er – im Nebenberuf – zum Dechant in Troisdorf-Berg-heim (Erzdiözese Köln) gewählt und von Kardinal Joachim Meisner bestätigt. Er trat durch zahlreiche wissenschaftliche Aufsätze hervor, war Gründungssprecher der AKL-Junior und ist Mitglied der Litu-rgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (Ed.).*

### EINLEITUNG

Im Tagesgebet der Messfeier vom 31. Sonntag im Jahreskreis betet die Kirche:

»Allmächtiger, barmherziger Gott, es ist deine Gabe und dein Werk, wenn das gläubige Volk dir würdig und aufrichtig dient. Nimm alles von uns, was uns auf dem Weg zu dir aufhält, damit wir ungehindert der Freude entgegenen, die du uns verheißen hast.«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um die überarbeitete und erwei-terte Fassung einer Gastvorlesung, die ich in den Jahren 2006 und 2007 an den ka-tholisch-theologischen Fakultäten in Bochum, Tübingen, Regensburg, Fulda und Trier gehalten habe. Ich danke allen Beteiligten dieser Fakultäten nochmals für die gewährte Möglichkeit des Vortrags!

<sup>2</sup> Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachge-bietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1988, 244.

Diese Oration ist insofern liturgietheologisch interessant, als sie im ersten Satz das aktuell vollzogene liturgische Geschehen in seiner theologisch charakteristischen Weise zur Sprache bringt. Die Liturgie der Kirche wird demnach verstanden

- als ein Vollzug, der Gott und Mensch miteinander in Beziehung bringt;
- als ein Beziehungsgeschehen, bei dem Gott die Priorität zukommt, denn erst seine »Gabe« und sein »Werk« – also seine handelnde Zuwendung zu den Menschen – machen es möglich, dass das »gläubige Volk« seinem Gott »würdig und aufrichtig dient«, d. h. liturgisch handelt.

So versteht die Kirche in dieser Oration ihre liturgische Feier als einen von Gottes Initiative und kontinuierlicher Trägerschaft bestimmten gott-menschlichen Vollzug. Diesem Verständnis von Liturgie möchte ich im Folgenden nachgehen. Dabei richte ich den Fokus meiner Überlegungen auf die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* des II. Vatikanischen Konzils aus. Näherhin schreitet die thematische Erschließung in diesem Beitrag in drei Schritten voran:

I. Im ersten Schritt erfolgt ein kurzer Rückblick auf die Zeit vor dem II. Vatikanum und ihre Sicht von Liturgie, die durch den starken Akzent auf den »cultus debitus« und dessen allmähliche Überwindung durch einen erweiterten Liturgiebegriff gekennzeichnet ist.

II. Der zweite Schritt geht auf das Zentrum zu, nämlich die Konstitution über die heilige Liturgie des II. Vatikanischen Konzils. Nach kurzen Anmerkungen zur Textgenese richtet sich mein Interesse sowohl auf die Liturgietheologie, die in *Sacrosanctum Concilium* entworfen wird, als auch auf die liturgisch-praktischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben.

III. Ein abschließendes Resümee – als dritter und letzter Schritt auf dem Weg des vorliegenden Beitrags – fasst zusammen und skizziert Grundlinien mit Blick auf die Liturgiewissenschaft.

1. Die vereinseitigte Perspektive des »cultus debitus«

In der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil verdichtete sich ein Verständnis von Liturgie, das sich seit dem Mittelalter herausgebildet hatte. Liturgie wird aus einem einseitig kultischen Blickwinkel betrachtet und so primär vom menschlichen Tun vor Gott her verstanden: Wir ehren Gott, damit wir Gnade erlangen. Der cultus debitus oder cultus laetiae – der Gott geschuldete, pflichtgemäße Kult – rückte weitgehend in den Vordergrund. Exemplarisch für dieses Liturgieverständnis sei das »Handbuch der katholischen Liturgik« von 1941 angeführt. Dort schreibt Ludwig Eisenhofer: »Wenn der Mensch sich im Kulte Gott nähert, so will er nicht bloß der Ehre Gottes die schuldige Anerkennung leisten, er will auch gnadenvolles Herablassen Gottes bewirken.«<sup>3</sup> Eisenhofer versteht Liturgie vom Menschen her, der im kultischen Handeln Gottesverehrung leistet und dadurch göttliche Gnade erwirkt. Liturgischer Vollzug meint in dieser Aussage zuerst menschliches Handeln, dem die göttliche Zuwendung – die Gnade – als Folge zugeordnet ist.

Hier kommt ein Begriff von Kult zum Tragen, der auf die aufsteigende, die latreutische Linie fokussiert ist.<sup>4</sup> Dabei spielen auch die Entwicklungen des Kultbegriffs im Kontext der Scholastik eine gewichtige Rolle. Die katholische Schultheologie fasste den Kult als Akt der Tugend der Frömmigkeit (religio), die bei Thomas von Aquin der Tugend der Gerechtigkeit angegliedert ist.<sup>5</sup> Der Fröm-

<sup>3</sup> L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1941, 21.

<sup>4</sup> Vgl. zum Kult in religionswissenschaftlicher Perspektive: H. Bürkle, Art. »Kult, Kultus. I. Religionsgeschichtlich«, in: LThK 6 (3/1997) 503–505; B. Lang, Art. »Kult«, in: HRWG 3 (1993) 474–488; D. Baudy, Art. »Kult/Kultus. I. Religionswissenschaftlich«, in: RGG 4 (4/2001) 1799–1802.

<sup>5</sup> Es geht hier in der Summa theologiae des Thomas von Aquin um die Quaestio 81 der Secunda Secundae, die in 8 Artikeln die Religion behandelt: »Quaestio LXXXI De religione – in octo articulos divisa«. Vgl. Thomas von Aquin, Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Hg. von A. F. Utz. Übers. von J. Groner. Anm. u. Komm. von A. F. Utz, Paderborn 1998, 19–33 (lat.).142–158 (dt.).289–294 (Kommentar); dazu auch M. Forscher, Über Frömmigkeit und Heiligkeit. Platons Dialog »Euthyphron« und die Diskussion des Themas im Mittelalter, in: B. Hamm/K. Herbers/H. Stein-Kecks (Hg.), Sakralität zwischen Antike und Neuzeit (Beiträge zur Hagiographie 6), Stuttgart 2007, 15–22, hier 15–18.

migkeit ist es als moralischer Tugend darum zu tun, Gott die schuldi-  
ge Verehrung, den geschuldeten Dienst (*debitus cultus*) zu leisten.<sup>6</sup>  
Die kultischen Akte nun haben, wie Emil Joseph Lengeling festhält,  
anders als die theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe  
»nicht unmittelbar Gott selbst zum Ziel, sondern nur die kultischen  
Akte, zum Beispiel die Kniebeugung, die Inzensation usw., und nur  
mittelbar Gott, und zwar als Quellgrund des Daseins, nicht als  
Ziel«<sup>7</sup>. Er urteilt, dass insbesondere die »thomanische Einordnung  
der kultischen Tugend *religio* in die Gerechtigkeit« und die »Ein-  
schränkung ihres Objektes auf religiöse Akte (statt auf Gott) fast all-  
gemein [...] übernommen und nur in Nuancen [...] geändert« wurde.<sup>8</sup>  
Diese hier nur kurz umrissene Entwicklung der Einordnung der reli-  
gio – und damit des Kultes – in die moralischen Tugenden führte  
zur »Moralisierung des religiösen Verhaltens«<sup>9</sup>: Die Liturgie als zum  
religiösen Pflichtenkreis gehörig fand sich der Moralthologie zuge-  
ordnet, wo dementsprechend der anabatisch-latreutische Aspekt ab-  
gehandelt wurde, nicht der katabatisch-soterische, der nach scholas-  
tischer Einteilung unter dem dogmatischen Aspekt der Sakramen-  
tentheologie Thema war. Infolge dieser Entwicklung kam es auch zu  
einer zunehmenden Trennung von Gottesdienst auf der einen und  
Sakramenten auf der anderen Seite. Der soterische Aspekt geriet im-  
mer mehr aus dem Blick und wurde als »sekundärer Zweck« bzw. als  
zu den »Wirkungen der Liturgie« gehörig angesehen, sodass »Sakra-  
mente und Sakramentalien als Liturgie im uneigentlichen Sinn oder  
Privatliturgie bezeichnet« wurden.<sup>10</sup> Durch diesen sich mehr und  
mehr verdichtenden Fokus auf das menschliche Handeln, der das li-  
turgische Bewusstsein von Generationen unter dem Aspekt der kor-  
rekten Pflichterfüllung prägte, ergab sich eine teils beträchtliche Ver-

<sup>6</sup> Vgl. Thomas von Aquin (wie Anm. 5), 19–23.26–28.143–147.150–152.289–292. Es geht um Akte, die Gott in besonderer und ausschließlicher Weise geschuldet sind, wie z. B. Hingabe und Bittgebet als innere Akte sowie die äußeren der Anbetung und des Opfers. Vgl. ebd.; dazu auch: E. J. Lengeling, Art. »Kult«, in: HThG 1 (1962) 865–880, hier 873; M. Forschner (wie Anm. 5), hier 15 f.

<sup>7</sup> E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. von K. Richter, Freiburg i. Br. 1981, 30; vgl. dazu auch: ders. (wie Anm. 6), hier 873; Thomas von Aquin (wie Anm. 5), 25–28.149–152.292–293.

<sup>8</sup> E. J. Lengeling (wie Anm. 6), hier 874.

<sup>9</sup> E. J. Lengeling (wie Anm. 6), hier 874.

<sup>10</sup> E. J. Lengeling, Art. »Liturgie«, in: HThG 2 (1963) 75–97, hier 80. Vgl. dazu auch: ders. (wie Anm. 7) 19.30–33.

dunkelung des eigentlich primären Handelns Gottes zum Heil der Menschen, das in der Liturgie gefeiert wird.

## 2. Der Aufbruch zu einer erweiterten Perspektive in der Liturgie

Mit der Liturgischen Bewegung insbesondere seit Anfang des 20. Jahrhunderts kommt die Liturgie der Kirche in Bewegung.<sup>11</sup> Dies betrifft nicht allein den liturgisch-praktischen Aspekt. Ebenso in der theologischen Reflexion des christlichen Gottesdienstes wurde Vergessenes wiederentdeckt und gegen verengte Perspektiven neu akzentuiert.<sup>12</sup>

Ein wohl kaum zu unterschätzendes Faktum der in der Liturgischen Bewegung neu angegangenen liturgietheologischen Auseinandersetzung im Vorfeld des II. Vatikanums stellt die Wiederentdeckung des heilsgeschichtlichen Blicks auf die liturgische Feier dar.<sup>13</sup> Hier ist exemplarisch der italienische Benediktiner und Professor für Dogmatik Cipriano Vagaggini (1909–1999) zu nennen.<sup>14</sup> In seinem erstmals 1957 erschienenen Werk »Il senso teologico della liturgia«, das 1959 in deutscher Sprache unter dem Titel »Theologie der Liturgie« publiziert wurde, ist es Vagaggini um eine systematisch-theologische – eine dogmatische – Durchdringung der Liturgie der Kirche

<sup>11</sup> Vgl. Th. Maas-Ewerd, Art. »Liturgische Bewegung. I. Katholische Kirche«, in: LThK 6 (31997) 992 f.

<sup>12</sup> Deziert stellt Burkhard Neunheuser die theologischen Aspekte der Liturgischen Bewegung heraus. Vgl. B. Neunheuser, Art. »Movimento liturgico«, in: Liturgia, Mailand 2001, 1279–1293.

<sup>13</sup> Vgl. R. Malcherek, Liturgie als Geschehen personaler Begegnung. Liturgietheologische Reflexionen im Licht von »Sacrosanctum Concilium« und theologischer Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils, in: EO 21 (2004) 365–387 und 22 (2005) 13–45.

<sup>14</sup> Cipriano Vagaggini trat 1927 in den Benediktinerorden ein und wurde 1934 zum Priester ordiniert. Von 1940 bis 1978 lehrte er in Rom – vor allem an S. Anselmo –, Bologna und Mailand. Maßgeblich war er an der Erarbeitung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils beteiligt: als Konsultor der Vorbereitungskommission für die Liturgie – dort entscheidend in der mit den liturgietheologischen Aspekten befassten Unterkommission 1, deren Sekretär er war, – sowie als Konzilsperitus in der liturgischen Konzilskommission. Auch an der späteren Umsetzung des konziliaren Reformwerks hat Vagaggini mitgearbeitet. Vgl. K. P. Dannecker, Art. »Vagaggini, Cipriano«, in: LThK 10 (32001) 508 f.; N. K. Rasmussen, Bibliographies of Liturgists: A Third Supplement, in: ALW 25 (1983) 34–44, hier 42, Nr. 246; A. M. Triacca, Dom Cipriano Vagaggini OSB Cam (1909–1999). In memoriam, in: EL 113 (1999) 449–465; A. A. Häußling, Nachrichten, in: ALW 41 (1999) 292.

zu tun.<sup>15</sup> Von daher hält er es für dringend geboten, beim Studium der Liturgie »sich zwar auf die historische Forschung zu stützen«, jedoch »über das rein oder vorwiegend historische Interesse sich zu erheben« und damit eine »theologische Durchdringung der Liturgie« zu ermöglichen.<sup>16</sup> Das Ziel ist eine »theologische Liturgik«<sup>17</sup>. Diese theologische Dimension stellt die Voraussetzung dar für die aszetische, d. h. spirituelle, wie die pastorale Dimension liturgischer Vollzüge.<sup>18</sup> Im Kontext der theologisch-dogmatischen Grundperspektive unternimmt es Vagaggini nun, die Liturgie unter primär soteriologischem Akzent zu verstehen. Von daher bestimmt er sie »auf dem allgemeinen Hintergrund der Heilsgeschichte«; diese »Blickrichtung« gilt es, sich »zu eigen zu machen«.<sup>19</sup> Das heißt, weder eine »metaphysische noch eine moralische Offenbarungskonzeption« erweist sich für sein Liturgiekonzept als zielführend, sondern – wie

<sup>15</sup> Vgl. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Rom 1957, 61999; C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959. Im Folgenden beziehe ich mich auf die deutsche Ausgabe von Vagagginis *Theologie der Liturgie*.

<sup>16</sup> C. Vagaggini, *Theologie* (wie Anm. 15), 10 f. Vgl. zum liturgietheologischen Ansatz von Vagaggini u. a.: A. Grillo, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*. Eingel. u. übers. von M. Meyer-Blanck, Göttingen 2006 (*Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie* 49) 170–183; italienische Originalausgabe: A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (*Caro Salutis Cardo, Sussidi* 3), Padua 1999, 201–216; ders., *Teologia Fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica* (*Caro Salutis Cardo, Studi* 10), Padua 1995, 39–44; G. Brüske, *Liturgie zwischen Dogmatik und Spiritualität*. Cyprian Vagagginis *Theologie der Liturgie* erneut gelesen, in: *KlBl* 80 (2000) 127–129; C. P. Da Silva, *Il pensiero teologico-liturgico di dom Cipriano Vagaggini, osb.cam (1909–1999)*, in: *RivLi* 88 (2001) 246–261; R. Malcherek 2005 (wie Anm. 13), hier 24–30.

<sup>17</sup> C. Vagaggini, *Theologie* (wie Anm. 15), 12.

<sup>18</sup> Vgl. A. Grillo, *Einführung* (wie Anm. 16), 171. Andrea Grillo urteilt: »Dieses Charakteristikum bestimmt von den ersten Seiten an den Stil, mit dem Vagaggini die Liturgie betrachtet.« Ebd.

<sup>19</sup> C. Vagaggini, *Theologie* (wie Anm. 15), 15. Später fasst er in diesem Sinne zusammen und schreibt: »Nur auf dem Hintergrund der Heilsgeschichte des Mysteriums Christi und des Mysteriums der Kirche, kann die Liturgie erfaßt werden.« Ebd., 27. Die orientierende Bedeutung dieser soterischen Perspektive kommt sehr klar in der Gliederung der Ausführungen von Vagaggini zum Ausdruck: Im ersten Teil seines Buches, der den »Begriff der Liturgie« behandelt, findet sich gleich als erstes Kapitel »Der allgemeine Hintergrund der Liturgie: Die Offenbarung als Heilsgeschichte«. In dieser Intention thematisiert der zweite Teil »Die Liturgie und die Grundgesetze der Heilsoökonomie« und der dritte »Liturgie und Bibel«. Ebd., 5.

Andrea Grillo feststellt – »lediglich das Verständnis der Offenbarung als Geschichte.«<sup>20</sup> Von diesem Hintergrund her beschreibt Vagaggini die Liturgie: Sie ist der »besondere, erste und wesentliche Weg, auf dem in der Zeit zwischen Pfingsten und Parusie die Heilsgeschichte, das Mysterium Christi und der Kirche, sich erfüllt«<sup>21</sup>. Offenbarung meint nicht zuerst die Mitteilung göttlicher Wahrheiten, vielmehr fasst Vagaggini sie als fortwährende Geschichte des trinitarischen Gottes mit den Menschen.<sup>22</sup> Im Ausgang von dieser soteriologischen Basis definiert er: »Die Liturgie ist der Inbegriff der sinnenfälligen, wirksamen Zeichen der Heiligung und des Gottesdienstes der Kirche.«<sup>23</sup> Liturgisches Handeln steht im Kontext der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen; ist fortgesetztes göttliches Heilshandeln im Heute der liturgischen Versammlung und Gottesdienst der Kirche. So bildet die Liturgie nach Vagagginis Konzeption den »Ort der Begegnung zwischen Gott und der Kirche«<sup>24</sup>; sie eröffnet den Raum göttlichen Heilshandelns an den Menschen. Dabei nimmt Gottes Handeln, seine heilswirksame Initiative, den ersten Rang ein. Die Bewegung *ex Deo* hat konstitutiven Charakter, verdrängt jedoch nicht jene *ab Deum*. Liturgie ist »Handlung Gottes der Kirche gegenüber« – also Heiligung – und auch »Handlung der Kirche Gott gegenüber« – also Kult –, wodurch sie »Gott Verehrung schenkt«.<sup>25</sup> So entwickelt Vagaggini vom soterischen Fundament der Liturgie her einen dialogisch-begegnungshaften Liturgiebegriff.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> A. Grillo, Einführung (wie Anm. 16), 171.

<sup>21</sup> C. Vagaggini, Theologie (wie Anm. 15), 27.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 15–27.

<sup>23</sup> Ebd., 32.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd. Cipriano Vagaggini wendet sich ausdrücklich gegen eine einseitige Liturgieauffassung, die »auf den Kult allein« rekurriert, so als wäre liturgisches Handeln ein »Monolog der Kirche«, die »an Gott denkt und sein Wort hört«. Ebd. In dieser kultkritischen Intention reflektiert er den religionsgeschichtlichen und den christlichen Begriff von Kult detailliert. Vgl. ebd., 92–104.

<sup>26</sup> Vgl. G. Brüske (wie Anm. 16), 127–128; A. Grillo, Einführung (wie Anm. 16), 177. In diesem Zusammenhang ist für Cipriano Vagaggini die Inkarnation bedeutsam. Denn in diesem heilsgeschichtlichen Ereignis gründet die Liturgie als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Vagaggini spricht deshalb vom »Gesetz der Inkarnation«, das die Beziehung zwischen Göttlichem und Menschlichem bezeichnet. Vgl. C. Vagaggini, Theologie (wie Anm. 15), 199–203; C. P. Da Silva (wie Anm. 16), hier 248 f.

Die zuvor skizzierten Überlegungen weisen darauf hin, dass sich in der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil eine neue, eigentlich wiederentdeckte Sicht der Liturgie Bahn bricht, die wesentlich durch die Impulse der Liturgischen Bewegung angestoßen wurde.<sup>27</sup> Ein bedeutender Aspekt dabei ist die veränderte Fragerichtung: Nicht mehr das »Was müssen wir tun?« des *cultus debitus* ist leitend, vielmehr tritt die Frage »Was hat Gott für uns getan?« hervor und öffnet den Weg zu einem soterischen Verstehen liturgischer Feier. Dieser mündet nun ein in das Bemühen des II. Vatikanums um die Liturgie der Kirche.

## II. DIE LITURGIEKONSTITUTION SACROSANCTUM CONCILIUM DES II. VATIKANISCHEN KONZILS ALS LITURGIETHEOLOGISCHES UND LITURGISCH-PRAKTISCHES DOKUMENT

Als am 4. Dezember 1963 die Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* – kurz SC – von den Konzilsvätern mit überwältigender Mehrheit verabschiedet wurde, hatte das II. Vatikanische Konzil in seinem ersten Dokument einen liturgietheologisch wie liturgisch-praktisch kaum zu überschätzenden Text vorgelegt.<sup>28</sup> Bevor ich diesen beiden fundamentalen Linien nachgehe, möchte ich

<sup>27</sup> Als weitere Protagonisten einer solchen soteriologischen Fundamentierung der Liturgie sind im Vorfeld des II. Vatikanums z. B. auch Altfrid Kassing, Ambrosius Verheul, Emil Joseph Lengeling und Aimé-Georges Martimort zu nennen. Vgl. R. Malcherek (wie Anm. 13); ders., Lebendige Menschen- und Gottesbegegnung in der Liturgie. Liturgietheologie in heilsgeschichtlich-personaler Perspektive bei Altfrid Kassing (1924–1997), in: *HiD* 60 (2006) 185–202.

<sup>28</sup> Vgl. zu Genese, Text und Kommentierung der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* die grundlegenden Studien: H. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text Vorgeschichte Kommentar (Herder-Bücherei 218), Freiburg i. Br. 1965; E. J. Lengeling (Hg.), Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling (RLGD 5/6), Münster <sup>2</sup>1965; J. A. Jungmann, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie »*Sacrosanctum Concilium*«, in: *LThK.E*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1966, 10–109; A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hg. von J. Wagner unter Mitarbeit von F. Raas, Freiburg i. Br. 1988; *HThK Vat.II*, Bd. 1. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i. Br. 2004, 3–56; R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: *HThK Vat.II*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 1–227.

einige Streiflichter aus der Textgenese dieser Konstitution vor Augen stellen, die deren Charakter beleuchten.

### 1. Anmerkungen zur Textgenese

#### a. Ein Reformdekret!?

Von konservativer bis traditionalistischer Seite wird mit Blick auf das II. Vatikanische Konzil gerne betont, dass es sich als Pastoralkonzil verstand, wobei in solchen Äußerungen meist ein stilles »nur« mitschwingt. Auch die Liturgiekonstitution wurde und wird von Kritikern oft in die nur pastorale Ecke liturgischer Reformen verwiesen, was impliziert, dass *Sacrosanctum Concilium* nach durchgeführter Liturgiereform heute nicht mehr von Bedeutung sei und aufgrund der begrenzten praktischen Reichweite jetzt gar selbst zur Korrektur anstehe – die Reform der Reform. Ist die Liturgiekonstitution ein bloßes Reformdekret?

Ein erster Blick auf die liturgisch relevanten Voten, die in der Vorbereitungsphase des II. Vatikanischen Konzils aus der Weltkirche in Rom eingingen, mag diese Frage bejahen. Im Gesamt der von 1959 bis 1960 an das künftige Konzil gerichteten Voten machen die den Bereich der Liturgie betreffenden etwa 20 Prozent aus.<sup>29</sup> Überwiegend geht es dabei um praktische Reformanliegen im Blick auf die liturgischen Vollzüge und deren Umfeld: Der »Wunsch nach einer Liturgiereform«<sup>30</sup> tritt deutlich zu Tage. Dabei werden wichtige Themen angesprochen wie die Verwendung der Muttersprache in der Liturgie, die stärkere Berücksichtigung der aktiven Teilnahme der Gläubigen an den liturgischen Feiern oder deren Anpassung an andere kulturelle Kontexte.<sup>31</sup> Auch gehen die Vorschläge über eine rei-

<sup>29</sup> Vgl. C. Braga, La »*Sacrosanctum Concilium*« nei lavori della commissione preparatoria, in: *Congregazione per il Culto Divino* (Hg.), *Costituzione Liturgica »Sacrosanctum Concilium«*. Studi (BEL.S 38), Rom 1986, 25–68, hier 25.

<sup>30</sup> E. Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit, in: G. Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Deutsche Ausgabe hg. von K. Wittstadt, Mainz/Löwen 1997, 61–187, hier 135. Vgl. dazu auch ebd., 121.136.

<sup>31</sup> Vgl. A. Catella, Interpretare »*Sacrosanctum Concilium*«: genesi – mentalità – redazione, in: *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*. Atti della XXV Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia

ne Reform der liturgischen Rubriken hinaus. Trotzdem ist festzuhalten: Eine liturgietheologische Reflexion fällt weitgehend aus.<sup>32</sup> Aber ...

#### b. Ohne Theologie geht es nicht

Als die Vorbereitungskommission für die Liturgie Mitte November 1960 ihre Arbeit aufnahm, sah es so aus, als gelte es, ein Schema zu erarbeiten, das primär den praktischen Aspekt einer Liturgiereform zu verfolgen habe. Zwölf aus dem Material der Voten systematisierten Bereichen standen ebenso viele Unterkommissionen zur Bearbeitung gegenüber: von der Messe und den Sakramenten über das Brevier und die liturgische Sprache bis hin zur Musik und Kunst in der Liturgie.<sup>33</sup>

Aber auf ebendieser ersten Kommissionssitzung ergab sich eine die gesamte Arbeit gewichtig prägende Erweiterung. Denn – so berichtet der damalige Sekretär der liturgischen Vorbereitungskommission Annibale Bugnini – es wurde mit Blick auf das zu erstellende Liturgie-Schema verlangt, das »ganze Dokument zu beginnen mit einem Kapitel theologisch-asketischen Charakters über das Geheimnis der Liturgie im Leben der Kirche«<sup>34</sup>. Es gab die Befürchtung, dass ohne eine solche theologische Grundlegung des zu erstellenden Schemas die Liturgie allein vom Kult bzw. vom Ritus her konzipiert werden könnte, wobei in diesem Zusammenhang ebenso angemahnt wurde, die Beziehungen der liturgischen Vollzüge zur Heiligen Schrift sowie zur Katechese und Pastoral nicht außer Acht zu lassen.<sup>35</sup>

---

Salsomaggiore Terme (PR), 25–30 agosto 1996 (BEL.S 91, StLit N.S. 32), Rom 1997, 15–64, hier 39.

<sup>32</sup> So kommt Etienne Fouilloux zu dem Urteil, dass die »Vota ihr theologisches Fundament nur selten ausführlich beleuchten«, E. Fouilloux (wie Anm. 30), hier 135.

<sup>33</sup> »De Missa – De concelebratione sacramentali – De officio divino – De Sacramentis et Sacramentalibus – De Calendario recognoscendo – De lingua latina – De institutione liturgica – De fidelium participatione in sacra Liturgia – De Liturgiae aptatione ad ingenium et traditiones populorum – De sacra suppellectile, vestibus et ornamentis liturgicis – De musica sacra – De arte sacra«. ADCOV II/II/III, 47 f. Vgl. dazu auch C. Braga (wie Anm. 29) 34 f. 50–53.

<sup>34</sup> A. Bugnini (wie Anm. 28), 37. Der französische Weihbischof (Cambrai) Henry Jenny (1904–1982) hatte diese entscheidende liturgietheologische Forderung in der Kommissionssitzung vorgebracht. Vgl. dazu: A.-M. Roguet, Monseigneur Henri Jenny (1904–1982), in: MD 149 (1982) 125–127; J. A. Jungmann, Aus dem Konzilstagebuch von J. A. Jungmann, in: Gottesdienst 9 (1975) 26–28, hier 26.

<sup>35</sup> Vgl. A. Catella (wie Anm. 31), hier 41.

So bewirkte diese Intervention, dass – so Reiner Kaczynski im jüngsten Kommentar – »man überhaupt ein liturgietheologisches Kapitel der Liturgiekonstitution in Erwägung zog, plante und erarbeitete«<sup>36</sup>. So konnte die Theologie doch noch Raum greifen als Basis der angezielten Reformschritte. Aufgrund der genannten Entwicklung wurde eine weitere Unterkommission konstituiert mit dem Titel: »Das Mysterium der heiligen Liturgie und ihre Beziehung zum innersten Leben der Kirche«.<sup>37</sup> Diese Unterkommission rückte als »theologische Quaestio«<sup>38</sup> an die erste Stelle der nun insgesamt dreizehn. Sie sollte die Grundlagen für das erste Kapitel des Liturgie-Schemas mit der liturgietheologischen Basis erarbeiten – eine »theologische Einleitung des Schemas«<sup>39</sup>. Aufgabe war es, den Wert der Liturgie im kirchlichen Leben herauszustellen und Prinzipien sowie Kriterien zu benennen, die für die Reform als Leitlinien fungieren konnten. Es galt, die zentrale Stellung des Christumysteriums zu verdeutlichen, die latreutische und heilsgeschichtliche Bedeutung der Liturgie sowie deren aszetischen und katechetischen Wert zum Ausdruck zu bringen.<sup>40</sup>

Dass eine solche liturgietheologische Grundlegung des Liturgie-Schemas anfangs nicht vorgesehen war und wie bedeutungsvoll schließlich die Errichtung einer eigenen Unterkommission zur theologischen Arbeit zu bewerten ist, kommt exemplarisch bei Josef Andreas Jungmann zum Ausdruck. Er schreibt in seinem Kommentar, dass es »in der Vorbereitenden Kommission durch lange Zeit eine umstrittene Frage [war], ob es nötig sei, den liturgischen Verfügungen des Konzils nicht nur einige allgemeine Grundsätze vorzuschicken, sondern ihnen auch eine breite theologische Grundlegung zu geben«, denn man »mußte doch annehmen, daß dem liturgischen Schema [...] solche über grundlegende Themen der Theologie vo-

---

<sup>36</sup> R. Kaczynski (wie Anm. 28), hier 63.

<sup>37</sup> »De mysterio sacrae Liturgiae eiusque relatione cum intima vita Ecclesiae.« AD-COV II/II/III, 47.

<sup>38</sup> M. Paiano, »Sacrosanctum Concilium«. Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums, in: HfD 53 (1999) 82–94.155–167, hier 232.

<sup>39</sup> R. Kaczynski (wie Anm. 28), hier 45. Joseph Komonchak spricht von einem »dogmatischen Prolog«: J. A. Komonchak, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: G. Alberigo (wie Anm. 30) 189–401, hier 233.

<sup>40</sup> Vgl. C. Braga (wie Anm. 29), hier 50.

rausgehen würden.«<sup>41</sup> In seinem Konzilstagebuch hält Jungmann in diesem Sinne fest: »Ich habe diese Subkommission De principiis generalibus leider nie recht ernst genommen, weil ich die Vorstellung hatte, das Schema über die Liturgie müsse nur klare Bestimmungen über die Reform der Liturgie enthalten; die theologischen Grundsätze würden ja in anderen Kommissionen entwickelt und vorgelegt, die dann im endgültigen Konzilstext ja vorausgehen würden. Hätte ich geahnt, daß die Liturgiekonstitution so allein dastehen würde, wie es sich am 4.12.1963 ergeben hat, hätte ich anders geurteilt.«<sup>42</sup> Im Rückblick urteilt er schließlich, dass »diejenigen im Recht gewesen waren, die eine solide theologische Unterbauung durchgesetzt hatten«<sup>43</sup>.

## 2. *Sacrosanctum Concilium in liturgiethnologischer Perspektive*

Die Unterkommission 1 der Vorbereitungskommission für die Liturgie erstellte eine Vorlage, die nach weiteren Redaktionen und den Beratungen auf dem Konzil als 1. Kapitel der Konstitution über die heilige Liturgie angenommen wurde.<sup>44</sup> Für Annibale Bugnini ist es der »wichtigste Teil der ganzen Konstitution«<sup>45</sup>; Cipriano Vagaggini

<sup>41</sup> J. A. Jungmann (wie Anm. 28), hier 18. Johannes Wagner hält in seinen Erinnerungen fest, dass Josef Andreas Jungmann zunächst von dem Vorhaben dieser liturgiethnologisch ausgerichteten Unterkommission überrascht war und »später erklärte, seine Vorstellung von der zu schaffenden Konstitution sei gewesen, es gehe in der Liturgiekommission nicht eigentlich um Theologie, die anderen Konzilskommissionen vorbehalten sei, sondern direkt, unmittelbar um die praktische Reform einzelner Riten.« J. Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen*, Freiburg i. Br. 1993, 53. Emil Joseph Lengeling merkt mit Blick auf Jungmann an, dass er »theologische Aussagen vermeiden wollte, um die Reform nicht zu gefährden«. E. J. Lengeling, *Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht*, in: *ThRv* 80 (1984) 265–284, hier 270 f. Anm. 14.

<sup>42</sup> J. A. Jungmann (wie Anm. 34), hier 26 f.

<sup>43</sup> Ders. (wie Anm. 28), hier 18.

<sup>44</sup> Vgl. zur Textgenese des 1. Kapitels der Liturgiekonstitution die detaillierten Studien von Carlo Braga: C. Braga, *La genesi del primo capitolo della »Sacrosanctum Concilium«*, in: *EL* 113 (1999) 405–448; ders., *La prima redazione del primo capitolo della »Sacrosanctum Concilium«*, in: *EL* 114 (2000) 3–21; ders., *La seconda redazione del primo capitolo della costituzione »Sacrosanctum Concilium«*, in: *EL* 114 (2000) 97–133; ders., *La terza redazione del primo capitolo della »Sacrosanctum Concilium«*, in: *EL* 115 (2001) 35–67; ders., *Il primo capitolo della »Sacrosanctum Concilium« nel dibattito conciliare*, in: *EL* 115 (2001) 129–180.

<sup>45</sup> A. Bugnini (wie Anm. 28), 37.

spricht hier von der »Seele«<sup>46</sup> der Liturgiekonstitution. Wie steht es nun um den theologischen Gehalt dieser »Seele«?

a. Die Verortung der Liturgietheologie in Sacrosanctum Concilium  
Zunächst sei das Augenmerk allgemein auf den Ort liturgietheologischer Reflexion innerhalb von Sacrosanctum Concilium gelenkt. Die Konstitution umfasst nach einem Vorwort 7 Kapitel. Themen der Kapitel 2 bis 7 sind: Eucharistie, übrige Sakramente und Sakramentalien, Stundengebet, liturgisches Jahr, Kirchenmusik sowie sakrale Kunst, liturgisches Gerät und Gewand.

Was die Verortung der Liturgietheologie in der Konstitution betrifft, ist natürlich zuerst deren 1. Kapitel zu nennen. Es trägt den Titel »Allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie« und beinhaltet die Artikel 5 bis 46, die in fünf Abschnitte untergliedert sind. Innerhalb des 1. Kapitels ist liturgietheologisch der Unterabschnitt 1 von Interesse, der »Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche« in den Artikeln 5 bis 13 behandelt. Schließlich kann noch weiter eingegrenzt werden. Denn im 1. Unterabschnitt bilden die Artikel 5 bis 8 eine thematische Einheit liturgietheologischer Aussagen. SC 5 bis 8 machen die Basis der theologischen Grundlegung der gesamten Liturgiekonstitution aus. Hier nimmt die Konstitution am konzentriertesten den Standpunkt ein, die »Grundlinien einer verbindlichen Theologie christlicher Liturgie aufzuzeigen«<sup>47</sup>. Hier findet sich der Quellort der »theologische[n] Vision«<sup>48</sup> dieses Konzilstextes, worauf bei dessen 40. Jahrestag 2003 der damalige Kardinal Joseph Ratzinger und jetzige Papst Benedikt XVI. beim Festakt in Trier dezidiert hingewiesen hat.

Schließlich finden sich in Sacrosanctum Concilium liturgietheologische Überlegungen jeweils in einleitenden Artikeln am Beginn der

<sup>46</sup> C. Vagaggini, Die Hauptlinien der vom Konzil gebilligten liturgischen Reform, in: *MusAl* 15 (1963) 49–56, hier 55.

<sup>47</sup> H. Hopping, Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst, in: ders./B. Jeggle-Merz (Hg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004, 9–31, hier 30.

<sup>48</sup> J. Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: *LJ* 53 (2003) 209–221, hier 216. In diesem Sinne spricht auch Ignacio Oñatibia von der »visión teológica de la liturgia«. I. Oñatibia, La »Sacrosanctum Concilium«, hito histórico, in: *Phase* 169 (1989) 45–52, hier: 49.

Kapitel, die liturgische Detailfragen thematisieren. Darin werden die Grundlinien aus SC 5 bis 8 aufgenommen und themenspezifisch fortentwickelt.

#### b. SC 5 bis 8 als liturgietheologische Basisartikel

Die folgenden Überlegungen sind nun von dem Interesse geleitet, die für die Liturgietheologie fundamentalen Artikel 5 bis 8 im 1. Kapitel der Liturgiekonstitution näher zu beleuchten. Zunächst richtet sich der Blick auf die Artikel im Detail.

#### SC 5

SC 5 setzt im ersten Satz programmatisch ein mit zwei neutestamentlichen Zitaten:

1. aus 1 Tim 2,4: Gott, der »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen«, und
2. aus Hebr 1,1: Gott »hat in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen«.

Durch diese beiden Zitate klingt bereits wie in einer Ouvertüre der Cantus firmus der Liturgietheologie in Sacrosanctum Concilium an: Die Liturgie wird in den Kontext der Heilsgeschichte gestellt. Diese Hauptmelodie kommt sodann in den weiteren Aussagen zur Entfaltung.

So führt SC 5 als heilsgeschichtliche Stationen knapp Gottes Nähe zu seinem Volk Israel an, um dann gleich zur »Fülle der Zeiten« überzugehen, die in Jesus Christus angebrochen ist. In seinem Leben und in seiner Lebenshingabe und Auferstehung hat er das »Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes« erfüllt. Artikel 5 fasst dieses Erlösungshandeln Jesu Christi mit dem Begriff »Pascha-Mysterium« zusammen. Die ganze Heilsgeschichte ist im Pascha Christi – der Einheit von Leiden, Tod und Auferstehung – verdichtet, dort konzentriert gegenwärtig. Der hier erstmals gebrauchte Begriff ist als »Leitmotiv«<sup>49</sup> und als »theologische Mitte«<sup>50</sup>

<sup>49</sup> J. A. Jungmann (wie Anm. 28), 18. Angelus A. Häußling bezeichnet »Pascha-Mysterium« als »ein ›Herzwort‹ des Zweiten Vatikanischen Konzils«. A. A. Häußling, »Pascha-Mysterium«. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche, in: ALW 41 (1999) 157–165, hier 165.

<sup>50</sup> M. Klöckener/B. Kranemann, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, in: dies. (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Teil 2:

bzw. »zentrale Kategorie«<sup>51</sup> der Liturgietheologie des II. Vatikanums zu werten. So kommt im Pascha-Mysterium als der – wie Angelus A. Häußling zu Recht formuliert – »Kurzformel« der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils«<sup>52</sup> die heilsgeschichtliche Orientierung der Liturgiekonstitution und damit die soterische Grundlegung aller liturgischen Vollzüge bereits deutlich zum Ausdruck.<sup>53</sup> Mit Blick auf das heilsgeschichtliche Heute schließt SC 5. Der Artikel verweist auf die Kirche, die im Pascha-Mysterium ihren Ursprung hat und in der deshalb das Erlösungshandeln Jesu Christi fortlebt. Damit verweist der Text schon auf die »liturgietheologische[...] Fundierung des liturgischen Handelns der Kirche im Pascha-Mysterium Jesu Christi«<sup>54</sup>.

## SC 6

SC 6 greift die ekklesiale Perspektive auf und führt sie weiter. Die Sendung Christi durch den Vater setzt sich in der Sendung der Apostel durch Christus fort. Sie sind gesandt, das Evangelium zu verkünden und das »verkündete Heilswerk zu vollziehen durch Opfer und Sakrament«. So wird das »Christusmysterium in die Kirche hinein

---

Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88/II), Münster 2002, 1083–1108, hier 1097.

<sup>51</sup> J. Ratzinger (wie Anm. 48), 212. Kardinal Joseph Ratzinger (Papst Benedikt XVI.) spricht mit Blick auf das Pascha-Mysterium auch von einem »Grundgedanke[n] des Konzils«. Ebd.

<sup>52</sup> A. A. Häußling (wie Anm. 49), 164. Auch andere Autoren sehen im Pascha-Mysterium als dem zentralen Kulminationspunkt des Heilshandelns Gottes die gesamte Geschichte des Heils verdichtet und konzentriert enthalten. So spricht Burkhard Neunheuser vom »Inbegriff des Heilswerkes Gottes in und durch Christus«. B. Neunheuser, »Ut Mysterium Paschale vivendo exprimaturn«, in: G. Farnedi (Hg.), *Traditio et Progressio*. FS A. Nocent (StAns 95, ALit 12), Rom 1988, 375–389, hier 387. Ebenso konstatiert Emil Joseph Lengeling, dass das Pascha-Mysterium »nicht nur Gipfel des gesamten Heilsmysteriums« ist, sondern »auch sein Inbegriff«. E. J. Lengeling, *Die Reform der Liturgie und ihr theologischer Hintergrund*, in: BiLi 39 (1966) 259–273, hier 268.

<sup>53</sup> Nach Knut Wenzel ist das Pascha-Mysterium das vorgegebene »Deutungsparadigma [...] mit dem der Text immer wieder die liturgischen Handlungen der Kirche und diese selbst mit Christus verbindet«. K. Wenzel, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. 2005, 26.

<sup>54</sup> M. Klöckener/B. Kranemann (wie Anm. 50), 1097. In diesem Sinne konstatiert auch Karl-Heinrich Bieritz: »Über den »Zentralbegriff« des Pascha-Mysteriums (mysterium paschale) werden das geschichtliche Heilshandeln Gottes und sein Heilshandeln im Gottesdienst der Kirche miteinander verzahnt«. K.-H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004, 517–518.

entfaltet«<sup>55</sup>, indem sie das Pascha-Mysterium insbesondere in Taufe und Eucharistie feiert. SC 6 betont, dass dadurch die Menschen in dieses Mysterium hineingenommen werden. In der liturgischen Versammlung wird das Erlösungshandeln Jesu Christi und damit die von Gott initiierte Geschichte des Heiles fortgeführt, sie kommt ins Heute.<sup>56</sup> Die Liturgie eröffnet so – wie Josef Andreas Jungmann treffend ausführt – den »Raum, in dem das Christusmysterium weiterwirkt«<sup>57</sup>. Dabei ist eine spezifische Dynamik orientierend. SC 6 charakterisiert die Liturgie als »Fortführung des Heilswerkes«<sup>58</sup> in doppelter Weise:

1. in soterisch-katabatischer Dimension als Zuwendung Gottes in seinem Heilshandeln und

2. in latreutisch-anabatischer Dimension als Antwort der Menschen in Anbetung, Dank und Bitte.<sup>59</sup>

Sehr bedeutsam ist es, dass SC 6 in pneumatischer Perspektive schließt. Die Liturgie in dieser gott-menschlichen Bewegung geschieht »in der Kraft des Heiligen Geistes«. Dies ist einer der wenigen Hinweise und deshalb eine bedeutsame Aussage zur pneumatischen Dimension liturgischer Vollzüge. Der Heilige Geist stellt das Agens der Liturgie dar: »Liturgie wird vollzogen im Heiligen Geist.«<sup>60</sup> Er wirkt bereits in den von Christus ausgesandten Apos-

<sup>55</sup> J. A. Jungmann (wie Anm. 28), 20.

<sup>56</sup> Diese soteriologische Dimension der Liturgie findet sich bei vielen Autoren als fundamentales Charakteristikum der Liturgiekonstitution akzentuiert. Vgl. u. a.: E. J. Lengeling (wie Anm. 28), 16–18; F. Trudu, *Liturgia e storia della salvezza in Sacrosanctum Concilium*, in: *Liturgia* 35 (2001) 114–125; G. Bonaccorso, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito* (Caro Salutis Cardo Sussidi 8), Padua 2005, 24–25.

<sup>57</sup> J. A. Jungmann (wie Anm. 28), 20. Juan Javier Flores Arcas beschreibt diese christologisch bestimmte soteriologische Dimension adäquat wie folgt: »Liturgia > Historia de la salvación > Misterio de Cristo < Iglesia < Celebración.« J. J. Flores Arcas, *Introducción a la teología litúrgica* (Biblioteca Litúrgica 20), Barcelona 2003, 238.

<sup>58</sup> E. J. Lengeling (wie Anm. 28), 16.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 18; A. Cuva, *Principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia*, in: *La Costituzione sulla sacra Liturgia. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. Norme di applicazione. Riforma liturgica nel mondo* (Magisterio Conciliare 14), Turin 1967, 301–487, hier 314–315.319.322; R. Kaczynski, *Der Liturgiereform entgegen*, in: G. Alberigo (wie Anm. 30), 223–297, hier 262–266.

<sup>60</sup> R. Kaczynski (wie Anm. 28), 71.

teln, und zwar in deren Verkündigung des Heilswerkes wie in dessen liturgischer Feier »durch Opfer und Sakrament«. Damit ist von dieser Ursprungssituation her die pneumatische Dimension für die Liturgie der Kirche als wesentlich bestimmt. »Das liturgische Tun der Apostel ist also im Sinne der Konstitution«, wie Heribert Mühlen resümiert, »ebenso wenig ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes aussagbar wie das Heilshandeln Jesu selbst.«<sup>61</sup> So ergibt sich in SC 6 eine pneumatologische Verklammerung, die das liturgische Tun der Apostel und das der nachapostolischen Kirche umfasst und dadurch als eigentliches Agens der Liturgie den Geist Gottes benennt, der liturgisches Handeln konstituiert und Kontinuität zum Ursprung stiftet.<sup>62</sup> Durch die Feier dieser pneumatischen Liturgie der Kirche kommen die Menschen wie oben bereits angeführt in Beziehung zum Pascha-Mysterium und damit zu Christus selbst in seiner Kirche.<sup>63</sup>

#### SC 7

SC 7 zieht die ekklesiologische Linie auf die Person Jesu Christi weiter aus. Seine Gegenwart in der Kirche, näherhin in ihrer Litur-

<sup>61</sup> H. Mühlen, Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Ermöglichung jeglichen liturgischen Tuns. Zum dogmatischen Verständnis der Aussagen der »Constitutio de Sacra Liturgia« über die Präsenz Christi, in: P. Bormann/H.-J. Degenhardt (Hg.), Liturgie in der Gemeinde 2, Salzkotten 1965, 40–61, hier 43.

<sup>62</sup> Vgl. Antolín Gonzalez Fuente spricht mit Blick auf SC 6 vom Heiligen Geist als »causa eficiente de la realidad litúrgica«. A. Gonzalez Fuente, El espíritu santo en la liturgia, in: Credo in spiritum sanctum. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22–26 marzo 1982, Bd. 2 (Teologia e filosofia 6), Vatikan 1983, 1081–1095, hier 1086. Silvano Maggiani drückt die pneumatisch-ekklesiale Verschränkung im Vollzug der Liturgie von SC 6 her dadurch aus, dass er die Kirche als Co-Subjekt liturgischen Handelns im Heiligen Geist bezeichnet: »co-soggetto in Spirito Santo«. S. Maggiani, Estetica e poetica in »Sacrosanctum Concilium« e nello sviluppo della ricerca post-conciliare, in: Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca. Atti della XXIX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Santuario di Vicoforte, 26–31 agosto 2001 (BEL.S 121, StLit N.S. 42), Rom 2002, 319–345, hier 325.

<sup>63</sup> Salvatore Marsili versteht die Liturgie als konstitutives Moment in der Kontinuität zwischen der heilsgeschichtlichen Zeit Christi und der Zeit der Kirche: »La linea di continuazione che legherà il tempo della Chiesa al tempo di Cristo è costituita dalla Liturgia.« S. Marsili, La Liturgia, momento storico della salvezza, in: Anàmmesis 1. Casale Monferrato <sup>2</sup>1979 / Ristampa 1986, 33–156, hier 91. Vgl. dazu auch ebd., 90.92.99 f.

gie, wird fokussiert. So formuliert der Artikel fundamental: Christus ist »seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen«. Diese Christuspräsenz, die von der zuvor genannten Aussage aus SC 7 her als handlungsbezogene, als »wirkende Gegenwart«<sup>64</sup> zu qualifizieren ist, vollzieht sich in der Feier der Messe wie der übrigen Sakramente, in der Wortverkündigung, in der Tagzeitenliturgie und grundlegend in jeder liturgischen Versammlung. Die Präsenz der Person Jesu Christi meint sein Ersthandeln. Er ist in der Liturgie immer primäres Subjekt. Deshalb hält SC 7 fest, dass »wenn immer einer tauft, Christus selber tauft« und »er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden«. So begreift der Artikel Christus als den primär Handelnden, von dem die Initiative ausgeht, als den »ersten Liturgen«<sup>65</sup> und damit den »ursprünglichen und eigentlichen Träger aller Liturgie«<sup>66</sup>. Davon herkommend sind – wie George A. Lindbeck es formuliert – »alle liturgischen Handlungen zuallererst [...] Taten Christi selbst«<sup>67</sup>. »Liturgie kann und darf« – mit Alois Stenzel gesagt – »an-

<sup>64</sup> E. J. Lengeling (wie Anm. 28), 23. Emil Joseph Lengeling spricht hier auch vom »dynamische[n] Wirken Christi«. Ders., Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie, in: *Mens concordet voci*. FS A. G. Martimort, Paris 1983, 518–531, hier 519. Antony George Kollampampil hält von SC 7 her fest, dass es dort nicht um eine allgemeine Gegenwart (»generic presence«) Christi im liturgischen Handeln geht. Vielmehr beschreibt der Text eine personale Gegenwart, die Christus selbst zugleich als Inhalt sowie Zelebranten, d. h. Handlungsträger, der Liturgie ausweist. Vgl. A. G. Kollampampil, *From Symbol to Truth. A Syriac Understanding of the Paschal Mystery* (BEL.S 110), Rom 2000, 40; zu dieser Thematik auch: A.-M. Roguet, *La présence active du christ dans la parole de dieu*, in: MD 82 (1965) 8–28, hier 10 f.14; B. Bürki, *Le Christ dans la liturgie, d'après l'article 7 de la Constitution Sacrosanctum Concilium de Vatican II*, in: QuLi 64 (1983) 195–212, hier 203–205.

<sup>65</sup> J. A. Jungmann (wie Anm. 28), 21. In diesem Sinne stellt u. a. auch J. D. Crichton heraus: »liturgy is an action of Christ the priest«. J. D. Crichton, *The Church's Worship. Considerations on the Liturgical Constitution of the Second Vatican Council*, London 1964, 48.

<sup>66</sup> F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 250. Zu den wesentlichen Leitworten der Liturgiekonstitution gehört für Peter Hünemann, dass Christus als Subjekt der Liturgie verstanden wird. Vgl. P. Hünemann, *Erste Versuche einer theologischen Aufarbeitung des Konzils*, in: J. Doré/A. Melloni (Hg.), *Volto di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II* (TRSR N.S. 27), Bologna 2000, 155–192, hier 185.

<sup>67</sup> G. A. Lindbeck, *Die theologischen Grundsätze der Liturgie-Reform*, in: J. Ch. Hampe (Hg.), *Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, Stuttgart/Mainz 1964, 90–101, hier 93. Als protestantischer Theologe sieht Lindbeck in dieser Auffassung der Liturgiekonstitution eine »auffallend andere Rede-

ders nicht verstanden werden denn von der durchdringenden Gegenwartigkeit des Priesters und Kultherrn Christus her.«<sup>68</sup> Immer geht es in ihrer Feier um die »Christustransparenz«<sup>69</sup>.

Das hier prägnant akzentuierte Ersthandeln Jesu Christi bedeutet jedoch kein Alleinhandeln. SC 7 entfaltet den Gedankengang weiter im Sinne des Miteinanders von Christus und der Kirche im liturgischen Vollzug. Denn in seinem als Heilshandeln zu verstehenden Priesteramt, das die Verherrlichung Gottes und die Heiligung der Menschen umfasst, »gesellt sich Christus [...] immer wieder die Kirche zu«. Er gibt ihr Anteil an seinem Erlösungshandeln, sodass die Kirche im Status dieser Teilhabe selbst daran teilnehmen kann, d. h. Liturgie im soterischen Sinne zu vollziehen im Stande ist.<sup>70</sup> Sie wird hineingenommen in das Handeln ihres Hauptes Jesus Christus.<sup>71</sup> So kommt die Kirche von Christus her in die Position des sekundären Subjekts im liturgischen Geschehen. Liturgie muss von daher als »korrespondierende[s] Tun Gottes und des Menschen«<sup>72</sup>, als von

---

weise gegenüber dem mittelalterlichen und nachreformatorischen Katholizismus«. Ebd. So hält auch Hans-Christoph Schmidt-Lauber aus protestantischer Perspektive von SC 7 her fest: »Vor allem aber ist Christus der Handelnde, der eigentliche Liturg, der nun den Dienst Gottes an uns verrichtet«. H.-Ch. Schmidt-Lauber, Die Liturgiekonstitution in evangelischer Sicht, in: M. Klöckener/B. Kranemann (wie Anm. 50) 785–797, hier 790.

<sup>68</sup> A. Stenzel, Bemerkungen zur Theologie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schol. 40 (1965) 180–188, hier 184.

<sup>69</sup> K. Wenzel (wie Anm. 53), 29.

<sup>70</sup> Robert Lachenschmidt führt in dieser Perspektive aus, dass die »Kirche priesterlich tätig [ist] im Heiligen Geist: auf Grund der Teilnahme am Priestertum Christi«. R. Lachenschmidt, Heilswerk Christi und Liturgie. Verständnis der Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie aus der Überzeitlichkeit des Christusgeheimnisses, in: ThPh 41 (1966) 211–227, hier 226. Vgl. zu diesem für die Liturgie kennzeichnenden dynamischen Prozess von Teilgabe, Teilhabe und Teilnahme auch R. Malcherek, Teilgabe – Teilhabe – Teilnahme. Von der gott-menschlichen Dynamik der Liturgiefeier, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin [u. a.] 57 (2005) 205–211.

<sup>71</sup> J. A. Jungmann, Der Liturgiebegriff der Constitutio de sacra Liturgia und seine Auswirkungen, in: LS 15 (1964) 113–117, hier 114. Auch Franziskus Eisenbach betont mit Blick auf das Zueinander von Christus und der Kirche im liturgischen Geschehen: Sie »steht auf seiner Seite als Organ seines priesterlichen Wirkens«. F. Eisenbach (wie Anm. 66), 244.

<sup>72</sup> E. J. Lengeling (wie Anm. 28), 78\*. Von »sinergia di operatività« spricht Luigi Girardi in diesem Zusammenhang. L. Girardi, Azione liturgica e pii esercizi: un problema di inculturazione, in: Liturgia (wie Anm. 31), 163–227, hier 179. Auch weitere Autoren favorisieren den Synergie-Gedanken. Z. B. Silvano Maggiani: »L'azione liturgica è sinergicamente azione di Cristo e della chiesa.« S. Maggiani,

»dialogische[r] Struktur«<sup>73</sup> qualifiziert werden, in dem das sazerdotale Handeln Christi konstitutiv für das liturgische Handeln der Kirche ist.<sup>74</sup> Letztere kann das »Heilswerk Christi in der Liturgie nicht aus eigener Vollmacht und Kraft fortsetzen, sondern nur, weil Christus ihr gegenwärtig ist und selbst als das primäre Subjekt, der Haupthandelnde in allen liturgischen Feiern wirkt.«<sup>75</sup> Von daher kann SC 7 abschließend die Liturgie kurz als »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« bzw. als »Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist«, umschreiben.<sup>76</sup> Die Kirche vollzieht in ihrer liturgi-

---

La prassi ecclesiale dei sacramenti, in: A. Grillo/M. Perroni/P.-R. Tragan (Hg.), Corso di teologia sacramentaria. 1. Metodi e prospettive, Brescia 2000, 43–61, hier 48. Oder Inos Biffi: »La Liturgia realizza al massimo la comunione operatrice con Cristo.« I. Biffi, La natura e l'importanza della S. Liturgia nella Costituzione »De Sacra Liturgia« del Concilio Vaticano II, in: Ambrosius 39 (1963) 443–458, hier 451.

<sup>73</sup> R. Kaczynski (wie Anm. 28), 69. Es war insbesondere Emil Joseph Lengeling, der die dialogische Dimension liturgischer Feiern von Sacrosanctum Concilium her reflektiert hat. Vgl. u. a.: E. J. Lengeling, Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch, in: Th. Filthaut (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mainz 1966, 92–135, hier 116 f. 120 f.; ders., Die Konstitution in katholischer Deutung, in: J. Ch. Hampe (wie Anm. 67), 121–123, hier 122 f.; ders., Zum 20. Jahrestag der Liturgiekonstitution, in: LJ 34 (1984) 114–124, hier 118.

<sup>74</sup> Guy-Marie Oury stellt mit Blick auf die Position der Kirche im liturgischen Geschehen in SC 7 deutlich deren Unterordnung und Abhängigkeit (»subordonné et dépendant«) in Beziehung zu Christus heraus. Insbesondere hinsichtlich der Heiligung der Menschen kommt ihr eine instrumentelle Rolle zu: »la partie sacramentaire où l'Eglise est pur instrument du Christ sanctifiant les hommes«. G.-M. Oury, La Nature et la Place de la Liturgie dans la vie de l'Eglise d'après le chapitre 1er de la Constitution Conciliaire »de Sacra Liturgia« (art. 5 à 13), in: AmiCl 74 (1964) 385–390, hier 387 f. Nach Franziskus Eisenbach zeigt sich hier eine Umorientierung im theologischen Ansatz: »Es wird nicht mehr im Blick auf die Kirche von Christus gesprochen, sondern im Blick auf Jesus Christus von der Kirche.« F. Eisenbach (wie Anm. 66), 251.

<sup>75</sup> R. Kaczynski (wie Anm. 28), 66. In dieser Intention kommentiert Josef Andreas Jungmann: Die Liturgie schließt das »dahinterstehende und sie belebende priesterliche Tun Christi ein« und ist »dessen sichtbares Zeichen«, sodass ihr sakramentaler Charakter zukommt. J. A. Jungmann (wie Anm. 28), 22. Giuseppe Liberto benennt diese Dimension als »sacramentale-salvifica«. G. Liberto, Canto e musica per la liturgia, in: Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (Hg.), Spiritus et Sponsa. Atti della Giornata commemorativa del XL della »Sacrosanctum Concilium« Roma, 4 dicembre 2003. Vatikan 2004, 361–376, hier 366.

<sup>76</sup> Peter Hünermann spricht von dem »wechselseitig verschränkte[n] Selbstvollzug Jesu Christi und der Kirche beziehungsweise der Gläubigen«, sodass in SC 7 der liturgische Vollzug als »perichoretische Einheit«, als »wechselseitige[s] Inne-Sein« von Christus und Kirche qualifiziert ist. P. Hünermann, Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum, in: W. Geerlings/M. Seckler (Hg.), Kirche sein: nach-

schen Feier gedenkend-darstellend nach, was ihr Christus vorgegeben hat, nämlich sein Heilshandeln in der katabatisch-anabatischen Bewegung von Heiligung und Gottesverehrung. So ist die Liturgie ein von Christus ermöglichtes und kontinuierlich getragenes Mit- und Ineinander seines primären Handelns und des sekundären Handelns der Kirche, in dem die göttliche Heilsgeschichte aktuell Fortführung erfährt.<sup>77</sup> Es geht um ein soterisch fundamementiertes gott-menschliches Beziehungsgeschehen, das die Qualität eines privilegierten Ortes der Gottesbegegnung hat.<sup>78</sup>

## SC 8

SC 8 zieht die heilsgeschichtliche Linie der vorausgegangenen Artikel bis zu ihrem eschatologischen Zielpunkt aus. Die Liturgie der pilgernden Kirche in Raum und Zeit ist nach vorne hin offen, steht im Lebensaustausch mit der Liturgie der bereits verherrlichten Kirche. So nehmen die Gläubigen »vorkostend an jener himmlischen Liturgie teil«, wo Christus der »Diener des Heiligtums und des wahren Zeltens«, der Liturgen ist. Das heißt: Jetzt schon singen die Gläubigen »dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit«, sie erhoffen »Anteil und Gemein-

---

konziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. FS H. J. Pottmeyer, Freiburg i. Br. 1994, 141–162, hier 151. Hünermann erkennt in dem als perichoretisches Inne-Sein verstandenen Verhältnis Jesu Christi zur Kirche wie zu den Menschen, das in den jeweiligen Selbstvollzügen Gestalt annimmt, eine der leitenden theologischen Grundintuitionen der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils. Vgl. ebd., 144.149–151.

<sup>77</sup> Die Liturgie ist Werk der Kirche, insofern sie die Verwirklichung des einen originären Werkes, nämlich des Heilshandelns Jesu Christi, darstellt. Das betont Luigi Girardi dezidiert: »La liturgia è opus in quanto è l'attuazione di un opus originario.« L. Girardi, »Conferma le parole della nostra fede«. Il linguaggio della celebrazione (BELS 95, StLit N.S. 34), Rom 1998, 34. Ferner führt er in diesem Sinne aus: »Si ritrova così il concetto della liturgia che è opera proprio in quanto è attuazione di un'altra opera.« Ebd., 35. Vgl. dazu auch ebd., 32 f.

<sup>78</sup> Giorgio Bonaccorso erkennt hier einen linearen Prozess: »Storia della salvezza – Cristo – chiesa – liturgia.« G. Bonaccorso (wie Anm. 56), 24. Davon ausgehend entfaltet Bonaccorso in den entsprechenden »Spuren« (»pista«) seine liturgietheologische Reflexion: »pista soteriologica«, »pista cristologica«, »pista ecclesiologica«, »pista escatologica«. Ebd. Vgl. dazu auch ebd., 25–27. In dieser Intention spricht Günter Lange von der Liturgie als »Kontaktnahme« zwischen Gott und Mensch: »Sie ist Ort und Mittel der Begegnung der beiden Partner, ja ihres Austausches.« G. Lange, Das Göttliche und Menschliche in der Liturgie, in: P. Bormann/H.-J. Denzler (wie Anm. 61), 62–76, hier 64.

schaft« mit den vollendeten Heiligen und »erwarten [...] den Erlöser«.

SC 8 sieht die irdische Liturgie in Einheit mit dem himmlischen Jerusalem: Die Liturgie feiernde Kirche nimmt in ebendiesem Vollzug an der Liturgie im Himmel teil, und zwar im partizipativen Modus des Vorgeschmacks.<sup>79</sup> Das bedeutet in Einheit die Antizipation der eschatologischen Vollendung in der irdischen Feier (»nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil«) und die im Modus der Feier vollzogene eschatologische Erwartung (»erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen [den Heiligen]. In ihr erwarten wir den Erlöser«).<sup>80</sup> Die Rede vom Vorgeschmack führt so den Aspekt der bereits hier und jetzt gegenwärtigen Wirklichkeit, der realen Beziehung zur himmlischen Liturgie, mit dem Aspekt der noch zu erwartenden Vollendung in der eschatologischen Zukunft zusammen. Initiator und Träger dieser irdischen und himmlischen Geschehen verzahnenden Beziehung ist Christus, der als der zum Vater Erhöhte primäres Subjekt der Liturgie der Kirche wie der des Himmels (»Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes«) ist.<sup>81</sup> Nach SC 8 steht die Liturgie unter dem Anspruch, die Begegnung mit dem erhöhten Christus in Gemeinschaft des vollendeten Volkes Gottes jetzt schon vorwegzunehmen, und ruft zugleich in Erinnerung, dass die liturgische Versammlung noch auf dem Weg ist zur eschatologi-

<sup>79</sup> Vgl. C. Vagaggini, *Principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia*, in: F. Antonelli/R. Falsini (Hg.), *Costituzione Conciliare sulla Sacra Liturgia*. Introduzione, testo latino-italiano, commento (Sussidi Liturgico-Pastorali 7), Mailand 1964, 149–160, hier 156; P. Sorci, *Liturgia e storia della salvezza*, in: RPLi 241 (2003) Insetto redazionale 19–22, hier 19 f.

<sup>80</sup> So stellt Guy-Marie Oury in seinem Kommentar vor allem den Aspekt der Erwartung im Vollzug der irdischen Liturgie heraus. Vgl. G.-M. Oury (wie Anm. 74), 388. Manuel Garrido betont die Vorwegnahme und spricht von der Epiphanie der himmlischen Liturgie Jesu Christi in der Feier der Kirche. Vgl. M. Garrido, *Capítulo I. Principios generales para la reforma de la liturgia* (n. 5–46). I. *Naturaleza de la liturgia* (n. 5–13). A) *La liturgia en la historia de la salvación* (n. 5–8), in: Concilio Vaticano II. Edición dirigida por S. Exce.<sup>a</sup> Rvdma. Don Casimiro Morcillo Gonzalez Arzobispo de Madrid-Alcalá. Tomo I. *Commentarios a la constitución sobre la sagrada liturgia* (BAC 238 Sección I Teología y Canones), Madrid 21965, 176–203, hier 203.

<sup>81</sup> »Die Mittlerschaft Christi ist eine solche, die dem Menschen die lebensschaffende, vergöttlichende Teilnahme an der himmlischen Liturgie vermittelt«, M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche* (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie 10), Paderborn 1995, 46. Vgl. dazu auch: C. J. Castellano, Art. »Escatología«, in: *Liturgia* (wie Anm. 12) 675–689, hier 682; J. Galot, *La cristologia nella »Sacrosanctum Concilium«*, in: *Notitiae* 19 (1983) 305–319, hier 306 f.

schen Begegnung mit ihrem Herrn in der *Communio* seiner Kirche der Vollendung. So weitet sich die heilsgeschichtlich grundierte Begegnungsdimension auf den eschatologischen Horizont hin aus.

### c. Grundlinien der Liturgietheologie in *Sacrosanctum Concilium*

Die hier in ihren wesentlichen Aussagen untersuchten Artikel 5 bis 8 der Liturgiekonstitution bilden die Basis der Liturgietheologie, die in *Sacrosanctum Concilium* orientierend ist. Zwei liturgietheologische Grundlinien können aus den Artikeln erhoben werden:

- die soterische Linie und
- die personal-relationale Linie.

Diesen beiden Linien der Liturgietheologie ist jetzt näher nachzugehen.

#### *Die soterische Linie*

In seinem Apostolischen Schreiben zum 40. Jahrestag der Liturgiekonstitution im Jahre 2003 hält Papst Johannes Paul II. fest: »Die Liturgie wird von den Konzilsvätern in den Rahmen der Heilsgeschichte eingeordnet.«<sup>82</sup> So entfalten insbesondere SC 5 bis 8 das, was Emil Joseph Lengeling als die »heilsgeschichtliche Schau der Liturgie«<sup>83</sup> bezeichnet hat. Sie umfasst die Heilsökonomie von den Anfängen der Geschichte Israels bis zur eschatologischen Vollendung der ganzen Schöpfung.<sup>84</sup> So resümiert auch Angelus A. Häußling, dass in den fraglichen Artikeln eine theologische Beschreibung der Liturgie vorliegt, die »nichts weniger als eine Kurzformel der Heilsökonomie überhaupt darstellt, in deren Kontext die Liturgie ihre unabdingbare Funktion hat«<sup>85</sup>. Der zentrale Bezugspunkt liturgischen Handelns ist die Geschichte Gottes mit den

<sup>82</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. zum 40. Jahrestag der Konstitution »*Sacrosanctum Concilium*« über die heilige Liturgie, in: *Spiritus et Sponsa* (wie Anm. 75) 59–71, hier 60.

<sup>83</sup> E. J. Lengeling (wie Anm. 28), 13.

<sup>84</sup> Hier muss gegenüber *Sacrosanctum Concilium* kritisch angemerkt werden, dass deren heilsgeschichtliche Grundlegung in SC 5 bis 8 mit Blick auf die Bedeutung des Volkes Israel sehr knapp und nach heutigem Stand unzureichend ausfällt. Der schöpfungstheologische Aspekt ist sogar ganz ausgeblendet.

<sup>85</sup> A. A. Häußling, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Hg. von M. Klöckener/B. Krane-mann/M. B. Merz (LQF 79), Münster 1997, 11–45, hier 40 f.

Menschen, die deshalb auch die Mitte der theologischen Reflexion der Liturgie in Sacrosanctum Concilium bildet. Zu Recht konstatiert Knut Wenzel, dass in der Konstitution die Liturgie »vom offenbaren Geheimnis göttlicher Selbstmitteilung her verstanden« wird und damit als in die »heilsgeschichtliche Dynamik« eingebettet anzusehen ist.<sup>86</sup>

Um das Zueinander von Heilsgeschichte und Liturgie näher bestimmen zu können, ist hier an die Aussagen in SC 7 zu erinnern. Der Artikel ist in der Jetzt-Zeit der Kirche situiert. Dabei wird ihre Liturgie als »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« verstanden. Im liturgischen Handeln der Kirche manifestiert sich das priesterliche Handeln Jesu, d. h. sein Heilshandeln, das im Pascha-Mysterium kulminiert. SC 7 unterstreicht das dadurch, dass der erhöhte Christus als der eigentlich Handelnde in der Liturgie akzentuiert wird. So steht jede liturgische Feier der Kirche notwendig mit ihm in Beziehung und ist deshalb mit seinem heilvollen Wirken verbunden, also wesentlich soterisches Geschehen. Hier kommt das christologisch bestimmte Zentrum der Liturgiekonstitution zum Ausdruck: Christus ist der Angelpunkt der Geschichte des Heils und deshalb ebenso der Angelpunkt der liturgischen Vergegenwärtigung ebendieser Geschichte.<sup>87</sup> So wird im Medium der Liturgie Gottes Heilshandeln

---

<sup>86</sup> K. Wenzel (wie Anm. 53), 32.25. Vgl. dazu auch ebd., 26–29. Die für die Liturgiekonstitution konstitutive Bedeutung der heilsgeschichtlichen Perspektive akzentuieren u. a. ebenso: A. Verheul, *Eerste liturgische resultaten van het concilie*, in: *TiLi* 47 (1963) 91–108, hier 95; M. A. Nicolaci, *La storia della salvezza come chiave di lettura del mistero liturgico*, in: *Centro di Azione Liturgica* (Hg.), *Liturgia fonte e culmine. A 40 anni dalla Costituzione sulla Sacra Liturgia* (BEL.Pa 24), Rom 2004, 19–70, hier 22.

<sup>87</sup> Dieser christologische Schwerpunkt der theologischen Reflexion in der Liturgiekonstitution findet sich bei zahlreichen Kommentatoren akzentuiert: Knut Wenzel spricht von einer »christologische[n] Grundsprache der Liturgie«. K. Wenzel (wie Anm. 53), 40. Als »christologisch-soteriologisch« beschreibt Martin Klöckener die Orientierung der Konstitution. M. Klöckener, *Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und »Reform der Reform«*, in: A. Redtenbacher (Hg.), *Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil*, Innsbruck 2004, 70–118, hier 76. Vgl. dazu ferner u. a.: A. Cuva, *Elementi di cristocentrismo nella Sacrosanctum Concilium*, in: *Liturgia* 37 (2003) 443–451; W. Dürig, *Die theologische Bedeutung der Liturgie-Konstitution. Zum 1. Jahrestag der Veröffentlichung*, in: *MThZ* 15 (1964) 251–258, hier 252–255; T. Garriga, *La sacra liturgia fonte e culmine della vita ecclesiale*, in: R. Fisichella (Hg.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Mailand 2000, 46–65, hier 53 f.; J. Galot (wie Anm. 81).

durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes durch verbale und nonverbale Anamnese je neu zum Heute der liturgischen Versammlung.<sup>88</sup> Die Gläubigen treten im liturgischen Vollzug mit den heilsgeschichtlichen Großtaten Gottes anamnetisch in Beziehung, sie werden aktuell »in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt« (SC 7) und antizipieren schon jetzt als Vorgeschmack den eschatologischen Zielpunkt des gesamten Pilgerweges der Kirche (SC 8). Mit SC 2 gesagt: »In der Liturgie [...] vollzieht sich das Werk unserer Erlösung«.

So kann von SC 5 bis 8 her mit Josef Andreas Jungmann festgehalten werden, dass »sich im Geschehen der Liturgie die Heilsgeschichte fortsetzt«<sup>89</sup>. Liturgie ist Gedächtnisfeier des göttlichen Heiles.<sup>90</sup> Damit ist sie zugleich »theologisch qualifiziert als Ort und Zeit des Handelns Gottes«<sup>91</sup> sowie als »heilsgeschichtliche Praxis der Kirche«<sup>92</sup>. Damit erfährt also der Liturgiebegriff der Liturgiekonstitution von der heilvollen Geschichte Gottes mit den Menschen her seine wesentliche Bestimmung, ist mit Blick auf den soteriologischen Ansatz von einem »liturgietheologischen Strukturprinzip«<sup>93</sup> der

<sup>88</sup> Der zuvor betonte christologische Schwerpunkt der Liturgietheologie in *Sacrosanctum Concilium* meint jedoch keinen Christomonismus, vielmehr muss dieser im trinitarischen Kontext gesehen werden, wenn auch die pneumatologische Dimension eher schwach ausgeprägt ist. Vgl. dazu A. Cuva (wie Anm. 87), 445.

<sup>89</sup> J. A. Jungmann (wie Anm. 28), 18. Treffend spricht hier Manlio Sodi von der Liturgie als »Storia di salvezza in atto«. M. Sodi, *A cinquant'anni dalla Mediator Dei. Il culto cristiano tra teologia e dimensione pedagogico-educativa*, in: P. Sorci (Hg.), *Facoltà Teologica di Sicilia »S. Giovanni Evangelista«. Il soggetto della celebrazione. A cinquant'anni dalla Mediator Dei. Atti del quinto Convegno liturgico-pastorale Palermo 4-6 marzo 1997 (Facoltà teologica di sicilia – studi 1)*, Rom 1998, 15–57, hier 43. Vgl. dazu auch: A. Catella, *Theology of the Liturgy*, in: *Handbook for Liturgical Studies 2*, Collegeville 1998, 3–28, hier 15.

<sup>90</sup> Vgl. zur anamnetischen Dimension der Liturgie die hochinteressante und liturgietheologisch erhellende Studie von S. Wahle, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (IThS 73)*, Innsbruck 2006.

<sup>91</sup> M. Klöckener, *Die Vision einer lebendigen Liturgie*, in: ders./E. Nagel/H.-G. Wirtz (Hg.), *Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*, Trier 2002, 9–36, hier 22.

<sup>92</sup> K. Wenzel (wie Anm. 53), 29.

<sup>93</sup> Klöckener (wie Anm. 91), 20. Reiner Kaczynski hält in diesem Sinne in seinem Kommentar fest: Die »liturgietheologischen Aussagen der Konstitution nehmen die Heilsgeschichte [...] zum Ausgangspunkt«. R. Kaczynski (wie Anm. 28), 61. Für Peter Hünermann ist »Heilsgeschichte« ein wesentliches Leitwort der Liturgiekonstitution. Vgl. P. Hünermann (wie Anm. 66), 185. Dies muss im Kontext der Theolo-

Konstitution zu sprechen. Cipriano Vagaggini, der sich ja wie oben dargelegt dem soteriologischen Ansatz verpflichtet weiß, erkennt gar einen heilsgeschichtlichen Neuansatz in Sacrosanctum Concilium.<sup>94</sup> Diese soterische Dynamik der Liturgie hat, was bereits anklang, ihren einenden Mittelpunkt sowie tragenden Grund in der Person Jesu Christi. Das führt hin zur zweiten liturgietheologischen Linie.

### *Die personal-relationale Linie*

Aus der soterischen Linie folgt konsequent die personal-relationale. Die heilsgeschichtliche Schau, die in der Liturgiekonstitution entfaltet wird, qualifiziert die Geschichte Gottes mit den Menschen als ein Beziehungs- oder Begegnungsgeschehen. Hier nimmt Sacrosanctum Concilium vorweg, was das II. Vatikanum später in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* reflektieren wird: Die göttliche Offenbarung ist geschichtliche Selbstmitteilung Gottes an die Menschen (DV 2–6).<sup>95</sup> Es wird in personaler Perspektive ein kommuni-

---

gie des gesamten II. Vatikanischen Konzils gesehen werden, die einen erneuerten Sinn für Geschichte und Geschichtlichkeit entwickelt hatte. Vgl. ders. (wie Anm. 76), 151–153; P. Henrici, Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonziltheologie, in: G. Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 55–70, hier 58–61. In dieser Intention spricht Bruno Forte mit Blick auf das II. Vatikanum von einem Konzil der Geschichte. Vgl. B. Forte, *Le prospettive della ricerca teologica*, in: R. Fischella (wie Anm. 87), 419–429.

<sup>94</sup> Vgl. C. Vagaggini, *Riflessioni in prospettiva teologica sui dieci anni di riforma liturgica. E sulla aporia del problema liturgico in questo momento*, in: *RivLi* 61 (1974) 35–72, hier 37; ders., *La Doctrine*, in: Th. Maertens/C. Vagaggini (Hg.), *La Constitution de Vatican II sur la Liturgie* (Collection de Pastorale Liturgique Paroisse et Liturgie 65), Brügge 1964, 31–41, hier 38–39. Weitere Autoren sprechen hier ebenso von einer Neuheit. Vgl. z. B.: J. J. Flores Arcas (wie Anm. 57), 216 f.235; L. Girardi, *Liturgia e scienze umane: riflessioni introduttive a partire da Sacrosanctum Concilium*, in: *Liturgia* (wie Anm. 62), 9–56, hier 17–18. Allerdings muss in diesem Zusammenhang festgehalten werden, dass bereits in der Liturgiezyklika *Mediator Dei* die soterische Dimension der Liturgie zu finden ist, wenn auch nicht so dezidiert ausgeführt wie in *Sacrosanctum Concilium*. Vgl. dazu: B. Wendel, *Die Liturgie-Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947. Zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. (1939–1958) über den Gottesdienst der Kirche* (Theorie und Forschung 814, *Theologie* 45), Regensburg 2004, 69 f.88–93.352; A. Verheul, *Resultaten* (wie Anm. 86), 96.

<sup>95</sup> Vgl. P. Henrici (wie Anm. 93), 60–61. Maria Armida Nicolaci geht der Beziehung zwischen *Sacrosanctum Concilium* und *Dei Verbum* unter soteriologischem Aspekt nach. Vgl. M. A. Nicolaci (wie Anm. 86), 20–21.

kationstheoretisches Offenbarungsmodell favorisiert und nicht mehr das informationstheoretische zu Grunde gelegt, das Offenbarung im Modell der Mitteilung göttlicher Wahrheiten begreift.<sup>96</sup>

Nach SC 5 bis 8 ist die Heilsgeschichte von Gott initiiert und geprägt, der nach jüdisch-christlicher Tradition personaler Gott ist.<sup>97</sup> Als solcher tritt er nach seinem freien Entschluss mit dem Menschen, den er als Person in Freiheit geschaffen hat, in Beziehung. So ereignet sich in personal-relationaler Dimension die Interaktion von Gott und Mensch. Das bringt Sacrosanctum Concilium schon am Anfang in den bereits genannten Zitaten aus dem 1. Timotheusbrief und dem Hebräerbrief eingangs des Artikels 5 deutlich zum Ausdruck.

Die Liturgie nun steht konsequent von ihrem soterischen Fundament her in diesem personal-relationalen Zusammenhang. Sie ist – wie insbesondere SC 7 christologisch fokussiert sagt – Handeln des dreieinen Gottes an den Menschen, sein liebender Dienst an uns.<sup>98</sup> Diesem göttlichen Handeln kommt die Priorität zu. Die katabatisch-soterische Bewegung steht im liturgischen Vollzug immer an erster Stelle. Dann ist Liturgie zugleich Handeln der Menschen. Das heißt zunächst gläubige Annahme der Zuwendung Gottes und dadurch ermöglicht menschlicher Dienst vor Gott in Lob, Dank, Bitte oder Klage. Diese anabatisch-latreutische Bewegung ist reaktiv. Sie ist Antworthandeln angesichts von Zuspruch und Anspruch Gottes. Die hier namhaft gemachte katabatisch-anabatische Dynamik der Liturgie wird von SC 33 ausdrücklich zur Sprache gebracht: »in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet«. Emil Joseph Lengeling hat von diesem Wort-Antwort-Geschehen her, dass nämlich jeder liturgische Vollzug ein Miteinander

<sup>96</sup> Vgl. J. Werbick, Art. »Offenbarung. VI. Systematisch-theologisch«, in: LThK 7 (1998) 993–995, hier 993 f.; J. Schmitz, Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: HfTh 2 (2000), 1–12, hier 4–11.

<sup>97</sup> Vgl. zur Frage personaler Gottesrede: R. Bernhardt, Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung, in: U. H. J. Körtner (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 85–102; W. Härle/R. Preul (Hg.), Personalität Gottes (MJTh 19; MThSt 101), Leipzig 2007.

<sup>98</sup> Vgl. R. Malcherek, »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« (SC 7). Liturgie in personaler Dimension, in: HfD 57 (2003) 205–218.

und Ineinander von Heilszuwendung Gottes und Gottesverehrung der Menschen darstellt, die Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch qualifiziert. Er erhebt eine »dialogische Konzeption«<sup>99</sup> der Liturgiefeier. Jüngst hat ebenso Reiner Kaczynski in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution den christlichen Gottesdienst qualifizierend herausgearbeitet, dass ihm eine »dialogische Struktur« zu eigen ist, die auf einer soteriologischen und personalen Basis gründet, denn die Liturgie ist »wie das übrige Heilshandeln Jesu auch dialogisch geprägt«.<sup>100</sup>

In diesem Sinne kann die Liturgie von Sacrosanctum Concilium her als gott-menschliches Begegnungs- oder Beziehungsereignis beschrieben werden. Sie ist – wie Papst Johannes Paul II. 1988 anlässlich des 25. Jahrestages der Liturgiekonstitution geschrieben hat – der »bevorzugte ›Ort, an dem die Christen Gott und demjenigen begegnen, den er gesandt hat, Jesus Christus«.<sup>101</sup> Es geht um ein personales Ereignis, das beiden Partnern Raum gibt und von beiden spezifisch geprägt ist:

- Gott bleibt Gott in seiner Souveränität und Unverfügbarkeit, die der Mensch liturgisch nicht manipulieren kann;
- der Mensch bleibt Mensch als geschaffenes Subjekt und wird von Gott nicht zum Objekt degradiert, sondern in der liturgischen Feier zu Annahme und Antwort in Freiheit herausgefordert.<sup>102</sup>

Liturgie als Dialog, Begegnung oder Beziehung verstanden erfordert demnach, Gott und Mensch gleichermaßen ernst zu nehmen. Nur so kann die gott-menschliche Kooperation gelingen, von der SC 11 sagt, dass es notwendig ist, dass die Gläubigen »mit der himmlischen

<sup>99</sup> E. J. Lengeling (wie Anm. 64), 519.

<sup>100</sup> R. Kaczynski (wie Anm. 28), 69. In dieser soteriologischen Perspektive führt auch Angelus A. Häußling aus: So wie die »Heilsökonomie um der Menschen willen geschieht«, so ist gleichfalls die liturgische Feier dieses Heils »auf die Menschen ausgerichtet« und meint ein »Mittun der zur Heilsgeschichte Berufenen«. A. A. Häußling, Art. »Liturgie. II. Liturgie nach dem Vat. II«, in: HPTH 5 (1972) 313–316, hier 313 f.

<sup>101</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie. 4. Dezember 1988 (VApS 89), Bonn 1988, 9–10.

<sup>102</sup> Vgl. A. Gerhards, Emotionalität in der Kirche. Das »Objektive« und das »Subjektive« in der Liturgie – ein unauflösbarer Gegensatz?, in: Emotionalität erlaubt? Kitsch in der Kirche (BPr 91), Bensburg 1998, 41–56.

Gnade zusammenwirken«. <sup>103</sup> Deshalb nimmt die Liturgiekonstitution immer wieder Gott und die Menschen in den Blick und fordert z. B. in SC 21, dass bei der Erneuerung der Liturgie gleichermaßen darauf zu achten sei, dass die Texte und Riten »das Heilige [...] deutlicher zum Ausdruck bringen« – also Gott Raum geben – und dass »das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann« – also den Menschen mit ihrem Leben Raum geben. Gerade mit Blick auf Letzteres wird hier deutlich, dass die tätige Teilnahme der Gläubigen, die von Sacrosanctum Concilium vielfach betonte *participatio actuosa*, kein schmückendes und damit verzichtbares Ornament der Liturgie darstellt, sondern – wie SC 14 formuliert – »vom Wesen der Liturgie selbst verlangt« ist. <sup>104</sup> Denn die Liturgie ist wesentlich Interaktion von Gott und Mensch.

### *3. Sacrosanctum Concilium: Liturgietheologie als Basis liturgischer Praxis*

Die in Artikel 1 der Liturgiekonstitution benannte Aufgabe des II. Vatikanischen Konzils, »sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen«, geht das Konzil von einem theologischen Ausgangspunkt an. Dieser wird vor allen Detailregelungen der konkreten Reformarbeit in den allgemeinen Grundsätzen des 1. Kapitels der Konstitution formuliert und insbesondere in den Artikeln 5 bis 8 als liturgietheologische Basis entfaltet. Deshalb ist Sacrosanctum Concilium nicht das Dekret für eine bloße Rubrikenreform oder allfällige Schönheitsreparaturen im liturgischen Haus. Es geht zugleich um eine theologische Reflexion wie eine praktische Gestaltung der Liturgie der Kirche: Den »praktischen Maßnahmen liegen theologische Sätze zugrunde« <sup>105</sup>. Liturgietheologie in Einheit mit

<sup>103</sup> Vgl. dazu im Detail R. Malcherek, Dass »sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken« (SC 11). Die Liturgie als Interaktion zwischen Gott und Mensch nach »Sacrosanctum Concilium«, in: TThZ 115 (2006) 319–331.

<sup>104</sup> Vgl. Th. Maas-Ewerd, Art. »Actuosa participatio«, in: LThK 1 (31993) 122 f.; dazu auch in detaillierter Reflexion A. Montan/M. Sodi (Hg.), *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia*. FS D. Sartore (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 18), Vatikan 2002.

<sup>105</sup> E. J. Lengeling (wie Anm. 28), 76\*. Andernorts schreibt Emil Joseph Lengeling in dieser Intention: »Die Reformen [...] beruhen auf theologischen Fundamenten.« Ders. (wie Anm. 52), 265.

Liturgiereform strukturieren so die gesamte Liturgiekonstitution.<sup>106</sup>

Wie die Textgenese zeigt, drückt sich in der Konstitution die Überzeugung aus, dass in der Liturgiefeier Gestalt von Gehalt kommt: Die Gestalt liturgischer Formen, d. h. der als Feiergestalt der Liturgie bezeichnete materiale Ausdruck, kann nur in liturgiegerechter Weise gelingen, wenn man den Gehalt liturgischen Feierns, d. h. den formalen Sinngehalt der Liturgie bzw. ihre formale Sinnstruktur, kennt.<sup>107</sup> Sinngehalt und Feiergestalt bilden eine Einheit: Der liturgietheologische Sinngehalt kommt im Material der Feiergestalt bzw. Feiergestalten zum Ausdruck und kann nur daraus erhoben werden; zugleich stellt der liturgietheologische Sinngehalt das Kriterium dar für die sachgerechte Feiergestalt in ihren vielfältigen Ausprägungen.<sup>108</sup> So bildet die Liturgietheologie die Basis der Liturgiereform des II. Vatikanums und aller weiteren Bemühungen um die Liturgie der Kirche.

Die beiden hier herausgearbeiteten liturgietheologischen Grundlinien – die soterische und die personal-relationale – vereinen theoretische Reflexion und praktische Gestaltung. Der Sinngehalt der Liturgie muss in der Feiergestalt in der »materiale[n] Grundstruk-

<sup>106</sup> Vgl. R. Falsini, *Sacrosanctum concilium le linee strutturali*. In: RPLi 241 (2003) *Inserto redazionale* 3–6, hier 5. Als einen »Mischtext, der grundsätzliche theologische Erwägungen [...] mit sehr konkreten Erneuerungsanweisungen und Bestimmungen verbindet«, qualifiziert Knut Wenzel die Liturgiekonstitution. K. Wenzel (wie Anm. 53), 44–45. In dieser Orientierung äußerte sich auch der damalige Kardinal Joseph Ratzinger (Papst Benedikt XVI.) im Dezember 2003 in seinem Festvortrag in Trier. Er stellte heraus, dass der Text von *Sacrosanctum Concilium* sich auf »zwei verschiedenen Ebenen« bewegt: »Er entwickelt bezüglich der einzelnen Sektionen der liturgischen Wirklichkeit einerseits Prinzipien, die das Wesen der Liturgie und ihrer Feier ganz grundsätzlich und allgemein betreffen; von diesen Prinzipien ausgehend gibt er dann normative Anweisungen für die praktische Erneuerung der römischen Liturgie.« Es geht um den Zusammenhang von »theologischer Vision und der Orientierung auf Reform hin«. J. Ratzinger (wie Anm. 48), 210.216.

<sup>107</sup> Hans Bernhard Meyer verwendet in seinen liturgietheologischen und pastoralliturgischen Überlegungen zur Feier der Eucharistie die Terminologie von Sinngestalt und Feiergestalt. Vgl. H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit einem Beitrag von I. Pahl, Regensburg 1989 (GDK 4), 444–460. Statt von Sinngestalt spreche ich von Sinngehalt, da mir letzterer Begriff – durch die Assoziation mit Inhalt, während Gestalt eher die äußere Form assoziiert – besser geeignet scheint, die »theologische Bedeutung der Eucharistiefeier im ganzen sowie ihrer Einzelaspekte« zu bestimmen. Ebd., 445.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., 445 f.

tur«<sup>109</sup> ihrer Wort- und Symbolelemente adäquaten Ausdruck finden. Dieser ist kein rein objektiv-überzeitlicher. Vielmehr will Gott mit seinem Heilszuspruch die Menschen je im Heute erreichen. Die aktuelle liturgische Versammlung ist gemeint. Deshalb muss die jeweilige Feiergestalt mit ihrem Kontext immer wieder kritisch befragt werden, ob sie der liturgisch vermittelten Begegnung zwischen Gott und den Gläubigen im Hier und Jetzt, ihrem Dialog miteinander dienlich ist oder ob Hindernisse oder gar Störungen bestehen. Darum meint Liturgiereform eine ständige Aufgabe der Kirche, ist nie abgeschlossen. Zu jeder Zeit ist der Kirche das Ziel gesetzt, das in Artikel 1 der Liturgiekonstitution genannt wird: »das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen«. Deshalb ist das Projekt Liturgiereform – wie Angelus A. Häußling zu bedenken gibt – nie abgeschlossen, vielmehr geht es dabei um die »immer neue, geschichtlich notwendige Ermöglichung, den Menschen jeder Epoche in der Liturgie Heimstatt zu geben«<sup>110</sup>.

In diesem Sinne verlangt jede Reform liturgischer Vollzüge und auch jede Liturgiegestaltung in konkreter Situation vom Sinngehalt der Liturgie her eine doppelte Treue:<sup>111</sup>

- Treue zu Gott: dass seine heilvolle Zuwendung zu den Menschen in den verbalen und nonverbalen Feierelementen Raum hat und nicht verdeckt oder abgedrängt wird;
- genauso braucht es Treue zum Menschen: dass Gott bei ihm ankommen kann, dass das Leben des Menschen Widerhall in der Liturgie findet und es ihm möglich ist, in aktiver Teilnahme aus seiner Lebenssituation heraus Gott Antwort zu geben.

---

<sup>109</sup> Ebd., 457. Hans Bernhard Meyer zählt zu den Einzelementen dieser materialen Grundstruktur z. B. der Eucharistie: das Sich-Versammeln, das Verkünden und Gedenken, die Bitte sowie das Darbringen und Empfangen der Mahlgaben. Vgl. ebd., 458–460.

<sup>110</sup> A. A. Häußling (wie Anm. 100), 314. Vgl. dazu auch ders., Nachkonziliarer Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: ThG 32 (1989) 243–254.

<sup>111</sup> Vgl. ausführlich R. Malcherek, Liturgie in doppelter Treue. Für eine liturgiegerechte und menschengerechte Feier des Glaubens, in: MThZ 53 (2002) 194–205.

### III. RESÜMEE MIT EINEM BLICK AUF DIE LITURGIEWISSENSCHAFT

Abschließend kann festgehalten werden: Die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* des II. Vatikanischen Konzils bestimmt die Liturgie der Kirche von einer personal-relational qualifizierten soteriologischen Basis her theologisch als ein Geschehen, das sich handelnd zwischen dem trinitarischen Gott und den zu ihrer Feier versammelten Gläubigen vollzieht. Deshalb erscheint das kommunikative Sprachspiel von Beziehung, Begegnung bzw. Dialog adäquat, die wesentliche Dynamik des liturgischen Geschehens zu umschreiben. Dieses ist dahingehend spezifiziert, dass Gott die Rolle des primären Subjekts zukommt. Er ist Initiator und Träger der Liturgie und damit Ermöglichungsgrund für das liturgische Handeln der Kirche, die als in verschiedene Rollen gegliederte liturgische Versammlung das sekundäre Subjekt der Liturgie bildet. Dieser Sinngehalt der Liturgie als gott-menschlicher Vollzug muss in adäquater Form zur Feiargestalt einer konkreten, situativ bedingten liturgischen Feier werden. Das erfordert gleichermaßen Raum für Gott und die Menschen. Ferner muss die liturgische Praxis vor diesem Hintergrund kontinuierlich einer kritischen Prüfung unterzogen werden und müssen notwendige Korrekturen erfolgen.

Das hier skizzierte Liturgieverständnis markiert schließlich auch die grundlegende Orientierung der Liturgiewissenschaft, worauf am Schluss kurz hingewiesen sei:<sup>112</sup>

- Die Liturgiewissenschaft als theologische Disziplin reflektiert die Liturgie der Kirche liturgiethologisch. Das geschieht von der Eigenart ihres Objektes her – der liturgischen Feier – unter Einbeziehung historischer Erkenntnisse und von Reflexionen der übrigen theologischen Disziplinen sowie unter Berücksichtigung humanwissenschaftlicher und religionswissenschaftlicher Erkenntnisse.
- Diese Reflexion steht im Dienst der liturgiegerechten Feier. Deshalb gehört zur Liturgiewissenschaft die liturgisch-praktische Orientierung in Hilfestellung und kritischer Begleitung mit Blick auf die konkrete Feier und ihre kontextuellen Bedingungen sowie

---

<sup>112</sup> Vgl. detailliert A. Gerhards/B. Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, 24–57.

mit Augenmerk auf alle, die Verantwortung tragen für die Liturgie der Kirche.

#### LITERATUR

- ADCOV, Series II, Volumen II, Pars III, Vatikan 1968.
- BAUDY, D., Art. »Kult/Kultus. I. Religionswissenschaftlich«, in: RGG 4 (42001) 1799–1802.
- BERNHARDT, R., Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung, in: U. H. J. Körtner (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 85–102.
- BIERITZ, K.-H., Liturgik, Berlin 2004.
- BIFFI, I., La natura e l'importanza della S. Liturgia nella Costituzione »De Sacra Liturgia« del Concilio Vaticano II, in: Ambrosius 39 (1963) 443–458.
- BONACCORSO, G., La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito (Caro Salutis Cardo Sussidi 8), Padua 2005.
- BRAGA, C., La »Sacrosanctum Concilium« nei lavori della commissione preparatoria, in: Congregazione per il Culto Divino (Hg.), Costituzione Liturgica »Sacrosanctum Concilium«. Studi (BEL.S 38), Rom 1986, 25–68.
- BRAGA, C., La genesi del primo capitolo della »Sacrosanctum Concilium«, in: EL 113 (1999) 405–448.
- BRAGA, C., La prima redazione del primo capitolo della »Sacrosanctum Concilium«, in: EL 114 (2000) 3–21.
- BRAGA, C., La seconda redazione del primo capitolo della costituzione »Sacrosanctum Concilium«, in: EL 114 (2000) 97–133.
- BRAGA, C., Il primo capitolo della »Sacrosanctum Concilium« nel dibattito conciliare, in: EL 115 (2001) 129–180.
- BRAGA, C., La terza redazione del primo capitolo della »Sacrosanctum Concilium«, in: EL 115 (2001) 35–67.
- BRÜSKE, G., Liturgie zwischen Dogmatik und Spiritualität. Cyprian Vagagginis Theologie der Liturgie erneut gelesen, in: KIBl 80 (2000) 127–129.
- BUGNINI, A., Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hg. von J. Wagner unter Mitarbeit von F. Raas, Freiburg i. Br. 1988.
- BÜRKI, B., Le Christ dans la liturgie, d'après l'article 7 de la Constitution Sacrosanctum Concilium de Vatican II, in: QuLi 64 (1983) 195–212.
- BÜRKLE, H., Art. »Kult, Kultus. I. Religionsgeschichtlich«, in: LThK 6 (31997) 503–505.
- CASTELLANO, C. J., Art. »Escatologia«, in: Liturgia, Mailand 2001, 675–689.
- CATELLA, A., Interpretare »Sacrosanctum Concilium«: genesi – mentalità – redazione, in: Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo. Atti della XXV Settimana di Studio dell'Associa-

- zione Professori di Liturgia Salsomaggiore Terme (PR), 25–30 agosto 1996 (BEL.S 91, StLit N.S. 32), Rom 1997, 15–64.
- CATELLA, A., *Theology of the Liturgy*, in: *Handbook for Liturgical Studies* 2, Collegeville 1998, 3–28.
- CRICHTON, J. D., *The Church's Worship. Considerations on the Liturgical Constitution of the Second Vatican Council*, London 1964.
- CUVA, A., *Principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia*, in: *La Costituzione sulla sacra Liturgia. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. Norme di applicazione. Riforma liturgica nel mondo (Magisterio Conciliare 14)*, Turin 1967, 301–487.
- CUVA, A., *Elementi di cristocentrismo nella Sacrosanctum Concilium*, in: *Liturgia* 37 (2003) 443–451.
- DANNECKER, K. P., Art. »Vagaggini, Cipriano«, in: *LThK* 10 (32001) 508 f.
- DA SILVA, C. P., *Il pensiero teologico-liturgico di dom Cipriano Vagaggini, osb.cam (1909–1999)*, in: *RivLi* 88 (2001) 246–261.
- Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch.* Freiburg i. Br. 21988.
- DÜRIG, W., *Die theologische Bedeutung der Liturgie-Konstitution. Zum 1. Jahrestag der Veröffentlichung*, in: *MThZ* 15 (1964) 251–258.
- EISENBACH, F., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982.
- EISENHOFER, L., *Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. 1*, Freiburg i. Br. 1941.
- FALSINI, R., *Sacrosanctum concilium le linee strutturali*, in: *RPLi* 241 (2003) Insetto redazionale 3–6.
- FLORES ARCAS, J. J., *Introducción a la teología litúrgica (Biblioteca Litúrgica 20)*, Barcelona 2003.
- FORSCHNER, M., *Über Frömmigkeit und Heiligkeit. Platons Dialog »Euthyphron« und die Diskussion des Themas im Mittelalter*, in: B. Hamm/K. Herbers/H. Stein-Kecks (Hg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit (Beiträge zur Hagiographie 6)*, Stuttgart 2007, 15–22.
- FORTE, B., *Le prospettive della ricerca teologica*, in: R. Fisichella (Hg.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Mailand 2000, 419–429.
- FOUILLOUX, E., *Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit*, in: G. Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)*. Deutsche Ausgabe hg. von K. Wittstadt, Mainz/Löwen 1997, 61–187.
- GALOT, J., *La cristologia nella »Sacrosanctum Concilium«*, in: *Notitiae* 19 (1983) 305–319.

- GARRIDO, M., Capítulo I. Principios generales para la reforma de la liturgia (n. 5-46). I. Naturaleza de la liturgia (n. 5-13). A) La liturgia en la historia de la salvación (n. 5-8), in: Concilio Vaticano II. Edición dirigida por S. Exce.<sup>a</sup> Rvdma. Don Casimiro Morcillo Gonzalez Arzobispo de Madrid-Alcalá. Tomo I. Commentarios a la constitución sobre la sagrada liturgia (BAC 238 Seccion I Teologia y Canones), Madrid <sup>2</sup>1965, 176-203.
- GARRIGA, T., La sacra liturgia fonte e culmine della vita ecclesiale, in: R. Fisichella (Hg.), Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo, Mailand 2000, 46-65.
- GERHARDS, A., Emotionalität in der Kirche. Das »Objektive« und das »Subjektive« in der Liturgie – ein unauflösbarer Gegensatz?, in: Emotionalität erlaubt? Kitsch in der Kirche (BPr 91), Bensberg 1998.
- GERHARDS, A./KRANEMANN, B., Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, 24-57.
- GIRARDI, L., Azione liturgica e pii esercizi: un problema di inculturazione, in: Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo. Atti della XXV Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Salsomaggiore Terme (PR), 25-30 agosto 1996 (BEL.S 91, StLit N.S. 32), Rom 1997, 163-227.
- GIRARDI, L., »Conferma le parole della nostra fede«. Il linguaggio della celebrazione (BEL.S 95, StLit N.S. 34), Rom 1998.
- GIRARDI, L., Liturgia e scienze umane: riflessioni introduttive a partire da Sacrosanctum Concilium, in: Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca. Atti della XXIX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Santuario di Vicoforte, 26-31 agosto 2001 (BEL.S 121, StLit N.S. 42), Rom 2002, 9-56.
- GONZALEZ FUENTE, A., El espíritu santo en la liturgia, in: Credo in spiritum sanctum. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1982, Bd. 2 (Teologia e filosofia 6), Vatikan 1983, 1081-1095.
- GRILLO, A., Teologia Fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica (Caro Salutis Cardo, Studi 10), Padua 1995.
- GRILLO, A., Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingel. u. übers. von M. Meyer-Blanck, Göttingen 2006 (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 49); italienische Originalausgabe: A. Grillo, Introduzione alla teologia liturgica. Approccio alla liturgia e ai sacramenti cristiani (Caro Salutis Cardo, Sussidi 3), Padua 1999.
- HÄRLE, W./PREUL, R. (Hg.), Personalität Gottes (MJTh 19; MThSt 101), Leipzig 2007.
- HÄUSSLING, A. A., Art. »Liturgie. II. Liturgie nach dem Vat. II«, in: HPTTh 5 (1972), 313-316.

- HÄUSSLING, A. A., Nachkonziliarer Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: ThG 32 (1989) 243–254.
- HÄUSSLING, A. A., Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. von M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz (LQF 79), Münster 1997, 11–45.
- HÄUSSLING, A. A., Nachrichten, in: ALW 41 (1999) 292.
- HÄUSSLING, A. A., »Pascha-Mysterium«. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche, in: ALW 41 (1999) 157–165.
- HENRICI, P., Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, in: G. Wassilowsky (Hg.), Zweites Vaticanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 55–70.
- HOPING, H., Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst, in: ders./B. Jeggler-Merz (Hg.), Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, Paderborn 2004, 9–31.
- HThK Vat.II, Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i. Br. 2004, 3–56.
- HÜNERMANN, P., Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum, in: W. Geerlings/M. Seckler (Hg.), Kirche sein: nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. FS H. J. Pottmeyer, Freiburg i. Br. 1994, 141–162.
- HÜNERMANN, P., Erste Versuche einer theologischen Aufarbeitung des Konzils, in: J. Doré/A. Melloni (Hg.), Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II (TRSR N. S. 27), Bologna 2000, 155–192.
- JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. zum 40. Jahrestag der Konstitution »Sacrosanctum Concilium« über die heilige Liturgie, in: Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (Hg.), Spiritus et Sponsa. Atti della Giornata commemorativa del XL della »Sacrosanctum Concilium« Roma, 4 dicembre 2003. Vatikan 2004, 59–71.
- JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie. 4. Dezember 1988 (VApS 89), Bonn 1988.
- JUNGMANN, J. A., Der Liturgiebegriff der Constitutio de sacra Liturgia und seine Auswirkungen, in: LS 15 (1964) 113–117.
- JUNGMANN, J. A., Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«, in: LThK.E, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1966, 10–109.
- JUNGMANN, J. A., Aus dem Konzilstagebuch von J. A. Jungmann, in: Gottesdienst 9 (1975) 26–28.

- KACZYNSKI, R., Der Liturgiereform entgegen, in: G. Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Deutsche Ausgabe hg. von Klaus Wittstadt, Mainz/Leuven 1997, 223–297.
- KACZYNSKI, R., Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: HThK Vat.II, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 1–227.
- KLÖCKENER, M., Die Vision einer lebendigen Liturgie, in: ders./E. Nagel/H.-G. Wirtz (Hg.), Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, Trier 2002, 9–36.
- KLÖCKENER, M., Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und »Reform der Reform«, in: A. Redtenbacher (Hg.), Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil, Innsbruck 2004, 70–118.
- KLÖCKENER, M./KRANEMANN, B., Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, in: ders./B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88/II), Münster 2002, 1083–1108.
- KOLLAMPARAMPIL, A. G., From Symbol to Truth. A Syriac Understanding of the Paschal Mystery (BEL.S 110), Rom 2000.
- KOMONCHAK, J. A., Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: G. Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Deutsche Ausgabe hg. von K. Wittstadt, Mainz/Leuven 1997, 189–401.
- KUNZLER, M., Die Liturgie der Kirche (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie 10), Paderborn 1995, 46.
- LACHENSCHMIDT, R., Heilswerk Christi und Liturgie. Verständnis der Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie aus der Überzeitlichkeit des Christusgeheimnisses, in: ThPh 41 (1966) 211–227.
- LANG, B., Art. »Kult«, in: HRWG 3 (1993) 474–488.
- LANGE, G., Das Göttliche und Menschliche in der Liturgie, in: P. Borrmann/H.-J. Degenhardt (Hg.), Liturgie in der Gemeinde 2, Salzkotten 1965, 62–76.
- LENGELING, E. J., Art. »Kult«, in: HThG 1 (1962) 865–880.
- LENGELING, E. J., Art. »Liturgie«, in: HThG 2 (1963) 75–97.
- LENGELING, E. J., Die Konstitution in katholischer Deutung, in: J. Ch. Hampe (Hg.), Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung, Stuttgart/Mainz 1964, 121–123.
- LENGELING, E. J., (Hg.), Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils

- über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling (RLGD 5/6), Münster <sup>2</sup>1965.
- LENGELING, E. J., Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch, in: Th. Filt-  
haut (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mainz  
1966, 92–135.
- LENGELING, E. J., Die Reform der Liturgie und ihr theologischer Hinter-  
grund, in: BiLi 39 (1966) 259–273.
- LENGELING, E. J., Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. von K.  
Richter, Freiburg i. Br. 1981.
- LENGELING, E. J., Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie, in: Mens con-  
cordet voci. FS A. G. Martimort, Paris 1983, 518–531.
- LENGELING, E. J., Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Re-  
chenschaftsbericht, in: ThRv 80 (1984) 265–284.
- LENGELING, E. J., Zum 20. Jahrestag der Liturgiekonstitution, in: LJ 34 (1984)  
114–124.
- LIBERTO, G., Canto e musica per la liturgia, in: Congregazione per il Culto  
Divino e la Disciplina dei Sacramenti (Hg.), Spiritus et Sponsa. Atti della  
Giornata commemorativa del XL della »Sacrosanctum Concilium« Roma,  
4 dicembre 2003, Vatikan 2004, 361–376.
- LINDBECK, G. A., Die theologischen Grundsätze der Liturgie-Reform, in: J.  
Ch. Hampe (Hg.), Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente  
und Deutung, Stuttgart/Mainz 1964, 90–101.
- MAAS-EWERD, TH., Art. »Actuosa participatio«, in: LThK 1 (<sup>3</sup>1993) 122 f.
- MAAS-EWERD, TH., Art. »Liturgische Bewegung. I. Katholische Kirche«, in:  
LThK 6 (<sup>3</sup>1997) 992 f.
- MAGGIANI, S., Estetica e poetica in »Sacrosanctum Concilium« e nello svi-  
luppo della ricerca post-conciliare, in: Liturgia e scienze umane. Itinerari  
di ricerca. Atti della XXIX Settimana di Studio dell'Associazione Profes-  
sori di Liturgia Santuario di Vicoforte, 26–31 agosto 2001 (BEL.S 121,  
StLit N.S. 42), Rom 2002, 319–345.
- MAGGIANI, S., La prassi ecclesiale dei sacramenti, in: A. Grillo/M. Perroni/P-  
R. Tragan (Hg.), Corso di teologia sacramentaria. 1. Metodi e prospettive,  
Brescia 2000, 43–61.
- MALCHEREK, R., »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« (SC 7). Liturgie in  
personaler Dimension, in: HID 57 (2003) 205–218.
- MALCHEREK, R., Dass »sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken«  
(SC 11). Die Liturgie als Interaktion zwischen Gott und Mensch nach  
»Sacrosanctum Concilium«, in: TThZ 115 (2006) 319–331.
- MALCHEREK, R., Lebendige Menschen- und Gottesbegegnung in der Liturgie.  
Liturgietheologie in heilsgeschichtlich-personaler Perspektive bei Alfrid  
Kassing (1924–1997), in: HID 60 (2006) 185–202.
- MALCHEREK, R., Liturgie als Geschehen personaler Begegnung. Liturgietheo-  
logische Reflexionen im Licht von »Sacrosanctum Concilium« und theo-  
logischer Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils, in: EO 21  
(2004) 365–387 und 22 (2005) 13–45.

- MALCHEREK, R., Liturgie in doppelter Treue. Für eine liturgiegerechte und menschengerechte Feier des Glaubens, in: MThZ 53 (2002) 194–205.
- MALCHEREK, R., Teilgabe – Teilhabe – Teilnahme. Von der gott-menschlichen Dynamik der Liturgiefeier, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin [u. a.] 57 (2005) 205–211.
- MARSILI, S., La Liturgia, momento storico della salvezza, in: Anàmnesis 1, Casale Monferrato 2<sup>1979</sup> / Ristampa 1986, 33–156.
- MEYER, H. B., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von I. Pahl, Regensburg 1989 (GDK 4).
- MONTAN, A./SODI, M. (Hg.), Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. FS D. Sartore (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 18), Vatikan 2002.
- MÜHLEN, H., Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Ermöglichung jeglichen liturgischen Tuns. Zum dogmatischen Verständnis der Aussagen der »Constitutio de Sacra Liturgia« über die Präsenz Christi, in: P. Bormann/H.-J. Degenhardt (Hg.), Liturgie in der Gemeinde 2, Salzkotten 1965, 40–61.
- NEUNHEUSER, B., »Ut Mysterium Paschale vivendo exprimatur«, in: G. Farnedi (Hg.), Traditio et Progressio. FS A. Nocent (StAns 95, ALit 12), Rom 1988, 375–389.
- NEUNHEUSER, B., Art. »Movimento liturgico«, in: Liturgia, Mailand 2001, 1279–1293.
- NICOLACI, M. A., La storia della salvezza come chiave di lettura del mistero liturgico, in: Centro di Azione Liturgica (Hg.), Liturgia fonte e culmine. A 40 anni dalla Costituzione sulla Sacra Liturgia (BEL.Pa 24), Rom 2004, 19–70.
- ONATIBIA, I., La »Sacrosanctum Concilium«, hito histórico, in: Phase 169 (1989) 45–52.
- OURY, G.-M., La Nature et la Place de la Liturgie dans la vie de l'Eglise d'après le chapitre 1er de la Constitution Conciliaire »de Sacra Liturgia« (art. 5 à 13), in: AmiCl 74 (1964) 385–390.
- PAIANO, M., »Sacrosanctum Concilium«. Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums, in: HfD 53 (1999) 82–94.155–167.
- RASMUSSEN, N. K., Bibliographies of Liturgists: A Third Supplement, in: ALW 25 (1983) 34–44.
- RATZINGER, J., 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209–221.
- ROGUET, A.-M., La présence active du christ dans la parole de dieu, in: MD 82 (1965) 8–28.
- ROGUET, A.-M., Monseigneur Henri Jenny (1904–1982), in: MD 149 (1982) 125–127.
- SCHMIDT, H., Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text Vorgeschichte Kommentar (Herder-Bücherei 218), Freiburg i. Br. 1965.
- SCHMIDT-LAUBER, H.-CH., Die Liturgiekonstitution in evangelischer Sicht, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Stu-

- dien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88/II), Münster 2002, 785–797.
- SCHMITZ, J., Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: HFTh 2 (2000) 1–12.
- SODI, M., A cinquant'anni dalla Mediator Dei. Il culto cristiano tra teologia e dimensione pedagogico-educativa, in: P. Sorci (Hg.), Facoltà Teologica di Sicilia »S. Giovanni Evangelista«. Il soggetto della celebrazione. A cinquant'anni dalla Mediator Dei. Atti del quinto Convegno liturgico-pastorale Palermo 4–6 marzo 1997 (Facoltà teologica di sicilia – studi 1), Rom 1998, 15–57.
- SORCI, P., Liturgia e storia della salvezza, in: RPLi 241 (2003) Inserto redazionale 19–22.
- STENZEL, A., Bemerkungen zur Theologie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schol. 40 (1965) 180–188.
- THOMAS VON AQUIN, Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Hg. von A. F. Utz. Übers. von J. Groner. Anm. u. Komm. von A. F. Utz, Paderborn 1998.
- TRIACCA, A. M., Dom Cipriano Vagaggini OSB Cam (1909–1999). In memoriam, in: EL 113 (1999) 449–465.
- TRUDU, F., Liturgia e storia della salvezza in Sacrosanctum Concilium, in: Liturgia 35 (2001) 114–125.
- VAGAGGINI, C., Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale, Rom 1957, 1999.
- VAGAGGINI, C., Principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia, in: F. Antonelli/R. Falsini (Hg.), Costituzione Conciliare sulla Sacra Liturgia. Introduzione, testo latino-italiano, commento (Sussidi Liturgico-Pastorali 7), Mailand 1964, 149–160.
- VAGAGGINI, C., Riflessioni in prospettiva teologica sui dieci anni di riforma liturgica. E sulla aporia del problema liturgico in questo momento, in: RivLi 61 (1974) 35–72.
- VAGAGGINI, C., Die Hauptlinien der vom Konzil gebilligten liturgischen Reform, in: MusAl 15 (1963) 49–56.
- VAGAGGINI, C., Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959.
- VAGAGGINI, C., La Doctrine, in: Th. Maertens/C. Vagaggini (Hg.), La Constitution de Vatican II sur la Liturgie (Collection de Pastorale Liturgique Paroisse et Liturgie 65), Brügge 1964, 31–41.
- VERHEUL, A., Eerste liturgische resultaten van het concilie, in: TiLi 47 (1963) 91–108.
- WAGNER, J., Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen, Freiburg i. Br. 1993.
- WAHLE, S., Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (IThS 73), Innsbruck 2006.
- WENDEL, B., Die Liturgie-Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947. Zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung ei-

ner lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. (1939–1958) über den Gottesdienst der Kirche (Theorie und Forschung 814, Theologie 45), Regensburg 2004.

WENZEL, K., Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2005.

WERBICK, J., Art. »Offenbarung. VI. Systematisch-theologisch«, in: LThK 7 (31998) 993–995.

## Was heißt »ars celebrandi«?

Ein aktuelles Dauerthema liturgischer Reflexion

*Der Autor ist Augustiner Chorherr des Stiftes Klosterneuburg und Hauptherausgeber der Reihe »Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung«. Er promovierte an der Universität Gregoriana in Rom, war Assistent bei Johannes Emminghaus und Hansjörg Auf der Maur sowie Lehrbeauftragter für Liturgiewissenschaft in Wien. Er habilitierte sich an der Theol. Fakultät der univ. Hochschule Vallendar, ist Präsident der LWG und Vorsitzender der Konferenz der österreichischen Diözesanliturgiereferenten am ÖLI in Salzburg. Der folgende Beitrag ist die erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung der »internen« Habilitationsvorlesung vom 3. November 2008 (Ed.).*

### VORBEMERKUNGEN ZUR KARRIERE DES BEGRIFFS<sup>1</sup>

(1) Ein Vierteljahrhundert erst ist »ars celebrandi« in der liturgiewissenschaftlichen Debatte ein eigenständiges Thema: zunächst verschämt und indirekt, später bald sehr unbefangen. Nach dem ersten Jahrzehnt der offiziellen Konzilsreform, die darauf gehofft hatte, die erneuerte Liturgie sei aus sich selbst verständlich und mitvollziehbar, war bald sichtbar, dass mit der neuen äußeren Gestalt jetzt erst recht der Vollzug dessen keineswegs gesichert war, was ihre genuine Wesensmitte ausmacht. Spätestens bis 1975 – einem Schicksalsjahr der offiziellen Reformpolitik<sup>2</sup> – wurden schmerzliche Einseitigkeiten in

<sup>1</sup> Vgl. den Titel bei: S. Rau, *Ars celebrandi – ein Schlagwort macht Karriere*, in: *HID* 62 (2008) 19–35.

<sup>2</sup> 1975 war das Jahr, in dem Erzbischof A. Bugnini, der langjährige verdiente Sekretär des »Consilium«, aufgrund konservativer Interventionen als Pro-Nuntius nach Teheran versetzt, die Gottesdienstkongregation mit der Kongregation für die Disziplin der Sakramente vereint und die offizielle Liturgiereform für beendet erklärt wurde. Ausführlich: A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe hg. von Johannes Wagner unter Mitarbeit von

der Praxis der Reform immer deutlicher, die bis heute wirksam sind<sup>3</sup>: sowohl in progressiv-vorwärtsdrängender als auch in konservativ-rückwärtsgewandter, aber auch in offiziell-kirchenamtlicher Perspektive.<sup>4</sup> Kurzum: Mit diesen Schwierigkeiten hatte man in der ersten Begeisterung der Liturgiereform nicht gerechnet. Auf der Suche nach Lösungen entdeckte man als wichtigen Schlüssel den Begriff »ars celebrandi«.

(2) Erstaunlicherweise erscheint er aber in keinem gängigen liturgiewissenschaftlichen Lexikon. Nicht 1962 in *Podhradskys* »Lexikon der Liturgie«<sup>5</sup>, nicht 1969 in *Bergers* »Kleinem liturgischen Wörterbuch«<sup>6</sup>, nicht in seinem Titel »Kleines liturgisches Lexikon« 1987<sup>7</sup>, nicht einmal in seinem renommierten »Neuen Pastoralliturgischen Handlexikon«: in sämtlichen Auflagen nicht bis heute<sup>8</sup>! Sogar im 2007 erschienenen »Kleinen liturgischen Wörterbuch« von *Bexten* und *Urban*<sup>9</sup>, immerhin aus der Werkstatt des Deutschen Liturgischen Institutes, sucht man ihn vergeblich. So verwundert es schon gar nicht mehr, dass er auch im LThK, in der TRE und im sonst durchaus gelungenen Liturgiekapitel des KKK<sup>10</sup> fehlt. Offensichtlich handelt es sich um ein »heißes Eisen«, das man nicht ohne weiteres anrührt.

---

F. Raas, Freiburg i. Br. 1988 (italienisches Original: *La riforma liturgica*, Rom 1983).

<sup>3</sup> Näheres dazu: A. Redtenbacher, *Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge mit einem Vorwort von Franz Kardinal König*, Würzburg 2002, 48 f.; vgl. auch wichtige Aspekte bei M. Probst, *Die Liturgiereform des II. Vatikanums – eine Reform gegen die Frömmigkeit?*, in: LJ 36 (1986) 222–237; weiters K. Lehmann, *Die Kunst, Gottesdienste zu gestalten*, in: B. Kranemann/E. Nagel/E. Nübold (Hg.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg i. Br. 1999, 226–235, hier 227 f.; J. Ratzinger, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, in: LJ 53 (2003) 209–221, bes. 12–14, 24.

<sup>4</sup> Näheres in: A. Redtenbacher, *60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift »Heiliger Dienst«*, Teil II: *Vom Zweiten Vatikanum bis zur Gegenwart* (1962–2006), in: HLD 62 (2008) 125–162, hier bes. ab 130.

<sup>5</sup> G. Podhradsky, *Lexikon der Liturgie*. Mit einem Geleitwort von J. A. Jungmann, Innsbruck 1962.

<sup>6</sup> R. Berger, *Kleines liturgisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1969.

<sup>7</sup> Ders., *Kleines liturgisches Lexikon*, Freiburg i. Br. 1987.

<sup>8</sup> Ders., *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2001 (zahlreiche Auflagen, zuerst gem. mit A. Adam).

<sup>9</sup> A. Urban/M. Bexten, *Kleines liturgisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 2007.

<sup>10</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche, deutsche Ausgabe*, Oldenburg 1993, Zweiter Teil: *Die Feier des christlichen Mysteriums*, 303–451.

(3) Ein anderes Bild zeigt die liturgiewissenschaftliche Fachliteratur, aber auch relativ spät. Schon 1976 hatte *Josef Goldbrunner* (Regensburg) eine kurze Notiz »Über die Kunst des Zelebrierens«<sup>11</sup> veröffentlicht. Aber: Ausgelöst durch eine »Disclosure-Erfahrung« in einer orthodoxen Feier wird der Begriff von *Jakob Baumgartner* (Fribourg) im Rahmen einer Tagung ins Gespräch gebracht und – soweit ich sehe erstmals *expressis verbis* – 1982 unter dem Titel »De arte celebrandi. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration«<sup>12</sup> veröffentlicht. Ab diesem Zeitpunkt wird das Anliegen immer häufiger präsent, in letzter Zeit auffallend oft.<sup>13</sup> Einige Male gelang dem heißen Eisen sogar der Sprung auf einen Buchtitel<sup>14</sup> oder in päpstliche und amtliche Texte.<sup>15</sup>

(4) Intentionen der »ars celebrandi« kommen aber auch unter anderen Begrifflichkeiten viel früher zur Sprache – bis zurück in die große Zeit der Liturgischen Bewegung. Der *Pius X.*<sup>16</sup> zugeschriebene

<sup>11</sup> J. Goldbrunner, Über die Kunst des Zelebrierens, in: Gottesdienst 10 (1976) 152.

<sup>12</sup> J. Baumgartner, De arte celebrandi. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration, in: HfD 36 (1982) 1–11. Auch W. Haunerland datiert den Debattenbeginn mit J. Baumgartner, in: W. Haunerland, Der bleibende Anspruch liturgischer Erneuerung, in: K. Richter/Th. Sternberg (Hg.), Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Liturgiekonstitution über die heilige Liturgie, Münster 2004, 52–80, hier 79, Anm. 35.

<sup>13</sup> Ein Internetzugriff im November 2008 ergab nicht weniger als 13.600 Einträge. Der jüngste zugängliche Titel lautet: AA.VV., Ars celebrandi, Edizioni Qigajon, Torino 2008.

<sup>14</sup> W. Hahne, De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1991 (1989); R. Sauer, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, München 1996; M. Kunzler, Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi, Paderborn 2007. Hinzuzufügen sind: P. M. Zulehner [u. a.], Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste, Ostfildern 2004; aus evangelischer Sicht: R. Volp, Liturgik. Die Kunst Gott zu feiern, 2 Bde., Gütersloh 1992/1994; vor allem: Th. Kabel, Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes, 2 Bde., Gütersloh <sup>2</sup>2002/2003.

<sup>15</sup> In jüngsten offiziellen Verlautbarungen zur Liturgie erscheint der Begriff immer wieder, z. B.: Pastorales Schreiben der deutschen Bischöfe: Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie vom 24. Juni 2003, in: Die deutschen Bischöfe 74, <sup>2</sup>2004; Benedikt XVI., Sacramentum Caritatis. Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche vom 22. Februar 2007, in: AAS 99 (2007) 217–252, deutsch: VApS 177.

<sup>16</sup> Pius X. (1903–1914) förderte und erneuerte das liturgische Leben: Einführung der Frühkommunion, Einleitung einer Brevierreform mit neuer Psalmenübersetzung, Förderung des häufigen Kommunionempfanges; er gebrauchte erstmals den Begriff

Satz zum Beispiel: »Ihr sollt nicht *in* der Messe beten, sondern *die* Messe beten«<sup>17</sup>, berührt das Thema ebenso wie das Wort vom »Liturgischen Akt« bei *Guardini*<sup>18</sup>. Und nach fünf Jahren Liturgiereform fragt *von Arx*: »Erneuerung des Geistes oder nur der Form?«<sup>19</sup>, und beschwört den »Geist der Liturgie« als die Beseelung gottesdienstlichen Handelns. *Emminghaus* reagiert 1974 im Aufsatz »Liturgische Spiritualität«<sup>20</sup> auf dieselben Probleme. In jüngerer Zeit werden Absichten der »ars celebrandi« mit einem den Kultur- und Humanwissenschaften entlehnten Begriffsinstrumentar konnotiert: »Feierkompetenz«, »Authentizität«, »kommunikative Kompetenz«, »Sprachhandlung«<sup>21</sup>, »Inszenierung«, »Ästhetik«, »Gesamtkunstwerk«, »Performance«, »Qualitätsmanagement«. Ohne Wenn und Aber ist nicht alles davon treffsicher.<sup>22</sup> Worum geht es also?

## I. THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG

### 1. Die verlorene Dimension

»Ars celebrandi« enthält das Wort Kunst. Aber: Was ist hier »Kunst«? Kunst kommt von Können, wie *Habne* 1989 in seinem Buch »De arte celebrandi«<sup>23</sup> und *Heinz* in einem Beitrag von

---

»actuosa participatio« offiziell im Motu proprio »Tre le sollecitudini« vom 22. November 1903, in: AAS 36 (1903) 329–339.

<sup>17</sup> Vgl. M. Kuzler, Die »Tridentinische« Messe. Aufbruch oder Rückschritt?, Paderborn 2008, 15.

<sup>18</sup> Romano Guardini (1885–1968), u. a. in: Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung (Brief an den 3. Deutschen Liturgischen Kongress), in: A. Hänggi, Gottesdienst nach dem Konzil, Mainz 1964.

<sup>19</sup> W. von Arx, Erneuerung des Geistes oder nur der Form? Gedanken zu fünf Jahren Liturgiereform, in: HLD 24 (1970) 51–59.

<sup>20</sup> J. H. Emminghaus (1916–1989), Liturgische Spiritualität, in: HLD 28 (1974) 22–33.

<sup>21</sup> Bisweilen begegnet auch der Begriff »kommunikative Handlung«, der der »Frankfurter Schule« entlehnt ist, siehe das Hauptwerk des Philosophen und Soziologen J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981 (in dem er sich aber von Adorno und Horkheimer absetzt).

<sup>22</sup> Zur Klarstellung etwa des Begriffes Authentizität hat beigetragen W. Haunerland, Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität, in: LJ 52 (2002) 135–157.

<sup>23</sup> Wie in Anm.13, hier 41–48.

2002<sup>24</sup> betonen. »Können« ist Fähigkeit und Tun des Menschen. Ist folglich Liturgie ein »Tun des Menschen«, das er bis zu einer »Kunst« optimieren kann? – Konsequenz zu Ende gedacht, kommt es dann auf Gottesdienst-Techniken an.<sup>25</sup> Liturgie gerät dann auf die Ebene eines jeweils neu zu optimierenden Produkts, und der verheißungsvoll eingeführte Begriff »ars celebrandi« findet sich plötzlich in der Nähe eines verführerischen Missverständnisses: sichtbar einerseits in immer neuen Anstrengungen der Akteure bis hin zu gut gemeinten liturgischen Events oder Gags, um die Feier attraktiv und kundenfreundlich zu gestalten.<sup>26</sup> Andererseits wird übersehen, dass ein solches Verständnis unbewusst eine verblüffende Nähe zum – horribile dictu! – Liturgiebegriff der Vorkonzilszeit, ja zum vorchristlichen Kultverständnis überhaupt, hat: Da waren Liturgie und Kult ja vor allem Tun des Menschen: ein »cultus debitus«, wie der CIC von 1917<sup>27</sup> sich ausdrückte, den der Mensch vor Gott leistet und »macht«. So wird auch der wieder zugängliche Messusus von 1962,<sup>28</sup> der mit dem vorkonziliaren Kultverständnis korrespondiert, von manchen sinnverschoben und verräterisch als großes und erhabenes »Gesamtkunstwerk« menschlich-kultischen Tuns hochgelobt.<sup>29</sup> Erstaunlicherweise berühren sich im Phänomen ritueller Machbarkeit

<sup>24</sup> A. Heinz, *Ars celebrandi. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern*, in: J. Lamberts, »Ars celebrandi«. The art to celebrate the liturgy – L'art de célébrer la liturgie (Textes et études Liturgiques – Studies in Liturgy XVII), Löwen 2002, 15–34 (= QLP 83 [2002] 107–126), bes. 33.

<sup>25</sup> Die »Technik-Können-Kunst« bleibt nochmals zu unterscheiden von phil. Kunsttheorien und beide von der »ars celebrandi«, von der hier die Rede ist.

<sup>26</sup> Zur Situationsanalyse vgl. A. Redtenbacher (wie Anm. 3), 56–77.

<sup>27</sup> Vgl. CIC/1917, *De cultu divino* cc. 1255–1321, bes. c. 1256; dazu siehe: Th. Stubenrauch, *Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983* (TThSt 68), Trier 2002, hier 9–58; K. Richter, *Die Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium« des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ders./Th. Sternberg (wie Anm. 12), 23–51, hier 25; zur historischen Perspektive der Frage: P. Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (PPSt 1), Würzburg 2004, 127.

<sup>28</sup> Vgl. Benedikt XVI., *Motu proprio »Summorum Pontificum« vom 7. Juli 2007*, sowie der Begleitbrief des Papstes, in: *Oss. Vat.* 147 (2007) Nr. 153, 1 und 5, deutsch: VApS 178; dazu kritisch: A. Gerhards (Hg.), *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinien Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Freiburg i. Br. 2008; N. Lüdicke, *Kanonistische Anmerkungen zum Motu Proprio Summorum Pontificum*, in: *LJ* 58 (2008) 3–34; nach eigenem Urteil des Autors vorurteilsfrei und objektiv: M. Kunzler (wie Anm 17), 7.

<sup>29</sup> Gegen die »Gesamtverklärung« vorkonziliarer Liturgie bezog entschieden Stellung der ehem. österreichische Liturgiebischof E. Kapellari, »Sacrosanctum Concilium«

sowohl progressive als auch konservative Fehlformen der Entwicklung: Beide verstellen die mit der Feier eigentlich gemeinte Glaubenserfahrung. Beide erfassen nicht den »Geist der Liturgie«, von dem *Guardini*<sup>30</sup>, *Parsch*<sup>31</sup> und vor allem *das Konzil*<sup>32</sup> reden. Es ist die glaubensrelevante Erkenntnis der Liturgischen Bewegung und des II. Vatikanums, dass Liturgie gerade nicht zuerst Tun und Machen des Menschen ist, sondern umgekehrt: In der Liturgie dient zuallererst Gott dem Menschen: Die katabatische Dimension hat daher den Vorrang vor der anabatischen.<sup>33</sup> Für die Kunst, sachrichtig Gottesdienst zu feiern, ist dies der fundamentale und erste Ausgangspunkt.<sup>34</sup>

---

und die Praxis heutiger Liturgie, in: F. Breid (Hg.), *Die heilige Liturgie. Referate der »Internationalen Sommerakademie 1997«* des Linzer Priesterkreises, Steyr 1997, 72–89, hier 74–76.

<sup>30</sup> R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (EcOra I), Freiburg i. Br. 1918 [Mainz/Paderborn 201997]; darauf Bezug nehmend J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000 (zahlreiche Auflagen); kritisch dazu A. Schilson, *Der Geist der Liturgie – von Guardini bis Ratzinger. Versuch einer Relecture von Romano Guardinis Jahrbuchschrift*, in: LJ (2001) 76–89; vgl. auch die Diskussion: P. M. Gy, *Ist »Der Geist der Liturgie«* Kardinal Ratzingers dem Konzil treu?, in: LJ 52 (2002) 59–65, sowie J. Ratzinger, *Antwort an Pater Gy*, in: LJ 52 (2002) 111–115.

<sup>31</sup> P. Parsch (1984–1954) vor allem in seinem »Klassiker«: *Volksliturgie* (wie Anm. 27).

<sup>32</sup> Konzilskonstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium« vom 4. Dezember 1963 (= SC), in: AAS 56 (1964) 97–138; deutsch: LThK.E1, 15–109.

<sup>33</sup> In dieser Interpretation stimmen alle gängigen Kommentare zu SC überein – Zusammenstellung in: A. Redtenbacher (wie Anm. 3), hier 31 f.; jetzt auch K. Richter, *Die Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: F. X. Bischof/S. Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 29–49; R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 1–227; auch: H. Auf der Maur, *Theologische Leitlinien des Gottesdienstes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: A. Redtenbacher (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 16–38 (= ON 28 [1989] 3–41).

<sup>34</sup> Ergänzend sei hier (mit M. Kunzler [wie Anm. 14]), 13) auf M. Heidegger verwiesen: Kunst beruhe auf dem Fachwissen, das »Sein einer Sache zum Vorschein kommen zu lassen« (*Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, in: ders. (Hg.), *Denkerfahrungen 1910–1976*, Frankfurt a. M. 1983, 135–149, hier 137). Dies bedarf hier jedoch einer Ergänzung: Nicht der Mensch entbirgt ja die eigentliche »Sache« der Liturgie, sondern der personale Gott selbst kommt katabatisch handelnd auf uns zu. Die Kunst, Gottesdienst zu feiern, kann daher nicht einfach (nur) auf angewandtem »Fachwissen« beruhen, sondern nimmt ihren Ausgang in einem von Gott selbst initiierten personalen Beziehungsgeschehen (siehe auch oben meine Anm. 26).

## 2. Die Liturgievision des Konzils

Dem ist näher nachzugehen: Die Konzilskonstitution »Sacrosanctum Concilium« bestimmt in Art. 5–8 die Liturgie heilsgeschichtlich: Sie ist selbst Teil der Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen, durch die Christus das im Paschamysterium kulminierende Erlösungswerk fortsetzt. Also liegt die Handlungsinitiative ganz auf Seiten Gottes und christliche Liturgie hat, mit *Ratzinger* gesagt, daher eine »logosgemäße« Grundprägung,<sup>35</sup> die allem vorausliegt und die Liturgiegestalt bestimmt. Das Neue im Gegensatz zu jedem anderen Kult ist der, der in der Feier auf uns zukommt und wirksam wird. Die Realpräsenz Christi ist dabei immer Aktualpräsenz: »*Christus praesens adest*«, sagt der Konzilstext für alle Gegenwartsweisen des Herrn im Gottesdienst.<sup>36</sup> Und so betet auch das Gabengebet des Gründonnerstags: »... sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen, vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung.«<sup>37</sup> Art. 7 kann daher zusammenfassen:

*»Mit Recht gilt also die heilige Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. von dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.«*

Diese konziliare Sicht ist aber im großen Kontext der Liturgischen Bewegung zu lesen, aus der sie herausgewachsen ist und die als ihre Vorgeschichte unverrückbar zur Hermeneutik des Konzilstextes gehört. Die Väter der Bewegung formulierten das Ziel der Liturgie vor

<sup>35</sup> M. Schneider, Logosgemäße Liturgie. Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI., in: *HiD* 61 (2007) = Themendoppelheft »Eucharistie. Dimensionen und Kontexte«, 139–155, mit ausführlichen Belegen.

<sup>36</sup> SC 7; die nach wie vor beste Bearbeitung bietet: F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982.

<sup>37</sup> Vor der Liturgiereform am 9. Sonntag nach Pfingsten in Gebrauch; ausdrücklich zitiert in SC 2.

allem johanneisch: Ihr Ziel ist das von Christus kommende Leben. *Pinsk* zum Beispiel sagt: Liturgie ist »Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch«<sup>38</sup>, *Parsch* im Anschluss an Joh 10,10: Ihr Ziel ist das »Leben in Fülle«<sup>39</sup>. Teilgabe an diesem Leben meint der Konzilstext, wo er von der »Heiligung des Menschen« spricht. Der Mensch erhält sie aber im Vollzug sinnenfälliger Zeichen, weil die *conditio humana* in ihrer Leiblichkeit auf solche Zeichen angewiesen ist. Dies ist für die »ars celebrandi« von ganz entscheidender Bedeutung. Denn daraus ergibt sich die letzte Sinntiefe aller liturgischen Vollzüge und Gestalten. Auch das vom Konzil so oft betonte Grundprinzip der »*actuosa participatio*«<sup>40</sup> findet hierin seine eigentliche Tiefe: Sie wird zum sinnenfälligen und zeichenhaften Ausdruck für die Teilnahme am Leben Gottes selbst! Denn sie überschreitet jeden bloß äußeren Handlungsrahmen, auch wenn sie zugleich auf ihn angewiesen bleibt und sich seiner bedient. So eignet ihr eine wesentliche sakramentale Dignität. Sie kann folglich aus dem Gesamtvollzug des Liturgischen nicht als reine »Äußerlichkeit« weggedacht oder willkürlich herausgebrochen werden. Im Gegenteil: Die Liturgische Bewegung und erst recht das Konzil hatten nach der jahrhundertelangen Verkümmern des Liturgievollzugs, den man gar nicht anders denn als Mangel an »ars celebrandi« bezeichnen kann, in einem – auch kulturgeschichtlich gesehen – erstaunlichen Paradigmenwechsel den äußeren Ritus mit dem theologischen Gehalt ja endlich wieder zusammengeführt!<sup>41</sup> Damit erst wurde die sakramentale Dimension der vielgestaltigen Elemente des Liturgievollzugs neu be-

<sup>38</sup> E. Amon, Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinks (StPaLi 6), Regensburg 1988.

<sup>39</sup> P. Parsch (wie Anm. 27), hier 94.251–261.263–271.325 f.; ders., Liturgische Erneuerung. Gesammelte Aufsätze, Klosterneuburg 1931, 122; u. a.

<sup>40</sup> Als »*cantus-firmus*-Begriff« von SC an nicht weniger als 16 Stellen gebraucht. Grundsätzlich: S. Schmid-Keiser, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Feierns, 2 Bde. (EHS.T 250), Bern/Frankfurt a. M./New York 1985.

<sup>41</sup> Vgl. A. Häußling, Nachkonziliarer Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: ThG 32 (1989) 243–254; E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hg. von K. Richter, Altenberge 1991, bes. 13–15, wo Lengeling von einer »kopernikanischen Wende« spricht; auch A. Grillo, »Intellectus fidei« und »Intellectus«, in: LJ 50 (2000) 143–165; ders., Der Liturgiebegriff bei Pius Parsch und seine Stellung im Rahmen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004 (PPSt 3), Würzburg 2005, 191–220, hier bes. 204–208.

wusst. Sie sind nicht fromm schmückendes Beiwerk rund um einen sakramentenrechtlich gültig vollzogenen Kern, sondern sind selbst das Sakrament. Dies als Glaubensdimension im Vollzug zur Geltung zu bringen, ist der zweite entscheidende Ausgangspunkt für die »ars celebrandi«.

### 3. Liturgietheologische Sinngesetze zwischen Freiheit und Norm

Die liturgietheologische Sicht des Konzils zeigt zugleich, dass die Gemeinde in der Liturgie stets mit ihrem Ursprung in Berührung kommt, dem sie sich verdankt und aus dem sie kraft der Liturgie lebt. Die Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« von *Johannes Paul II.* betont auf dieser Linie, dass sich die Kirche und jede einzelne Gemeinde aus der Feier des Paschamysteriums Christi als Kulmination des gesamten Heilsgeschehens konstituiert.<sup>42</sup> Dies ist der eigentliche »heiße Kern« aller liturgischen Überlieferung<sup>43</sup> und hat daher auch für die konkrete Liturgiegestalt absoluten Vorrang. »Ars celebrandi« muss diese vorrangige liturgietheologische Sinnstruktur beachten. Das heißt: Der »heiße Kern« des Paschamysteriums darf in der Feier nicht peripher überlagert werden.

Dies wird sofort deutlich, wenn die Liturgiereform zum Beispiel konsequent das Kirchenjahr neu ordnet und der Paschafeier wieder den zentrierenden Rang als österliche Jahresfeier und als sonntägliche Wochenfeier gab.<sup>44</sup> Gründlich wurde daher auch der Sonntag von Überlagerungen befreit: Nur mehr in äußerst seltenen Fällen kann er durch Heiligenfeste oder andere Feiern verdrängt werden.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Johannes Paul II., Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« vom 17. April 2003, in: AAS 95 (2003) 433–475, deutsch: VApS 159.

<sup>43</sup> Ich übernehme den Ausdruck von G. Brüske, in: Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie, in: HfLD 62 (2008) 3–18.

<sup>44</sup> SC 102, 106–108; 1969 wurde vom »Consilium« die neue »Grundordnung des Kirchenjahres und Kalenders« erarbeitet und von Paul VI. erlassen, die auch im Missale Romanum 1970 und in der Liturgia Horarum I/1970 aufgenommen ist. Vgl. zum Thema: R. Berger, Österliche Mitte. Zur Erneuerung und Strukturierung des liturgischen Jahres, in: Th. Maas-Ewerd (Hg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS B. Kleinheyer), Freiburg i. Br. 1988, 213–226; HJ. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (= GDK 5 [1983]); Ph. Harnoncourt, Der Kalender, in: GDK 6/1 (1994), 13–63.

<sup>45</sup> SC 111; vgl. HJ. Auf der Maur, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: GDK 6/1 (1994), 68–357, hier bes.: 264–271.

Darum muss auch heute neu gerungen werden: Der »ars celebrandi« zuwider laufen die aktuellen Zwecksonntage<sup>46</sup>, die den Liturgiegehalt pädagogisierend überlagern: Caritassonntag, Bibelsonntag, Tag der Schöpfung, Tag des Lebens, Muttertagsmessen, Faschingsmessen, mit Sekundärsymbolen überlagerte Erstkommunionfeiern, wo Stein, Regenbogen, Netz, Kreis, Blüte u. dgl. das eucharistische Brot als Primärsymbol unterlaufen. Respektvoll wäre auch zu fragen, ob ein »Sonntag der Barmherzigkeit« nicht den »Weißen Sonntag« als Osteroktavtag in seiner Urbedeutung irritiert.<sup>47</sup>

Unumstößlich muss auch in der Liturgie eine »Hierarchie von Wahrheiten« deutlich bleiben, die den liturgietheologischen Sinngesetzen ihre innere Struktur gibt.<sup>48</sup> Aus ihr folgt weiters, dass in ein und derselben Feier den einzelnen Teilen und Elementen ein Vorrang oder Nachrang nach dem Gewicht ihrer liturgischen Wahrheit zukommt. Daraus erwächst die spezifische Dramaturgie des Gottesdienstes,<sup>49</sup> die die »ars celebrandi« in konkreter Gestaltung zur Geltung bringen muss. Einige Beispiele: Der Eröffnungsteil hat die Funktion der Sammlung und Hinführung – er darf kein zu großes Gewicht bekommen, auch nicht im Wort des Vorstehers; der Gesang zur Gabenbereitung ist Begleitgesang und keine eigengewichtige Größe; das Sanctus ist als Teil des Eucharistiegebetes eine Gemeindeakklamation auf hymnischer Basis, die daher von allen, nicht vom Chor, gesungen werden sollte; der Eucharistieteil darf weder der Länge noch der dramaturgischen Gestaltung nach gegenüber der Liturgie des Wortes abstürzen. Die Gestalt der Liturgie muss also in den Einzel-elementen ihrer Dramaturgie dem tatsächlichen Gehalt entsprechen. Hier nun ist auf die berechtigten inkulturierten Elemente lokaler

---

<sup>46</sup> K. Richter, Haben »Zwecksonntage« einen Sinn?, in: *Diakonia* 11 (1980) 205–210; unter Berufung darauf auch: A. Heinz (wie Anm. 24), 31.

<sup>47</sup> Eine vieldiskutierte Anordnung von Johannes Paul II., vgl. das Dekret der Gottesdienstkongregation vom 5. Mai 2000 »Misericors et Miserator« ([www.vatican.va](http://www.vatican.va) weist es als Dekret der Pönitentiare aus).

<sup>48</sup> Vgl. dazu auch SC 23.

<sup>49</sup> Vgl. SC 50. »Die »ars celebrandi« beachtet die Struktur der Gesamtfeier und gewichtet die einzelnen Teile angemessen nach ihrer Bedeutung«: A. Heinz (wie Anm. 24), 30 f.; früher schon H. Reifenberg, *Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug*, 2 Bde. (SPPI 3), Klosterneuburg 1978, hier Bd. 2, 71–76.

Gestaltungen hinzuweisen.<sup>50</sup> Denn aus den liturgietheologischen Sinngesetzen folgt, dass sie, je näher sie an die christologische Mitte der Feier rühren, umso eher an gesamt kirchlichen Liturgievorgaben zu orientieren sind. Darin wird sichtbar, dass die konkrete Feier immer zugleich die Angelegenheit des gesamten Leibes Christi ist. An dieser Norm findet jede gestalterische Freiheit ihre Grenzen.<sup>51</sup> Natürlich ergibt sich daraus eine nie ganz auflösbare Spannung zwischen Freiheit und Norm. Die bleibende Aufgabe ist es, diese Spannung jeweils neu auszuloten und fruchtbar zu machen.<sup>52</sup> Die Beachtung der liturgietheologischen Sinngesetze ist der dritte fundamentale Bezugspunkt der »ars celebrandi«.

#### 4. Subjektwerdung der Gottesdienstgemeinde

Aus der Liturgievision des II. Vatikanums und den liturgietheologischen Sinngesetzen folgt wesentlich auch der Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes.<sup>53</sup> Denn einerseits sind jeder Einzelne und die ganze Versammlung die Adressaten Gottes und dadurch zur Antwort gerufen und ermächtigt. Das folgt allein schon aus dem Theologumenon vom »gemeinsamen Priestertum aller aufgrund der Taufe«<sup>54</sup>. Daher ist jeder Mitfeiernde Liturge! Andererseits handelt Christus »im Vollzug seines Priesteramtes« zwar als Primärsubjekt der Liturgie, nie aber ohne seinen Leib. Die von ihm dem Menschen eröffnete und ihn in sie einbeziehende *Communio* des innergöttlichen Lebens stiftet zugleich die *Communio* der Gemeinde und wird in ihr wirksam. Auch die Gemeinde selbst gewinnt daraus sakramentale Dignität und eine wahre liturgische Subjekthaftigkeit.<sup>55</sup> Sie ist daher

<sup>50</sup> Vgl. die Ausführungen in: W. Haunerland (wie Anm. 22), bes. 150–152.

<sup>51</sup> Innerhalb dessen hat »Sachgehorsam« den Vorrang vor »Normengehorsam«. Entscheidend bleibt, dass Liturgie primär wesens-gemäß und erst sekundär normen-gemäß gefeiert wird: Ph. Harnoncourt, Erreichtes – Nichterreichtes – Zurückgenommenes? Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform, in: HLD 57 (2003) = Themendoppelheft »40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft«, 198–204, hier 201 f.

<sup>52</sup> Vgl. W. Haunerland (wie Anm. 12), 74–76.

<sup>53</sup> Vgl. SC 26 und 27; R. Guardini, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz 1933, 107, betont, die Liturgie sei nicht »anders als aus tiefstem Gemeinschaftsgeist und Gemeinschaftswillen heraus zu verstehen«.

<sup>54</sup> 1 Petr 2,5 und 2,9.

<sup>55</sup> »Das ganze Volk ist Subjekt der liturgischen Feier«: A. Heinz (wie Anm. 24), 16.

nie bloß kirchlicher Verwaltungssprengel, sondern eine geistliche Größe.<sup>56</sup> Schon für die äußere Ordnung der Liturgie bedingt dies, dass das Konzil wichtige liturgische Rechtszuständigkeiten zugunsten lokalkirchlicher Autoritäten verschoben hat.<sup>57</sup> Allzu zentralistische Liturgievorgaben können nämlich die authentische »ars celebrandi« der Lokalgemeinde paralysieren: Sie können das lebensechte sakramentale Aufblühen des Christwerdens aus der Kraft der Liturgie erschweren. Auch daraus ergibt sich, dass »ars celebrandi« immer auf ein Mindestmaß an inkulturiertem Vollzug angewiesen bleibt, weil es Liturgie nur mit ganz konkreten Menschen in ihrem kulturellen Kontext gibt.<sup>58</sup> Sie beachtet freilich eine Rangordnung in der Subjekthaftigkeit: Erstliturgen und Primärsubjekt bleibt Christus, Sekundärsubjekt die universale Kirche als sein Leib, der sich aber (als »Tertiärsubjekt«) in der örtlichen Gemeinde konkret verwirklicht.<sup>59</sup> Mit der Subjekthaftigkeit der gottesdienstlichen Versammlung haben wir einen vierten wesentlichen Ausgangspunkt für eine gelungene »ars celebrandi« gewonnen.

Nach den vier Ausgangspunkten, die wir aus der liturgiethologischen Grundlegung gewonnen haben, wenden wir uns zunächst dem inneren und in einem weiteren Schritt dem äußeren Vollzug der Feier zu.

---

<sup>56</sup> K. Rahner, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: Schriften zur Theologie 8, Freiburg i. Br. 1967, 395–408; auch A. Redtenbacher, Gemeindeftheologie – Gemeindefspiritualität, in: *In unum congregati* 29 (1983) 109–115, hier weitere Literatur.

<sup>57</sup> SC 22 §§ 1 f., 36 §§ 3 f., auch 39 f., 44–46 u. a.

<sup>58</sup> Vgl. Nr. 16 in: Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Vicesimus quintus annus«, zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie vom 4. Dezember 1988, in: AAS 81 (1989) 897–918; deutsch: VApS 89; ders. auch in: Nr. 15 des Apostolischen Schreibens »*Spiritus et Sponsa*« zum 40. Jahrestag der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* vom 4. Dezember 2003, in: AAS 95 (2003) 5–36; besonders H. B. Meyer, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 195 (1983) 1–31; sowie ders., Liturgiethologische Überlegungen zur Inkulturation – ein Versuch, in: E. v. Severus (Hg.), *Ecclesia Lacensis. Beiträge* (BGAMS 6), Münster 1993, 516–528; auch M. Klöckener, Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und »Reform der Reform«, in: A. Redtenbacher (Hg.), *Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil*, Innsbruck/Wien 2004, 70–118, hier 84.117 f.; sowie W. Hauerland (wie Anm. 12), 58.

<sup>59</sup> Vgl. u. a. ebd., 61–63.

## II. DER INNERE VOLLZUG

### 1. »Gotteserfahrung«

»Ars celebrandi« nährt sich von Tiefenprozessen in der personalen Mitte des Glaubens,<sup>60</sup> die der Liturgie vorausliegen, aber erst in ihr voll bei sich selbst ankommen. Darauf muss sich unser Blick zuerst richten. Keine Gotteserfahrung kann durch Menschen erzwungen und noch weniger manipulativ oder gar magisch-zauberhaft abgerufen werden.<sup>61</sup> Jedoch ist der Kern der liturgischen Feier aufgrund der geschichtlich ergangenen Zusage Gott selbst und sein Leben.<sup>62</sup> Er begegnet hier in geradezu zärtlicher Konkretheit<sup>63</sup> sinnenfälliger und menschlicher Zeichen und Gesten. In dieser Zuwendung – und nicht anders – ist er ihr Mysterium.<sup>64</sup> Gelingende Gottesdienste sind damit grundsätzlich angewiesen auf die Haltung, in der Menschen Gott begegnen: auf das Gebet.<sup>65</sup> Sollen Lebensaustausch und Dialog

<sup>60</sup> Das zu erhellen hatte sich der ehem. Regensburger Pastoraltheologe J. Goldbrunner in Auseinandersetzung mit der Analytischen Psychologie C. G. Jungs große Verdienste erworben; siehe dazu: J. Goldbrunner, Individuation. Selbstfindung und Selbstentfaltung. Die Tiefenpsychologie von C. G. Jung, Freiburg i. Br. (Wewel) <sup>3</sup>1966; ders., Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung, Freiburg i. Br. 1966; ders., Seelsorge – eine vergessene Aufgabe, Freiburg i. Br. 1971; vgl. auch J. Emminghaus (wie Anm. 20), 30; auch R. Geier, De arte celebrandi et vivendi. »One-Man-Show« und Sonntagstreue, in: A. Bilgri/B. Kirchgessner (Hg.), Liturgia semper reformanda (FS K. Schlemmer), Freiburg i. Br. 1997, 193–207, bes. 194.206.

<sup>61</sup> P. M. Zulehner (wie Anm. 14), 92; K. Lehmann (wie Anm. 3), 229; auch K. P. Dannecker, ars celebrandi. Hilfe zur (Weiter-)Entwicklung der eigenen liturgischen Kompetenz, in: Gottesdienst 41 (2007) 145–147, hier 146.

<sup>62</sup> Vgl. zum Folgenden: G. Brüske (wie Anm. 43).

<sup>63</sup> Zum Begriff »Zärtlichkeit« in der Liturgie vgl. J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell (ThRom 12), Einsiedeln 1981, 104 mit Anm. 6.

<sup>64</sup> K. Lehmann (wie Anm. 3), 229 f.; vgl. auch A. Gerhards/B. Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, 127.

<sup>65</sup> Ebd., 231; vgl. SC 12 und 33. Grundsätzlich dazu: B. Fischer, Die Dimension des persönlichen Betens in der christlichen Existenz, in: ders., Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hg. von A. Gerhards/A. Heinz (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 17), Bonn 2000, 59–71; Willers, U. (Hg.), Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes (PiLi 15), Tübingen/Basel 2000. Zum Verhältnis zwischen persönlichem und liturgischem Beten siehe auch: B. Fischer, Das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen in der Regel des heiligen Benedikt, in: ders. (wie oben), 18–34.

zwischen Gott und Mensch in der Feier gelingen, muss von Seiten der Feiernden zuallererst ihre eigene Anwesenheit vor dem lebendigen Gott personal und bewusst, also betend, eingeholt werden. Wir nennen das »liturgische Präsenz«<sup>66</sup>. Authentizität, Ausstrahlung und die genuine Kraft der Liturgie sind unter diesem Niveau nicht zu haben. Leuchtet dies in einer Gemeinde nie auf oder wird es durch zu viel gestalterische »Mache« oder wortreich belehrende Rede, durch flapsige Stillosigkeit oder einen kalt gewordenen rituellen Vollzug verstellt, bleiben aller Erfahrung nach die Menschen schrittweise fern.<sup>67</sup> Wer eintaucht in den liturgischen Vollzug, will ja eintauchen können in die ihm zugesagte lebendige Erfahrung Gottes. »Ars celebrandi« fordert daher den Akteuren und der gesamten Gemeinde ab, dessen inne zu sein und im sichtbaren gottesdienstlichen Handeln, in den Gesten und der Art der Rede, sich so zurückzunehmen, dass persönliche Betroffenheit durch den anwesenden Gott spürbar wird.<sup>68</sup> Ein bekanntes geschichtliches Zeugnis aus der Zeit der Evangelisierung der Kiewer Rus um das Jahr 1000 illustriert dies. Die Kundschafter des Großfürsten Volodimir, ausgesandt, die wahre Religion zu suchen, berichten: *»So kamen wir zu den Griechen, und sie führten uns dahin, wo sie ihrem Gott dienen, und wir wissen nicht, ob wir im Himmel waren oder auf Erden; denn auf Erden gibt es einen solchen Anblick nicht oder eine solche Schönheit; und wir vermögen es nicht zu beschreiben. Nur das wissen wir, dass Gott dort unter den Menschen weilt. Ihr Gottesdienst ist besser als der aller anderen Länder.«*<sup>69</sup> Ohne solchen »Urgrund« ist Liturgie undenkbar.

<sup>66</sup> G. Brüske (wie Anm. 43) verweist auf R. Guardinis Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, 1. Teil: Die Haltung, Mainz 1939, 45 f.: »Großes Geheimnis, dass Gott ›hier‹ ist! Es fordert eine Antwort: dass der Mensch vor ihn trete. Im Italienischen gibt es den schönen Ausdruck: fare atto di presenza, den Akt des Anwesend-seins vollziehen. Damit fängt alles an.« Der Begriff der »liturgischen Präsenz« wurde vor allem evangelischerseits von Th. Kabel (vgl. Anm. 14) und M. Meyer-Blanck (vgl. Inszenierung und Präsenz. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie, in: WzM 49 [1997], 2–16) aufgegriffen.

<sup>67</sup> Darauf verweisen insgesamt die Studien: R. Sauer und P. M. Zulehner (beide wie Anm. 14); auch G. Brüske (wie Anm. 43), 18.

<sup>68</sup> Ebd., 16–18.

<sup>69</sup> Nestorchronik deutsch, in: P. Hauptmann/G. Stricker, Die Orthodoxe Kirche Rußlands. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 62 f.

## 2. Diabatische Verwandlung

*Habne* fügt im erwähnten Buch »De arte celebrandi. Oder von der Kunst Gottesdienst zu feiern« der katabatischen und anabatischen Dimension der Liturgie als dritte die »diabatische« hinzu.<sup>70</sup> Man kann von diesem Buch viel oder wenig halten, aber darin hat es recht: Dem Handeln Gottes voll entsprechen kann nur eine aus der Betroffenheit von Gottes Tun folgende Verwandlungsbereitschaft, was *Habne* Diabase nennt. Einfacher mit einem Wort *Zenettis*: »Frage 100 Menschen, was ist das Wichtigste im Christentum – sie werden antworten: die Messe. Frage 100 Menschen, was ist das Wichtigste in der Messe – sie werden antworten: die Wandlung. Sage 100 Menschen, das Wichtigste am Christentum ist die Wandlung – sie werden empört sagen: unmöglich, alles soll bleiben, wie es ist!«<sup>71</sup> Genau das ist gemeint: Liturgie kann fruchtbar nur vollzogen und die antwortend-anabatische Dimension nur authentisch sein, wenn die Teilnehmer sich in den gefeierten Transitus von Kreuzestod und Auferstehung hineinnehmen lassen und ihn im eigenen Leben vollziehen. Liturgie fordert die Personmitte des Menschen heraus! In herkömmlicher Terminologie: Das »opus operatum« trifft erst in der Diabase mit dem »opus operantis« zusammen und wird wirksam. Daher ist Gottesdienst nie harmlos,<sup>72</sup> denn er setzt die Mitfeiernden der Gefahr der Verwandlung aus. *Zulehner* nennt das die »Gottesgefahr der Liturgie«<sup>73</sup>. Daraus folgt erstens: Wer überhaupt nie im Mitvollzug des Gottesdienstes innere Freude erfährt, muss sich fragen, ob er sich nicht dem Verwandlungsanspruch in wesentlichen Punkten seines Lebens sperrt – das ist möglich, auch wo die »ars celebrandi« im Üb-

<sup>70</sup> Hahne setzt an bei O. Casels Aufsatz: Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: *JLW* 14 (1938) 1–78, und folgert: Ziel der liturgischen Feier ist der paschale Transitus = Diabase = Ver-Wandlung der Feiernden mit der Konsequenz der Umkehr hinein in die Existenz der »nova creatura« des »von Gott völlig durchdrungene[n] Mensehe[n]« [= Zitat: G. Duffrer, Pascha-Mysterium und liturgische Frömmigkeit, in: *LJ* 16 (1966) 27–37, hier 29], in: W. Hahne (wie Anm. 14), 196–200, [hier 200: Zitat G. Duffrer].

<sup>71</sup> L. Zenetti, Zeitansage, München 1969, zit.: P. M. Zulehner, Sich in Gottesgefahr begeben, in: *Der Sonntag*, Zeitung der Erzdiözese Wien, 28. April 2008, 10.

<sup>72</sup> Dazu: A. Redtenbacher (wie Anm. 3), 59.62, mit weiterer Literatur in den Anmerkungen.

<sup>73</sup> P. M. Zulehner (wie Anm. 71).

rigen stimmt. Zweitens: Nicht unbedingt für alle, aber doch für manche ist zu fragen, ob der Rückgriff auf den alten Messusus nicht die unbewusste Flucht ins erstarrte Rituelle ist, um sich genau vor diesem Glaubensanspruch der Liturgie zu schützen. Wird hier nicht die Berührung mit dem »heißen Kern« des liturgischen Feuers durch die feuerfeste Maske des erstarrten Rituals verhindert und die verwandelnde Begegnung mit dem lebendigen Gott umgangen – so wie eine Maske die Begegnung mit dem wirklichen Angesicht des Gegenübers verhindert?<sup>74</sup> Hingegen ist die gelungene »ars celebrandi« auf die lebensechte Diabase angewiesen, weil nur durch sie die anabatische Antwort des Menschen auf Gottes vorgängiges katabatisches Handeln authentisch wird.<sup>75</sup> Wenn nicht, ist aller Gott antwortende Lobpreis und Dank der konkreten Feier: hölzernes Eisen, klingende Schelle, ein »Spiel als ob«, und Liturgie stürzt ab in eine Veranstaltung unverbindlichen Kulturchristentums. »Ars celebrandi« kommt erst dort ganz zu sich und Liturgie damit zu ihrem Ziel, wo die Antwort des Menschen in der Feier aus der lebendigen Diabase herauswächst.

---

<sup>74</sup> Diesen Eindruck könnte man angesichts mancher Argumentationslinien, mit der bisweilen für die alte Messform gestritten wird, gewinnen; dazu schon: A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt a. M. 1981; M. Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien/Leipzig 2002; teilweise differenzierter: R. Spaemann, *Liturgie – Ausdruck des Glaubens. Bemerkungen eines Laien*, in: F. Breid (wie Anm. 29), 36–71; ders. jetzt auch in: *Bemerkungen eines Laien, der die alte Messe liebt*, in: A. Gerhards (wie Anm. 28), 75–102. Ein erstarrter Ritus und erkaltete liturgische Überlieferungen wecken kaum den inneren und ganzheitlichen Vollzug (vgl. A. Schilson in zahlreichen Veröffentlichungen, auch G. Brüske wie in Anm. 43).

<sup>75</sup> »Als Diabase bezeichnet man das heilshafte Verwandeltwerden durch Gottes Handeln, das zur Antwort herausfordert. Es ist also jener soterische Prozess, der zwischen Anrede und Antwort geschehen soll«; G. Brüske, *Ein heilshaftes Geschehen. Die Predigt als Teil der Liturgie*, in: *Gottesdienst* 42 (2008) 89–91, hier 90.

### III. DER ÄUSSERE VOLLZUG<sup>76</sup>

#### 1. Alle sind Konzelebranten<sup>77</sup>:

#### »actuosa participatio« und liturgische Rollen

Wie die liturgische Subjektwerdung der Gemeinde (in I.4.) gezeigt hat, ist Christus als Primärsubjekt jeder liturgischen Feier nie ohne seinen ganzen Leib, in den auch die Einzelgemeinde hineingetauft ist. Sie ist, wie oben gezeigt, die örtlich konkrete und sakramentale Verwirklichung des Leibes Christi,<sup>78</sup> die er hineinnimmt in die innertrinitarische *Communio* mit dem Vater im Heiligen Geist.<sup>79</sup> Dadurch wird die Gemeinde im Liturgievollzug selbst zur von Gottes ureigenem Leben beseelten *Communio* und der sichtbare Gottesdienst gewinnt daraus notwendig eine *Communiosignatur*.<sup>80</sup> Die »ars celebrandi« muss dies erfahrbar machen. In der Feier macht sie dies deutlich in einer gepflegten liturgischen Kultur der Gemeinsamkeit

<sup>76</sup> In diesem dritten Abschnitt geht es um die Konkretionen des bisher Gesagten in der Feier. Da sie sich auf schon angeführte Referenzen beziehen, sei für III.1. bis III.10. zusammenfassend und ohne Einzelangaben auf jene verwiesen, auf die hier besonders rekuriert wird: S. Rau (wie Anm. 1); K. Lehmann (wie Anm. 3); J. Baumgartner; W. Haunerland (beide Anm. 12); W. Hahne; Th. Kabel; R. Sauer; P. M. Zulehner (alle Anm. 14); *Sacramentum Caritatis* (wie Anm. 15); J. H. Emminghaus (wie Anm. 20); A. Heinz (wie Anm. 24); G. Brüske (wie Anm. 43). Generell sind auch betreffende Nummern der AEM (1988) und *Institutio generalis Missalis Romani*, IGMR (2002) heranzuziehen – auf Einzelhinweise wird hier ebenfalls verzichtet. Eigens verwiesen wird im Folgenden nur auf SC-Stellen sowie auf bisher seltener oder bisher noch nicht zitierte Literatur.

<sup>77</sup> A. Heinz (wie Anm. 24), 15 f. Neuerdings soll der Begriff »Konzelebranten« eingeschränkt werden auf die Konzelebration der Eucharistiefeyer durch mehrere Priester: *Redemptionis Sacramentum*, Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom 25. März 2004, in: AAS 96 (2004) 549–601, deutsch: VApS 164, Nr. 42. Demgegenüber ist auch im orthodoxen Liturgieverständnis Liturgie gar nicht anders denkbar denn als »Konzelebration« der konkreten Ortskirche, die nie ohne Laien ist, dazu: R. Prokschi, *Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition*, in: *HID 61* (2007) = Themendoppelheft »Eucharistie – Dimensionen und Kontexte«, 156–165, hier 160 f.

<sup>78</sup> »Kirche ist je an einem Ort, oder sie ist gar nicht«: J. Corbon (wie Anm. 63), 97 f., auch zum Folgenden.

<sup>79</sup> Was für die Kirche als Ganzes gilt, gilt auch für jede Gemeinde: »Die katholische Kirche versteht sich als das ›Sakrament der Communio‹ Gottes: M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 51.

<sup>80</sup> Vgl. vor allem SC 26 f.48; siehe dazu H. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, Mainz <sup>2</sup>1965, 35–44; W. Hahne, 255–262.310–321; R. Sauer (beide Anm. 14), 48–51. Vgl. vor allem SC 26 f.48.

und in einem sorgfältigen Umgang mit allen gemeinschaftlichen Akten: dem gemeinsamen Gebet, dem aktiven Gesang, in gemeinsamen Körperhaltungen, Bewegungsweisen und Prozessionselementen, auch in einem wohlwollenden Umgang miteinander. Vor allem aber, wie das Konzil betont,<sup>81</sup> in einer liturgiegerechten Rollenverteilung, die es deshalb sinnentsprechend auszuschöpfen gilt: Jeder soll all das, aber nur das tun, was ihm kraft seiner liturgischen Aufgabe zukommt. Dies braucht Pflege und Kultur in sorgfältiger Vorbereitung und im liturgiepastoralen Prinzip der Einübung. Prinzipiell kann »ars celebrandi« ohne sichtbare Ausdrucksweisen der *Communio* in der »actiosa participatio« und der Rollenaktivierung nicht verwirklicht werden. Die oben schon besprochene bewusste innere »aktive Teilnahme«, die auf »geistlichen Gewinn«<sup>82</sup> abzielt, hat notwendig ihre äußere und »tätige« Komponente<sup>83</sup>. Es versteht sich von selbst, dass gerade hier jede Selbstdarstellung seitens der Rollenträger – und sei sie noch so subtil – absolut unangebracht ist und der sakramentalen Dimension des Geschehens entgegensteht.

## 2. »Ars praesidendi«

Innerhalb der »ars celebrandi« der Gemeinde kommt dem Vorsteher, besonders dem ordinierten Priester,<sup>84</sup> eine spezifische Aufgabe zu, die die jüngere Literatur »ars praesidendi« nennt – sieht man von *Kunzlers* jüngstem voluminösem Werk »Liturge sein«<sup>85</sup> einmal ab.

<sup>81</sup> Vgl. SC 26.28 f.; dazu im Einzelnen M. Probst, Die verschiedenen Rollen in der Liturgie, in: LS 48 (1997) 176–180.

<sup>82</sup> SC 11, auch 48.50.

<sup>83</sup> Von den insgesamt 16 SC-Stellen über die Teilnahme enthalten 13 *expressis verbis* das Adjektiv »tätig«.

<sup>84</sup> Auch Laien leiten neben Diakonen unter gegebenen Voraussetzungen Gottesdienste in vielen Diözesen des deutschen Sprachraums (Wort-Gottes-Feiern, Kommunionfeiern, Begräbnisse und Andachten). *Mutatis mutandis* gilt für sie dann dasselbe wie für ordinierte Priester. Das berührt die heikle Frage, die jedoch den vorgegebenen Rahmen überschreitet: wie weit das »gemeinsame Priestertum« hier trägt; instruktiv und weiterführend behandelt: M. Probst, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Über Versuche, das gemeinsame und besondere Priestertum in ihren Aufgaben zuzuordnen und abzugrenzen, in: LJ 45 (1995) 3–17.

<sup>85</sup> Wie in Anm. 14; zum gesamten Abschnitt III.2. siehe neuerdings die beachtenswerten Ausführungen von M. Probst, Die *Ars praesidendi* oder die Kunst Gottesdienste angemessen zu leiten, in: Gotteswort im Kirchenjahr 2007, Bd. 2, Würzburg 2007, 10–16.

Sie unterscheidet beides, während die ältere erst allmählich aus ihrer anfänglichen Priesterfixiertheit herausfand.<sup>86</sup> Alles Gesagte gilt zunächst auch für die Ausdrucksweisen des Vorsteherdienstes.<sup>87</sup> Auf dieser gemeinsamen Grundlage gilt dann spezifisch für ihn: Er ist in der Feier nicht der Organisator oder gar ein zeremonieller »Zirkusdirektor«. Schon gar nicht ist er der Herr der Gemeinde, nicht einmal ihr Gastgeber: Das ist Christus. Genau das Herrsein Jesu soll er im Gottesdienst zum Leuchten bringen. Darum muss er dies auch in der Weise Jesu tun<sup>88</sup>: liebend handelnd, sich zurücknehmend, auf das Wohl aller, nicht auf eigene liturgische Vorlieben bedacht.<sup>89</sup> Dennoch muss er, soweit es dem Nutzen der Gemeinde dient, in seiner Rolle klar und eindeutig sein. Aber nicht er, sondern Christus handelt, dem er in der Vorsteherrolle als »Knecht« verfügbar ist. In einigen orthodoxen Liturgien gibt der Diakon dem Vorsteher ein Beginnzeichen mit den Worten: »*Herr, es ist Zeit, Christus Raum zu geben!*«<sup>90</sup> Sein Dienst macht der Gemeinde Christus als ihren Ursprung sichtbar – so steht er »in persona Christi capitis«<sup>91</sup>. Die »ars praesidendi« verlangt, dass er dies nicht nur vorspielt, sondern existentiell einholt. Er darf nicht so tun, als ob er betet: Er muss wirklich beten, um die Gemeinde inspirierend ins Gebet mitnehmen zu können. Jeder unecht gekünstelte Ton, jede übertriebene Gestik oder Selbstdarstellung, auch überhebliche Predigten paralysieren seinen Dienst.<sup>92</sup> Sprache und Tonfall, Gesten und Bewegungen bleiben hierfür verräterisch. Person – lehren die Humanwissenschaften – ist auf Person hin resonant. Wer als Vorsteher selbst nicht aus den glaubensrelevanten Grundvollzügen der Liturgie lebt, wer mystagogisch unterkühlt Gottesdienst leitet,<sup>93</sup> von dem darf nicht erwartet werden, dass

<sup>86</sup> Das zeigen schon die Titel etlicher Beiträge; vgl. die Beobachtungen von: W. Haunerland (wie Anm. 12), 66.79 mit Anm. 35 f.; früher schon in: A. Heinz (wie Anm. 24), 15, unter Hinweis auf W. Hahne (wie Anm. 14), 32 f.

<sup>87</sup> W. Haunerland (wie Anm. 12), 67 f.

<sup>88</sup> W. Hahne (wie Anm. 14), 332–335.

<sup>89</sup> Zu liturgischen »Vorlieben« siehe die Anweisungen in: AEM 313.

<sup>90</sup> Zit. W. Glade, Kultur des Feierns – *Ars celebrandi*, in: *HiD* 55 (2001) 235–249, hier 239 in Anm. 15.

<sup>91</sup> Vgl. K. Koch, Priesterlicher Dienst an der Eucharistie, in: G. Augustin [u. a.] (Hg.), *Priester und Liturgie* (FS M. Probst), Paderborn 2005, 13–40, hier 25 f.

<sup>92</sup> Vgl. *Sacramentum Caritatis* (wie Anm. 15), Nr. 24.

<sup>93</sup> F. Kohlschein, einem Bericht aus dem deutschen Sprachgebiet (Trier 1984) folgend, bemängelt zu Recht, dass das damalige (und wohl noch immer aktuelle) Hauptdefi-

er in anderen Personen Glaubensvollzug weckt. *Augustinus* sagt es so: »*qui non ardet non incendit*«<sup>94</sup>. Nur eine in mystagogischer Kompetenz ausgeübte »ars praesidendi« kann in einer Gemeinde die »ars celebrandi« wecken.<sup>95</sup> Am treffendsten ist seine Funktion daher mit dem Wort »Mystagoge« beschrieben.<sup>96</sup>

### 3. Fest und Feier

Gottesdienst eignet wesentlich ein Festcharakter. Er ist ja das freudige Einstimmen in das befreiende Paschaereignis und die Antwort der Gemeinde auf diese unerhörte Liebestat Gottes.<sup>97</sup> Schon rein kultur-anthropologisch werden Feste als »Ja« zum Leben gedeutet.<sup>98</sup> Die

---

zit »geistlicher Art« sei: »Die Kunst mystagogischer Zelebration auch in rubrikal intakten Feiern ist weitgehend unbekannt«, in: ders., *Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab*, in: Th. Maas-Ewerd (wie Anm. 44), 38–62, hier 50.

<sup>94</sup> Zit.: B. Reetz, in: A. Redtenbacher, Wort zu diesem Heft, HLD 58 (2004) 98 f., hier 99.

<sup>95</sup> Vgl. M. B. Merz, *Liturgie und Mystagogie. Eine vergessene Form der Spiritualität?*, in: A. Schilson (Hg.), *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, Mainz 1989, 298–314 mit reichlich Literatur; sowie: K. Richter, *Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform*, in: ders./A. Schilson (Hg.), *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, 109–135; R. Sauer (wie Anm. 14), 212–214.217–219; besonders heranzuziehen ist M. Wekerle, *Mystagogie und Pius Parsch*, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (wie Anm. 41), 168–181; neuerdings: LJ 56 (2006) Heft 2 = Dokumentation der Tagung der AKL-Junior vom 9. bis 12. März 2006 in Trier zum Thema »Den Glauben feiern – Liturgie und Mystagogie«; umfassend: W. Haunerland, *Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform*, in: G. Augustin (wie Anm. 91), 343–367; sowie der Sammelband: A. Saberschinsky (Hg.), *Liturgie und Mystagogie*, Trier 2007.

<sup>96</sup> Vgl. *Sacramentum Caritatis* (wie Anm. 15), Nr. 64.

<sup>97</sup> R. Berger (wie Anm. 8), Art. »Fest«, 143 f. (Literatur). Zum Geschenkcharakter der Liturgie, den Guardini im Gedanken des »Spiels« ausdrückt: R. Guardini (wie Anm. 30), 87–105.

<sup>98</sup> J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München <sup>2</sup>1964; auch ders., *Muße und Kult*, München <sup>1</sup>1995, hier 77–91; zum ganzen Abschnitt III.3. siehe A. Schilson, *Fest und Feier in anthropologischer Sicht*, in: LJ 44 (1994) 3–13; sowie Kapitel I »Hier bin ich Mensch, hier darf ich sein!« *Vom Wesen des Festes*, in: E. Kreissl/A. Scheich/K. Vocelka (Hg.), *Feste feiern. Katalog der ÖÖ Landesausstellung Stift Waldhausen 2002*, 11–58; bes. die Beiträge K. R. Wernhart, *Das Fest als anthropologische Universalie* (11–19) und R. A. Perner, *Brauchen Menschen Feste?* (20–25); vgl. auch B. Kranemann, »Feiertags kommt das Vergessene«, in: LJ 46 (1996) 3–22.

Liturgie ist aber das große »Ja« zum Leben mit und vor Gott und somit reale Vorwegnahme des eschatologischen Festes im Himmlischen Jerusalem. Im Fest- und Feiercharakter wird diese eschatologische Prägung wahrnehmbar.<sup>99</sup> Gelungene »ars celebrandi« zeigt sich in einem festlichen Stil: in froher Grundgerichtetheit der Feier auf das gemeinsame Ziel, in spürbarer geistlicher Freude, in erlebbarer Gemeinsamkeit. Dazu gehört aber auch die Kategorie der Schönheit<sup>100</sup> in Zeichen, Vollzügen, Sachen und Raum, die schon rein psychologisch dem Menschen hilft »den Himmel offen« zu halten.

#### 4. Der Glanz edler Einfachheit

Dieses Stichwort hat das Konzil selbst gegeben. SC 34 verlangt, dass die Riten »nobili simplicitate fulgeant«. Sie mögen »knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.« Das bedeutet: In den einzelnen Riten muss das Wesentliche deutlich und schön hervor-, weniger Wichtiges zurücktreten bzw. »entrümpelt« werden.<sup>101</sup> Nicht gemeint ist die Austrocknung der liturgischen Zeichenwelt auf ihr absolutes Minimum. Das ist das Gegenteil von »Glanz«! Dies wurde oft zu einer Falle der Liturgieerneuerung.<sup>102</sup> Das ist umgekehrt nicht wettzumachen, indem man (a) mit einer sekundären und willkürlichen Zeichenwelt die Liturgie aufzubessern meint oder (b) indem man wieder zurückfällt in eine mehr oder weniger ausgeprägte Rebarockisierung. Dürftiger Minimalismus sowie Überladenheit und Übertrei-

<sup>99</sup> SC 8; vgl. J. Corbon (wie Anm. 63), 95–106, bes. »Die liturgische Feier als Fest«, 104–106. Generell spricht SC von »Feier« (gemeinschaftlicher bzw. heiliger, auch von »Fest«, »Gedächtnisfeier« und »feiern«): SC 13.26–28.35.41.47.59.89.95.100. 102–104.106–108.111. Die erneuerten deutschsprachigen Liturgiebücher sind betitelt mit »Die Feier der ...«.

<sup>100</sup> SC 122.124, auch 34; vgl. J. Baumgartner, Liturgie und Schönheit, in: *HID* 40 (1986) 143–164; E. Kapellari, Liturgische Erneuerung als bleibender Auftrag, in: H. Erharder/H. M. Rauter (Hg.), *Liturgie zwischen Mystik und Politik* (Österreichische Pastoraltagung 1990), Wien 1991, 103–111, hier »Zum Prinzip Schönheit«, 108; A. Redtenbacher (wie Anm. 3), 74–76; Kardinal Ch. Schönborn, Predigt »40 Jahre Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium des II. Vatikanums«, in: A. Redtenbacher (wie Anm. 58), 132–136, hier Abschnitt 4: »Jede liturgische Feier hat teil an der Herrlichkeit Gottes«, 135 f.; M. Kunzler (wie Anm. 14), 2–6.148–150.

<sup>101</sup> Betreffend Klarheit und Durchschaubarkeit der Zeichen auch: SC 21.

<sup>102</sup> Ausführlicher: A. Redtenbacher (wie Anm. 3), 65.73 f.,

bung zerstören die Wirkung der sinnenfälligen Zeichen. Die Zeichenwelt der Liturgie bleibt auch in ihrer sakramentalen Dimension angewiesen auf ihre ursprüngliche anthropologische Signifikanz. Daraus gewinnt sie an Kraft für ihre mystagogische Wirkung.<sup>103</sup> Es bedarf daher einer ausgeprägten Kultur und großen Sorgfalt, damit gestalterisch umzugehen. »Ars celebrandi« ist kaum wo konkreter herausgefordert als hier.

### 5. Wort und Schweigen

Weil Liturgie Feier ist, darf sie nie worthaft zur Katechese verkümmern.<sup>104</sup> Die Feier in ihrer Symbolhaftigkeit ist selbst die Katechese und Verkündigung der Liturgie – das genügt. Jedes unnütze Wort an falscher Stelle, pädagogisierende Einschübe, verbale Selbstdarstellung, moralisierend ausufernde Fürbitten, banale Geschwätzigkeit und unvorbereitete Predigten sind nicht Mystagogie, sondern ihr Gegenteil. Hingegen entspricht es der »ars celebrandi«, dort wo nach den liturgischen Sinngesetzen Wort und Sprache in der Feier ihren angemessenen Ort finden, sie mit hoher Sensibilität ernst zu nehmen. Die Liturgie kennt verschiedene Redesorten<sup>105</sup>: Gebet, Schrift-

<sup>103</sup> Dazu R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1922; I. Jorissen/H. B. Meyer, *Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Sichtbare Zeichen unsichtbarer Wirklichkeiten*, Innsbruck 1977; B. Kleinheyer, *Heil erfahren in Zeichen: Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst*, München 1980; H. Reifenberg, *Bemühungen um die Zeichen in der Liturgie. Ansatz der Liturgiekonstitution – Ergebnisse – Möglichkeiten*, in: Th. Maas-Ewerd (wie Anm. 44), 63–74, bes. 68–72; Ph. Harnoncourt, *Zeichen und Symbole im Leben der Kirche*, in: A. Redtenbacher, *Kultur* (wie Anm. 33), 61–80; jetzt weiterführend: S. Winter, »... und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird«: ist die Neuordnung des liturgischen Zeichensystems durch die Liturgiereform gelungen? Einige liturgiewissenschaftliche Überlegungen im Nachklang zum 40-jährigen Geburtstag von Sacrosanctum Concilium, in: LJ 55 (2005) 23–38. Vgl. das Gewicht, das gegenwärtig evangelischerseits den Zeichen im Kontext bildhaft-symbolischer Verdichtung zugestanden wird: O. Richter, *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung* (APrTh 28), Leipzig 2005, bes. 301–314; dahinter bleibt jüngst die in epd-Dokumentation, Nr. 18/2008, vom 22. April 2008 dokumentierte ev. Tagung zurück: S. Orth, *Ars celebrandi*. Protestanten beschäftigen sich mit der Qualität ihrer Gottesdienste, in: HerKorr 62 (2008) 275 f. – Grundsätzlich zu berücksichtigen ist SC 33.

<sup>104</sup> Infolge von SC 33.

<sup>105</sup> A. Greule, *Die liturgischen Text- und Redesorten*, in: HID 56 (2002) = Themenheft »Zur sprachlichen Gestalt des Gottesdienstes«, 231–239; W. Haunerland, *Sprachkultivierung und Gottesdienst. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Rede-*

lesung, Predigt, auch Gesangsteile. Sie haben jeweils eine sehr spezifische Ausdrucksgestalt. So muss im Gebet Sammlung vor Gott vernehmbar sein, der Dienst der Schriftlesung hat Botschafts- und Verkündigungscharakter,<sup>106</sup> Predigt ist nicht trockene Lehre, sondern Zeugnis, usw. Alle Redesorten bedingen beim Sprecher eine vorgängige Betroffenheit durch den jeweiligen Inhalt, aber auch durch die Eigenart der jeweiligen liturgischen Rolle. Betroffenheit geschieht aber, noch bevor sie sich in Rede, Gebet und Antwort ausdrückt, im Staunen und Verstummen.<sup>107</sup> Darum sorgt »ars celebrandi« auch für das Element des »heiligen Schweigens«<sup>108</sup> am rechten Ort des Liturgieverlaufs<sup>109</sup>: vor den Präsidialgebeten, nach der Predigt, nach dem Kommunionempfang, auch bei herausragenden und großen Gesten wie der Handauflegung zur Ordination oder der Prostratio am Karfreitag. Schweigen wäre im Übrigen auch ein notwendiger Akt der Vorbereitung in Sakristei und Kirchenraum.<sup>110</sup>

## 6. *Gesang und Musik*

Spätestens jetzt ist über Gesang und Musik zu sprechen.<sup>111</sup> Mehrere Strukturlinien treffen hier ineinander und geben den musikalischen Teilen ihre liturgiegerechte Stellung: (1) Gesang gehört zum Feier-

---

sortenlehre, in: ebd., 240–248; zum liturgiegerechten Vortrag: M. Probst, Kommunikativer Vortrag liturgischer Texte. Anmerkungen zu einer unterschätzten Aufgabe, in: LS 39 (1988) 225–227.

<sup>106</sup> Zur Bedeutung und Lesung der Heiligen Schrift in der Liturgie: A. Redtenbacher, Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Bd. 1, Würzburg 2007, 50–78.

<sup>107</sup> Vgl. die lesenswerte Deutung des liturgischen Schweigens in: O. Richter (wie Anm. 103), 339–348, wo Schweigen als Raum mimetischer Rezeption (und Meditation) dargestellt wird.

<sup>108</sup> SC 30: »sacrum silentium«.

<sup>109</sup> Dazu insgesamt A. Heinz, Schweigen – Stille, in: GDK 3 (1990) 240–248; weit ausgreifend: M. Kunzler, Verlust der Stille. Theologische Überlegungen zu einem bedrohlichen Symptom, in: LJ 52 (2002) 158–183.

<sup>110</sup> Evangelisch-lutherischer Gottesdienst kennt ein sammelndes »Rüstgebet« des Pfarrers im Vorraum der Feier.

<sup>111</sup> SC 112–121. Grundsätzliches bei Ph. Harnoncourt/H. B. Meyer/H. Hucke, Singen und Musizieren, in: GDK 3 (1990) 131–179; auch R. Pacik, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg (SPPI 2), theol. Diss., Klosterneuburg 1977; tlw. auch M. Kunzler (wie Anm. 14), 237–251.

charakter der Liturgie, (2) er ist nicht schmückendes Beiwerk, sondern Liturgievollzug, in dem sich die »actuosa participatio« aller verwirklicht, (3) er muss den Sinngesetzen der liturgischen Dramaturgie folgen, d. h., er hat in jedem Einzelfall eine profilierte Eigenfunktion und darf nicht durch geistloses Absingen von Strophen mehr oder weniger passender Lieder ersetzt werden. Es gibt ihn immer nur spezifisch: als Begleitgesang (Einzugsprozession, Gabenbereitung, Agnus Dei, Kommuniongang), als dialogisches Handlungselement (Antwortgesang, Akklamationen, auch Sanctus), als hymnisches Lob (Kyrie, Gloria, ggf. Te Deum), als Danksagung bzw. meditative Aneignung (nach der Kommunion), auch als flehentliche Bitte (Litaneien). So muss auch das Kyrie ein Kyrie, das Gloria ein Gloria bleiben usw. Die Kantillation liturgischer Texte betont wichtige Teile einer Handlung oder unterstreicht die Graduität eines Festes. Zu fördern ist wechselseitiges Singen zwischen Kantor, Chor und Gemeinde. Nur in Ausnahmefällen darf sie sich durch den Chor vertreten lassen. Polyphone Orchestermessen ohne jeden Gemeindegesang<sup>112</sup> oder gar Konservenmusik sind veritable »Todsünden« gegen die »ars celebrandi«. Jedoch können entsprechend der liturgischen Funktionalität an passenden Stellen durchaus Gesangsteile durch vorgetragene Instrumental-, Orgel- oder Chormusik ersetzt werden, etwa: während der Kommunionprozession, als Meditation zur Danksagung, als Begleitung länger dauernder liturgischer Handlungen bei Großgottesdiensten, in Ausnahmefällen auch einmal als Meditation zur Aneignung nach Schriftlesungen.

### 7. Liturgischer Raum und Funktionsorte

Ein relevantes Vorfeldthema der »ars celebrandi« ist eine aus sich selbst sprechende Gestalt des Liturgieraumes und der Funktionsorte Altar, Ambo, Sessio, Taufstätte sowie hier hinzugefügt – obwohl kein Funktionsort – der Tabernakel,<sup>113</sup> dazu auch das stimmige Ver-

<sup>112</sup> Anders M. Kunzler, ebd. 245 f.

<sup>113</sup> Der Tabernakel gilt nicht eigentlich als »Funktionsort« (der Messe), vgl. W. Hauerland, Gottesdienst als Maß? Zum Kirchenraum als Feierraum, in: M. Leisch-Kiesl/Ch. Freilinger/J. Rath (Hg.), Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen, Linz 2004, 43–50, hier 45 f. Zur Stellung des Tabernakels gibt es eine nicht endende Diskussion; vgl. die Richtlinien für die Gestaltung eines

hältnis der Sitzanordnung in Relation zu den Funktionsorten.<sup>114</sup> Da dies ein breit gefächertes Thema der Liturgiewissenschaft und der interdisziplinären Reflexion über liturgiebezogene Architektur, Kunsttheorie sowie der neu entdeckten »Kirchenpädagogik« darstellt, müssen hier Kernhinweise genügen<sup>115</sup>: (1) Der liturgische Raum ist das steingewordene Zeichen für das Kirchen- und Liturgieverständnis einer Epoche und die »sakramentale Außenhaut« des inneren gottesdienstlichen Geschehens. Das ist besonders zu bedenken, wenn historische Kirchenräume an die erneuerte Liturgie anzupassen sind. (2) Funktionsorte sind nicht nur funktional-liturgische Orte, sondern Bedeutungsträger mit je eigener Botschaft, die sich nicht nur aus der liturgiegerechten Platzierung, sondern aus der Gestaltung und Würde erschließen muss.<sup>116</sup> (3) Auch hier gilt entsprechend der liturgietheologischen Sinngesetze eine »Hierarchie von Wahrheiten«: Wichtigster Ort mit optisch zentrierender Wirkung für die Versammlung kommt dem Altar als Christussymbol und »Tisch des Brotes« zu. Dazu steht der Ambo als zweiter »Tisch des Wortes«<sup>117</sup> in gestalterisch sichtbarer Relation. Die Sessio darf kein Thron sein, soll aber Vorsteherschaft ermöglichen. Der Ort der Aufbewahrung der Eucharistie soll würdig sein, aber optisch nicht mit dem ihm vorrangigen Ort der Feier der Eucharistie konkurrieren.<sup>118</sup>

---

neuen Altars und der übrigen liturgischen Funktionsorte in den Kirchen der Erzdiözese Wien, hg. Pastoralamt der Erzdiözese Wien im Auftrag der Diözesankommission für Liturgie (Reihe Impulse für die pastorale Arbeit Nr. 30), Wien 2001, 13; sowie M. Kunzler (wie Anm. 109), 173–175.

<sup>114</sup> Siehe dazu A. Redtenbacher, *Feier und heiliger Raum*, in: ders. (wie Anm. 3), 130–139, mit reichlich Literatur; neuerdings R. Pacik, *Der Altarraum der Kirche und die liturgischen Funktionsorte*, in: *Protokolle* (wie Anm. 106), 11–30. Zum Folgenden vgl. SC 123–128, bes. 124.

<sup>115</sup> Grundlegendes bieten H. B. Meyer, *Was Kirchenbau bedeutet*, Freiburg i. Br. 1984; J. H. Emminghaus, *Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung*, in: *GDK 3* (21990) 347–413; K. Richter, *Kirchenräume – Kirchräume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde*, Freiburg i. Br. 21999; auch die wertvolle Broschüre M. Leisch-Kiesel/Ch. Freilinger/J. Rath (wie Anm. 113).

<sup>116</sup> *Aufgewiesen am Beispiel des Ambos*: K. P. Dannecker, *Der Ambo*, in: *Protokolle* (wie Anm. 106), 31–49.

<sup>117</sup> Die Wendung von den »beiden Tischen« geht zurück auf das 4. Buch der Nachfolge Christi des Thomas von Kempton, XI/4, und wird aufgegriffen in: *Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung »Dei verbum« (= DV)*, in: *AAS 58* (1966) 817–836, deutsch: *LThK.E2*, 497–583, hier DV 21; zur Wendung »Tisch des Wortes« siehe SC 51.

<sup>118</sup> Vgl. Anm. 113.

Die Taufstätte ist aufzuwerten, hat aber als »Eintrittstor« in die Eucharistiegemeinde ihren Platz nicht im Altarbereich, sondern wenn möglich in einer Taufkapelle oder im Eingangsbereich<sup>119</sup> usw. Hier ist »ars celebrandi« schon im Vorfeld in liturgiegerechter Bauplanung gefordert.<sup>120</sup> Nicht nur nebenbei zu beachten ist, dass übertriebener Blumen- oder anderer Schmuck die Kriterien der Zeichenhaftigkeit und Funktionalität der Funktionsorte optisch konterkariert.

### 8. Geräte und Paramente

Ein heikles Kapitel der »ars celebrandi« ist die Gestalt von Geräten, Paramenten und Materien sowie der Umgang mit ihnen.<sup>121</sup> Für sie gelten vor allem zwei Kriterien: Sie müssen erstens in Echtheit ihrer Funktion wirklich entsprechen und zweitens gilt im Allgemeinen auch für sie das Gebot des »Glanzes edler Einfachheit« und der Schönheit.<sup>122</sup> Nur so tritt ihre Symbolik in den sie gebrauchenden Handlungen deutlich genug hervor. Einige Beispiele<sup>123</sup>: Die Materie Brot muss als Brot erkennbar und brechbar sein: Weiße Esspapiere nötigen sonst zu dem doppelten Glaubensakt, Papier sei Brot und Brot dann der Leib Christi. Eine Infel mit Mariensymbolik verdeckt die Christusrepräsentanz ihres Trägers. Das Lavabo zur Gabenbereitung muss als echte Waschung erkennbar sein: mit einem ordentlichen Krug und einem wirklichen, aber würdigen Handtuch. Auch das Taufbad darf nicht rationalistisch durch drei Tröpfchen aus einem Minikännchen zur Farce verkommen: Taufen kommt etymolo-

<sup>119</sup> Näheres in: A. Redtenbacher, Zur Quelle des Lebens finden. Taufe durch Untertauchen, in: *HID* 52 (1998) 227–234; jetzt: Quelle des Lebens. Was eine neue Taufstätte für eine Gemeinde bedeuten kann, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), *Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe (DLI)*, Trier 2008, 129–133. Taufstätten allgemein: J. H. Emminghaus, »Taufstätten«, in: A. Grün, *Taufstätten. Quellen des Lebens*, Würzburg 1988, 73–95; zur Positionierung vgl. B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, GDK 7/1 (1989) 152–154.

<sup>120</sup> Liturgie muss die »Bauherrin« des Kirchenraumes sein, vgl. W. Haunerland (wie Anm. 113), 42 (zit. K. Richter).

<sup>121</sup> Im Kontext der sakralen Kunst: SC 121–130.

<sup>122</sup> Bes. SC 124 (»edle Schönheit« ist wichtiger als »bloßer Aufwand«).

<sup>123</sup> Zum Folgenden: A. Redtenbacher, *Eine neue Sinnlichkeit*, in: ders. (wie Anm. 3), 73 f. Unter diesem Stichwort wäre auch der sinnvolle Umgang mit Licht, Kerzen, Weihrauch etc. anzufügen.

gisch ja von »Tauchen« und meint als »Tauch-Bad« das »Ein-Tauchen« in Christi Kreuz – und Auferstehungsexistenz! Wenn schon keine Taufstätte zum Untertauchen oder mit lebendig fließendem Wasser da ist, so bitte zumindest ein ansehnlicher Taufkrug und eine echte Taufhandlung, bei der Wasser zu sehen und zu hören ist.<sup>124</sup> »Ars celebrandi« heißt, Liturgie mit allen Sinnen zu verwirklichen.<sup>125</sup>

### 9. Liturgiebücher und Texte

Ein Wort noch zu den Liturgiebüchern: Auch sie rufen nach Formschönheit und Sauberkeit und einem entsprechenden Umgang. Man sollte sie nicht einfach irgendwo hinlegen, andererseits sollten sie als Hilfsmittel nicht optisch stören. Auf den Altar z. B. gehört als Hilfsmittel nur das Messbuch, er ist keine Ablage für Fürbitt- und Liederbücher, Vorbereitungszettel u. dgl. Dem Evangeliar<sup>126</sup> jedoch kommt als Buch der Heiligen Schrift, das als einziges für die Liturgie unverzichtbar ist,<sup>127</sup> eine entsprechende Würde zu mit Folgen für die äußere Gestaltung und den ehrfürchtigen Gebrauch bis hin zu Gesten der liturgischen Verehrung, denn »Die Kirche hat die Heiligen Schriften stets so verehrt, wie den Herrenleib selbst«<sup>128</sup>.

Liedanzeiger sollten vermieden werden. Der »ars celebrandi« kommt es zu Gute, wenn Texte aufliegen und nicht erst jede einzelne Nummer oder Strophe während der Feier umständlich im Gotteslob<sup>129</sup> gesucht und aufgeblättert wird: Das stört den Mitvollzug, bringt Unruhe in die Feier und verhindert oft das Mitsingen, wenn die Seite erst gefunden ist, nachdem die Strophen schon vorbei sind. Besser sind Texte für die Gemeinde, die die Lieder und alles enthalten, was der »actuosa participatio« dient. Als »Todsünde« der »ars celebrandi« zu meiden ist die laute Liedansage während der Feier durch Rollenträger oder gar den Vorsteher.

<sup>124</sup> Vgl. Anm. 119.

<sup>125</sup> Vgl. R. Schwarzenberger, Liturgie mit allen Sinnen – Berührung zwischen Himmel und Erde, in: A. Redtenbacher, Kultur (wie Anm. 33), 273–280, hier 277–279.

<sup>126</sup> H. Hollerweger, Das Evangeliar im deutschen Sprachgebiet, in: HfD 49 (1995) 257–259.

<sup>127</sup> W. Haunerland, »Lebendig ist das Wort Gottes« (Hebr. 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Heiligen Schrift, in: ThPQ 149 (2001) 114–124, hier 115.

<sup>128</sup> DV 21.

<sup>129</sup> Das ist selbstverständlich keine Generalkritik gegen das »Gotteslob«.

## 10. Keine Marginalien: Technik, Sakristei, Sauberkeit

Sie sind wichtige äußere Voraussetzungen<sup>130</sup> dafür, dass »ars celebrandi« gelingt, und werden oft in ihrer Bedeutung unterschätzt: die gut abgestimmte Beleuchtungssituation, die akustisch und technisch einwandfreie Lautsprecheranlage, die Kirchenheizung, die heutigen Ansprüchen genügt, eine geordnete und dem Liturgiostandard entsprechend ausgerüstete Sakristei, die nicht Abstellraum, sondern Vorbereitungsort für heiliges Geschehen ist. Ordnung und Sauberkeit der Sakristei und ihres Inventars wirken zurück auf die liturgische Referenzbereitschaft der Akteure. Ungepflegte Schlamperei irritiert die »ars celebrandi« und ist Zeichen ehrfurchtloser Lieblosigkeit.

### WORT ZUM SCHLUSS

Die Kunst, Gottesdienst zu feiern, stellt sich nicht von selbst ein. Soll »ars celebrandi« greifen, müssen in der Pastoral drei gravierende pastorale Herausforderungen angenommen werden, ohne die auch der Sinn der Liturgiereform des II. Vatikanums wieder verpufft: (1) Wir brauchen jene pastorale Umkehr, für die schon die Liturgische Bewegung stand, in der die Liturgie zur Mitte aller Pastoral wird.

(2) Die »conditio sine qua non« für die »ars celebrandi« sind Liturgische Bildung und Mystagogie.

(3) In diesem Rahmen ist auch das Prinzip der Einübung und Vorbereitung neu zu beleben.

Die Frage nach der »ars celebrandi« hat sich als *die* Kernfrage schlechthin erwiesen, an der sich Gelingen oder Verfehlen des konkreten Gottesdienstes entscheiden. Wenngleich es dabei um den aktuellen Liturgievollzug einer konkreten Gottesdienstgemeinde und die Außenseite der Liturgie geht, hängt sie wesentlich von theologischen Grundlagen ab. Sie berührt notwendig die »Theologie der Liturgie« und einen tragfähigen Liturgiebegriff. Anders gesagt: Die Kunst der sachgerechten Feier bleibt angewiesen auf das sachgerechte

---

<sup>130</sup> Zu den technischen Hilfsmitteln siehe: R. Berger, Technische Mittel, in: GDK 3 (1990) 284–288.

te Verstehen der Liturgie von ihrer Wesensmitte her, aus der ihre Strukturen und ihre äußere Gestalt heraustreten. Mehr noch: Sie *ist* der Vollzug dieser Wesensmitte *in* der konkreten Feier! Der Begriff »ars celebrandi« ist daher kein bloßes »Schlagwort mit Karriere«<sup>131</sup>. Er entpuppt sich als Schlüssel, durch den der »heiße Kern« der Liturgie so aufleuchten kann, dass in ihrem Vollzug das zwischen Gott und Mensch erfahrbar wird, was nach christlichem Verständnis die Mitte nicht nur der Liturgie, sondern des Glaubens selbst ist. Dieser Anspruch ist hoch! Gerech wird ihm nur, wer sich durch die vielfältigen liturgischen Einzelgestalten hindurch den Blick auf das Ganze bewahrt – mit einem Bild Saint-Exupéry's: »*Man sagt nichts Wesentliches über den Dom, wenn man nur von den Steinen spricht!*«

#### LITERATUR

- AA.VV, *Ars celebrandi*, Edizioni Qigajon, Torino 2008.
- AMON, E., Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks (StPaLi 6), Regensburg 1988.
- VON ARX, W., Erneuerung des Geistes oder nur der Form? Gedanken zu fünf Jahren Liturgiereform, in: HLD 24 (1970) 51–59.
- AUF DER MAUR, Hj., Theologische Leitlinien des Gottesdienstes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: A. Redtenbacher (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 16–38 (= ON 28 [1989] 3–41).
- AUF DER MAUR, Hj., Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (= GDK 5 [1983]).
- AUF DER MAUR, Hj., Feste und Gedenktage der Heiligen, in: GDK 6/1 (1994), 68–357.
- BAUMGARTNER, J., Liturgie und Schönheit, in: HLD 40 (1986) 143–164.
- BAUMGARTNER, J., De arte celebrandi. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration, in: HLD 36 (1982) 1–11.
- BENEDIKT XVI., Sacramentum Caritatis. Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche vom 22. Februar 2007, in: AAS 99 (2007) 217–252, deutsch: VApS 177.
- BENEDIKT XVI., Motu proprio »Summorum Pontificum« vom 7. Juli 2007; Begleitbrief des Papstes, in: Oss. Vat. 147 (2007) Nr. 153, 1 und 5, deutsch: VApS 178.
- BERGER, R., *Kleines liturgisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1969.

<sup>131</sup> Vgl. Anm. 1.

- BERGER, R., Kleines liturgisches Lexikon, Freiburg i. Br. 1987.
- BERGER, R., Österliche Mitte. Zur Erneuerung und Strukturierung des liturgischen Jahres, in: Th. Maas-Ewerd (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform* (FS B. Kleinheyder), Freiburg i. Br. 1988, 213–226.
- BERGER, R., Technische Mittel, in: GDK 3 (21990) 284–288.
- BERGER, R., Neues Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg i. Br. 2001 (zahlreiche Auflagen, zuerst gem. mit A. Adam).
- BRÜSKE, G., Ein heilhaftes Geschehen. Die Predigt als Teil der Liturgie, in: *Gottesdienst* 42 (2008) 89–91.
- BRÜSKE, G., Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie, in: *HID* 62 (2008) 3–18.
- BUGNINI, A., Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hg. von Johannes Wagner unter Mitarbeit von F. Raas, Freiburg i. Br. 1988 (italienisches Original: *La riforma liturgica*, Rom 1983).
- CASEL, O., Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: *JLW* 14 (1938) 1–78.
- CORBON, J., *Liturgie aus dem Urquell* (ThRom 12), Einsiedeln 1981.
- DANNECKER, K. P., Der Ambo, in: R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg*, Bd. 1, Würzburg 2007, 31–49.
- DANNECKER, K. P., ars celebrandi. Hilfe zur (Weiter-)Entwicklung der eigenen liturgischen Kompetenz, in: *Gottesdienst* 41 (2007) 145–147.
- Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung »Dei verbum«, in: *AAS* 58 (1966) 817–836, deutsch: *LThK.E2*, 497–583.
- Dokumentation der Tagung der AKL-Junior vom 9. bis 12. März 2006 in Trier zum Thema »Den Glauben feiern – Liturgie und Mystagogie« (= *LJ* 56 [2006] Heft 2).
- DUFFRER, G., Pascha-Mysterium und liturgische Frömmigkeit, in: *LJ* 16 (1966) 27–37.
- EISENBACH, F., Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982.
- EMMINGHAUS J. H., Liturgische Spiritualität, in: *HID* 28 (1974) 22–33.
- EMMINGHAUS, J. H., »Taufstätten«, in: A. Grün, *Taufstätten. Quellen des Lebens*, Würzburg 1988, 73–95.
- EMMINGHAUS, J. H., Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung, in: *GDK* 3 (21990) 347–413.
- FISCHER, B., Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hg. von A. Gerhards/A. Heinz (*Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte* 17), Bonn 2000.
- GEIER, R., De arte celebrandi et vivendi. »One-Man-Show« und Sonntags-treue, in: A. Bilgri/B. Kirchgessner (Hg.), *Liturgia semper reformanda* (FS K. Schlemmer), Freiburg i. Br. 1997, 193–207.

- GERHARDS, A. (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg i. Br. 2008.
- GERHARDS, A./KRANEMANN, B., Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006.
- GLADE, W., Kultur des Feierns – *Ars celebrandi*, in: *HID* 55 (2001) 235–249.
- GOLDBRUNNER, J., Individuation. Selbstfindung und Selbstentfaltung. Die Tiefenpsychologie von C. G. Jung, Freiburg i. Br. (Wewel) <sup>3</sup>1966.
- GOLDBRUNNER, J., Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung, Freiburg i. Br. 1966.
- GOLDBRUNNER, J., Seelsorge – eine vergessene Aufgabe, Freiburg i. Br. 1971.
- GOLDBRUNNER, J., Über die Kunst des Zelebrierens, in: *Gottesdienst* 10 (1976) 152.
- GREULE, A., Die liturgischen Text- und Redesorten, in: *HID* 56 (2002) = Themenheft »Zur sprachlichen Gestalt des Gottesdienstes«, 231–239.
- GRILLO, A., »Intellectus fidei« und »Intellectus«, in: *LJ* 50 (2000) 143–165.
- GRILLO, A., Der Liturgiebegriff bei Pius Parsch und seine Stellung im Rahmen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004 (PPSt 3), Würzburg 2005, 191–220.
- GUARDINI, R., Vom Geist der Liturgie (*EcOra* I), Freiburg i. Br. 1918 [Mainz/Paderborn <sup>20</sup>1997].
- GUARDINI, R., Von heiligen Zeichen, Mainz 1922.
- GUARDINI, R., Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz <sup>3</sup>1933.
- GUARDINI, R., Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung (Brief an den 3. Deutschen Liturgischen Kongress), in: A. Hänggi, *Gottesdienst nach dem Konzil*, Mainz 1964.
- GY, P. M., Ist »Der Geist der Liturgie« Kardinal Ratzingers dem Konzil treu?, in: *LJ* 52 (2002) 59–65.
- HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981.
- HAHNE, W., *De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1991 (1989).
- HARNONCOURT, PH., Der Kalender, in: *GDK* 6/1 (1994), 13–63.
- HARNONCOURT, PH./MEYER H. B./HUCKE, H., Singen und Musizieren, in: *GDK* 3 (<sup>2</sup>1990) 131–179.
- HARNONCOURT, PH., Erreichtes – Nichterreichtes – Zurückgenommenes? Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform, in: *HID* 57 (2003) = Themendoppelheft »40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft«.
- HARNONCOURT, PH., Zeichen und Symbole im Leben der Kirche, in: A. Redtenbacher (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern 2006, 61–80 (= *ON* 28 [1989] 3–41).
- HAUNERLAND, W., »Lebendig ist das Wort Gottes« (Hebr. 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Heiligen Schrift, in: *ThPQ* 149 (2001) 114–124.

- HAUNERLAND, W., Sprachkultivierung und Gottesdienst. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Redesortenlehre, in: HfD 56 (2002) = Themenheft »Zur sprachlichen Gestalt des Gottesdienstes«, 240–248.
- HAUNERLAND, W., Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität, in: LJ 52 (2002) 135–157.
- HAUNERLAND, W., Der bleibende Anspruch liturgischer Erneuerung, in: K. Richter/Th. Sternberg (Hg.), Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Liturgiekonstitution über die heilige Liturgie, Münster 2004.
- HAUNERLAND, W., Gottesdienst als Maß? Zum Kirchenraum als Feierraum, in: M. Leisch-Kiesl/Ch. Freilinger/J. Rath (Hg.), Altarraum als Gemeindeforum. Umgestaltung bestehender Kirchen, Linz 2004, 43–50.
- HAUNERLAND, W., Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform, in: G. Augustin [u. a.] (Hg.), Priester und Liturgie (FS M. Probst), Paderborn 2005, 343–367.
- HAUPTMANN, P./STRICKER, G., Die Orthodoxe Kirche Rußlands. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988.
- HÄUSSLING, A., Nachkonziliarer Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: ThG 32 (1989) 243–254.
- HEIDEGGER, M., Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens, in: ders. (Hg.), Denkerfahrten 1910–1976, Frankfurt a. M. 1983, 135–149.
- HEINZ, A., Schweigen – Stille, in: GDK 3 (21990) 240–248.
- HEINZ, A., Ars celebrandi. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern, in: J. Lamberts, »Ars celebrandi«. The art to celebrate the liturgy – L'art de célébrer la liturgie (Textes et études Liturgiques – Studies in Liturgy XVII), Löwen 2002, 15–34 (= QLP 83 [2002] 107–126).
- HOLLERWEGER, H., Das Evangelium im deutschen Sprachgebiet, in: HfD 49 (1995) 257–259.
- JOHANNES PAUL II., Dekret der Gottesdienstkongregation vom 5. Mai 2000 »Misericors et Misericors«, in: AAS 94 (2002) 634–636.
- JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben »Vicesimus quintus annus«, zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie vom 4. Dezember 1988, in: AAS 81 (1989) 897–918; deutsch: VApS 89.
- JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben »Spiritus et Sponsa« zum 40. Jahrestag der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium vom 4. Dezember 2003, in: AAS 95 (2003) 5–36.
- JOHANNES PAUL II., Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« vom 17. April 2003, in: AAS 95 (2003) 433–475, deutsch: VApS 159.
- JORISSEN, I./MEYER, H. B., Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Sichtbare Zeichen unsichtbarer Wirklichkeiten, Innsbruck 1977.
- KABEL, Th., Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes, 2 Bde., Gütersloh 2002/2003.
- KACZYNSKI, R., Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath

- (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 1–227.
- KAPELLARI, E., Liturgische Erneuerung als bleibender Auftrag, in: H. Erhardt/H. M. Rauter (Hg.), Liturgie zwischen Mystik und Politik (Österreichische Pastoraltagung 1990), Wien 1991, 103–111.
- KAPELLARI, E., »Sacrosanctum Concilium« und die Praxis heutiger Liturgie, in: F. Breid (Hg.), Die heilige Liturgie. Referate der »Internationalen Sommerakademie 1997« des Linzer Priesterkreises, Steyr 1997, 72–89.
- Katechismus der Katholischen Kirche, deutsche Ausgabe, Oldenburg 1993, Zweiter Teil: Die Feier des christlichen Mysteriums, 303–451.
- KEHL, M., Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.
- KLEINHEYER, B., Heil erfahren in Zeichen: Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst, München 1980.
- KLEINHEYER, B., Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche, GDK 7/1 (1989) 152–154.
- KLÖCKENER, M., Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und »Reform der Reform«, in: A. Redtenbacher (Hg.), Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil, Innsbruck/Wien 2004, 70–118.
- KOCH, K., Priesterlicher Dienst an der Eucharistie, in: G. Augustin [u. a.] (Hg.), Priester und Liturgie (FS M. Probst), Paderborn 2005, 13–40.
- KOHLSCHEIN, F., Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: Th. Maas-Ewerd (Hg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS B. Kleinheyer), Freiburg i. Br. 1988, 38–62.
- Konzilskonstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium« vom 4. Dezember 1963, in: AAS 56 (1964) 97–138; deutsch: in: LThK.E1, 15–109.
- KRANEMANN, B., »Feiertags kommt das Vergessene«, in: LJ 46 (1996) 3–22.
- KREISSL, E./SCHEICHL, A./VOCELKA, K. (Hg.), Feste feiern. Katalog der OÖ Landesausstellung Stift Waldhausen 2002, 11–58.
- KUNZLER, M., Verlust der Stille. Theologische Überlegungen zu einem bedrohlichen Symptom, in: LJ 52 (2002) 158–183.
- KUNZLER, M., Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi, Paderborn 2007.
- KUNZLER, M., Die »Tridentinische« Messe. Aufbruch oder Rückschritt?, Paderborn 2008.
- LEHMANN, K., Die Kunst, Gottesdienste zu gestalten, in: B. Kranemann/E. Nagel/E. Nübold (Hg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg i. Br. 1999, 226–235.
- LENGELING, E. J., Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hg. von K. Richter, Altenberge <sup>2</sup>1991.
- LORENZER, A., Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981.
- LÜDICKE, N., Kanonistische Anmerkungen zum Motu Proprio Summorum Pontificum, in: LJ 58 (2008) 3–34.

- MERZ, M. B., Liturgie und Mystagogie. Eine vergessene Form der Spiritualität?, in: A. Schilson (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 298–314.
- MEYER, H. B., Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 195 (1983) 1–31.
- MEYER, H. B., Was Kirchenbau bedeutet, Freiburg i. Br. 1984.
- MEYER, H. B., Liturgietheologische Überlegungen zur Inkulturation – ein Versuch, in: E. v. Severus (Hg.), Ecclesia Lacensis. Beiträge (BGAM.S 6), Münster 1993, 516–528.
- MEYER-BLANCK, M., Inszenierung und Präsenz. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie, in: WzM 49 (1997) 2–16.
- MOSEBACH, M., Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Wien/Leipzig 2002.
- ORTH, S., Ars celebrandi. Protestanten beschäftigen sich mit der Qualität ihrer Gottesdienste, in: HerKorr 62 (2008) 275 f.
- PACIK, R., Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg (SPPI 2), theol. Diss., Klosterneuburg 1977.
- PACIK, R., Der Altarraum der Kirche und die liturgischen Funktionsorte, in: R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Bd. 1, Würzburg 2007, 11–30.
- PARSCH, P., Liturgische Erneuerung. Gesammelte Aufsätze, Klosterneuburg 1931.
- PARSCH, P., Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang (PPSt 1), Würzburg 2004.
- Pastorales Schreiben der deutschen Bischöfe: Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie vom 24. Juni 2003, in: Die deutschen Bischöfe 74, 2004.
- PIEPER, J., Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 21964.
- PIEPER, J., Muße und Kult, München 91995.
- PIUS X., Motu proprio »Tre le sollecitudini« vom 22. November 1903, in: AAS 36 (1903) 329–339.
- PODHRADSKY, G., Lexikon der Liturgie. Mit einem Geleitwort von J. A. Jungmann, Innsbruck 1962.
- PROBST, M., Die Liturgiereform des II. Vatikanums – eine Reform gegen die Frömmigkeit?, in: LJ 36 (1986) 222–237.
- PROBST, M., Kommunikativer Vortrag liturgischer Texte. Anmerkungen zu einer unterschätzten Aufgabe, in: LS 39 (1988) 225–227.
- PROBST, M., Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Über Versuche, das gemeinsame und besondere Priestertum in ihren Aufgaben zuzuordnen und abzugrenzen, in: LJ 45 (1995) 3–17.
- PROBST, M., Die verschiedenen Rollen in der Liturgie, in: LS 48 (1997) 176–180.
- PROBST, M., Die Ars praesidendi oder die Kunst Gottesdienste angemessen zu leiten, in: Gotteswort im Kirchenjahr 2007, Bd. 2, Würzburg 2007, 10–16.

- PROKSCHI, R., Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition, in: HLD 61 (2007) = Themendoppelheft »Eucharistie – Dimensionen und Kontexte«, 156–165.
- RAHNER, K., Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: Schriften zur Theologie 8, Freiburg i. Br. 1967, 395–408.
- RATZINGER, J., Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2000 (zahlreiche Auflagen).
- RATZINGER, J., Antwort an Pater Gy, in: LJ 52 (2002) 111–115.
- RATZINGER, J., 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209–221.
- RAU, S., Ars celebrandi – ein Schlagwort macht Karriere, in: HLD 62 (2008) 19–35.
- Redemptionis Sacramentum, Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom 25. März 2004, in: AAS 96 (2004) 549–601, deutsch: VAPs 164, Nr. 42.
- REDTENBACHER, A., Gemeindeftheologie – Gemeindespiritualität, in: In unum congregati 29 (1983) 109–115.
- REDTENBACHER, A., Zur Quelle des Lebens finden. Taufe durch Untertauchen, in: HLD 52 (1998) 227–234.
- REDTENBACHER, A., Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge mit einem Vorwort von Franz Kardinal König, Würzburg 2002.
- REDTENBACHER, A., Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Bd. 1, Würzburg 2007, 50–78.
- REDTENBACHER, A., Quelle des Lebens. Was eine neue Taufstätte für eine Gemeinde bedeuten kann, in: W. Haunerland/E. Nagel (Hg.), Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe (DLI), Trier 2008, 129–133.
- REDTENBACHER, A., 60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift »Heiliger Dienst«, Teil 2: Vom Zweiten Vaticanum bis zur Gegenwart (1962–2006), in: HLD 62 (2008) 125–162.
- REIFENBERG, H., Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug, 2 Bde. (SPPI 3), Klosterneuburg 1978.
- REIFENBERG, H., Bemühungen um die Zeichen in der Liturgie. Ansatz der Liturgiekonstitution – Ergebnisse – Möglichkeiten, in: Th. Maas-Ewerd (Hg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS B. Kleinheyer), Freiburg i. Br. 1988, 63–74.
- RICHTER, K., Haben »Zwecksonntage« einen Sinn?, in: Diakonia 11 (1980) 205–210.
- RICHTER, K., Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform, in: ders./A. Schilson (Hg.), Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 109–135.

- RICHTER, K., Kirchenräume – Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1999.
- RICHTER, K., Die Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium« des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders./Th. Sternberg (Hg.), Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Liturgiekonstitution über die heilige Liturgie, Münster 2004, 23–51.
- RICHTER, K., Die Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: F. X. Bischof/S. Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 29–49.
- RICHTER, O., Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung (APrTh 28), Leipzig 2005.
- Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altars und der übrigen liturgischen Funktionsorte in den Kirchen der Erzdiözese Wien, hg. v. Pastoralamt der Erzdiözese Wien im Auftrag der Diözesankommission für Liturgie (Reihe Impulse für die pastorale Arbeit Nr. 30), Wien 2001.
- SABERSCHINSKY, A., (Hg.), Liturgie und Mystagogie, Trier 2007.
- SAUER, R., Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, München 1996.
- SCHILSON, A., Fest und Feier in anthropologischer Sicht, in: LJ 44 (1994) 3–13.
- SCHILSON, A., Der Geist der Liturgie – von Guardini bis Ratzinger. Versuch einer Relecture von Romano Guardinis Jahrhundertschrift, in: LJ (2001) 76–89.
- SCHMID-KEISER, S., Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Feierns, 2 Bde. (EHS.T 250), Bern/Frankfurt a. M./New York 1985.
- SCHNEIDER, M., Logosgemäße Liturgie. Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI., in: HlD 61 (2007) = Themendoppelheft »Eucharistie. Dimensionen und Kontexte«, 139–155.
- SCHÖNBORN, CH., Predigt »40 Jahre Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium des II. Vatikanums«, in: A. Redtenbacher (Hg.), Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil, Innsbruck/Wien 2004, 132–136.
- SCHWARZENBERGER, R., Liturgie mit allen Sinnen – Berührung zwischen Himmel und Erde, in: A. Redtenbacher (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006, 16–38 (= ON 28 [1989] 3–41).
- SPAEMANN, R., Liturgie – Ausdruck des Glaubens. Bemerkungen eines Laien, in: F. Breid (Hg.), Die heilige Liturgie. Referate der »Internationalen Sommerakademie 1997« des Linzer Priesterkreises, Steyr 1997, 36–71.
- SPAEMANN, R., Bemerkungen eines Laien, der die alte Messe liebt, in: A. Gerhards (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg i. Br. 2008, 75–102.
- STUBENRAUCH, TH., Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983 (TThSt 68), Trier 2002, hier 9–58.

- URBAN A./BEXTEN, M., Kleines liturgisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 2007.
- VOLK, H., Theologische Grundlagen der Liturgie, Mainz 1965.
- VOLP, R., Liturgik. Die Kunst Gott zu feiern, 2 Bde., Gütersloh 1992/1994.
- WEKERLE, M., Mystagogie und Pius Parsch, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004 (PPSt 3), Würzburg 2005, 168–181.
- WILLERS, U. (Hg.), Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes (PiLi 15), Tübingen/Basel 2000.
- WINTER, S., »... und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird«: ist die Neuordnung des liturgischen Zeichensystems durch die Liturgiereform gelungen? Einige liturgiewissenschaftliche Überlegungen im Nachklang zum 40-jährigen Geburtstag von Sacrosanctum Concilium, in: LJ 55 (2005) 23–38.
- ZENETTI, L., Zeitanzeige, München 1969.
- ZULEHNER, P. M. [u. a.], Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste, Ostfildern 2004.
- ZULEHNER, P. M., Sich in Gottesgefahr begeben, in: Der Sonntag. Zeitung der Erzdiözese Wien, 28. April 2008.

RUDOLF PACIK

## Laien und Liturgie

*Der Autor ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie und seit dem Studienjahr 2007/2008 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg. Er habilitierte sich in Innsbruck bei H. B. Meyer, dessen Assistent er war. Er ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, bei deren Jahresversammlung 2008 er zum Thema »Die Würde des Laien« sprach. Der Vortrag fußt auf seinem Beitrag in: G. Ritzer (Hg.) »Mit euch bin ich Mensch ...«. FS für Friedrich Schleinzer, Innsbruck 2008, und wird hier mit Genehmigung des Tyrolia-Verlags abgedruckt (Ed.).*

### I. EIN NEUES VERSTÄNDNIS VON LITURGIE – UND AUFGEWERTETE LAIENDIENSTE

Das II. Vatikanische Konzil und die Liturgiereform haben eine neue Gottesdienst-Theologie gebracht – genauer gesagt: die ursprüngliche Sicht von Kirche und Liturgie wiederhergestellt. Wie die Kirche nicht nur aus dem Klerus, sondern aus allen Gläubigen besteht, so ist die Liturgie Feier der ganzen Gemeinde, geleitet von einem ihrer geweihten Mitglieder. Dies drückt u. a. der Begriff der »tätigen Teilnahme« (*actuosa participatio*) aus. Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* [= SC] verwendet ihn so oft, dass man ihn als deren »Kehrvers« bezeichnet hat.<sup>1</sup> Joseph Ratzinger nennt die Teilnahme (von ihm mit »Partizipation« und »Teilhabe« wiedergegeben) eine der »Grundkategorien der Reform«<sup>2</sup>. Die Gemeinde hat ihr »Recht und Amt« (SC Art. 14) zurückerhalten, das sie seit dem Mittelalter nicht mehr hatte ausüben können. Dieses Amt ist grundle-

<sup>1</sup> H. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar (Herder-Bücherei 218), Freiburg i. Br. 1965, 202.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209–221, hier 216.

gend. Jeder und jede wirkt mit, gleich ob er/sie eine besondere Aufgabe wahrnimmt oder nicht; die Liturgie betrifft in all ihren Teilen alle. Entsprechend sagt SC Art. 26: »Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ›Sakrament der Einheit‹ ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme.«

Liturgische Ämter galten früher als Reservat des Klerus (wobei Kleriker jeder war, der die Tonsur empfangen hatte); bloß ersatzweise konnten sie von Laien übernommen werden. Nach dem berühmten *Motu proprio* Pius' X. *Tra le sollecitudini* (22.11.1903) sollte sogar der Chor aus Klerikern bestehen; Männer und Knaben durften diese notfalls ersetzen, Frauen nicht (n. 12–14). Und noch wenige Jahre vor dem II. Vatikanischen Konzil, in der Instruktion über die Kirchenmusik und die heilige Liturgie (3.9.1958), hielt Rom an der Fiktion fest, allein Kleriker übten einen »ihnen zukommenden, unmittelbaren amtlichen Dienst« aus, (männliche) Laien aber einen »unmittelbaren, jedoch delegierten amtlichen Dienst« (n. 93a).

Anders das II. Vatikanische Konzil: Es anerkennt die Mitwirkung der Laien (genannt werden – wohl nur im Sinne von Beispielen – Ministranten, Lektoren, Kommentatoren, Chorsänger) als »wahrhaft liturgischen Dienst« (SC Art. 29) – der somit keine Delegation braucht. Für das Zusammenspiel aller Dienstträger/innen stellt die Liturgiekonstitution den Grundsatz der Rollenteilung auf: »Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt« (Art. 28). Dieses Prinzip ging in spätere Dokumente und in die erneuerten Liturgiebücher ein.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ritenkongregation, Instruktion »*Musicam sacram*« über die Musik in der heiligen Liturgie (5.3.1967), n. 6; Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch [= AEM] <sup>1</sup>1970 und <sup>2</sup>1975, n. 58; <sup>3</sup>2002, n. 91.

## II. VERSUCHE ZUR NEUORDNUNG – AN DER REALITÄT VORBEI?

Papst Paul VI. setzte mit dem Motu proprio *Ministeria quaedam* (15.8.1972) neue Normen für die bisherigen Niederen Weihen (zum Akolythen, Exorzisten, Ostiarier, Lektor) und den Subdiakonat (früher die erste Höhere Weihe) fest. Tonsur und Subdiakonat wurden abgeschafft, ebenso die Dienste des Exorzisten und des Ostiariers. Die beiden verbliebenen Ämter, des Lektors und des Akolythen (n. IV), sind Laiendienste (n. III) – die freilich auch alle Priesterkandidaten ausüben müssen (n. XI). Die – vom Bischof vorgenommene – Beauftragung heißt *institutio*<sup>4</sup>; es handelt sich also um keine Weihe. Erst mit dem Diakonat tritt man in den Klerikerstand ein (n. I). – Durch die Neuregelung werde, heißt es in der Einleitung des Motu proprio, »deutlicher der Unterschied zwischen Klerikern und Laien hervorgehoben«, ebenso aber der Zusammenhang von allgemeinem und hierarchischem Priestertum. So soll wohl klar werden, dass nicht alle liturgischen Aufgaben sich vom ordinierten Amt herleiten.

*Ministeria quaedam* regelt zwar einige wichtige Dienste, nicht aber den vielfältigen Einsatz von Laien in Liturgie und Gemeindegarbeit. Immerhin ermöglicht das Motu proprio Innovationen: »Es steht nichts im Wege, dass die Bischofskonferenzen außer diesen der ganzen Lateinischen Kirche gemeinsamen Diensten noch weitere vom Apostolischen Stuhl erbitten, deren Einführung sie für ihr Land aus besonderen Gründen für notwendig oder sehr nützlich erachten« (Einleitung).

Die instituierten Laienämter wurden, jedenfalls im deutschen Sprachgebiet, kaum angenommen, nicht zuletzt deshalb, weil der Zugang zu ihnen beschränkt ist. Obwohl sie auf dem allgemeinen Priestertum aus Taufe und Firmung beruhen, bleiben Frauen ausgeschlossen. »Gemäß der ehrwürdigen Tradition der Kirche können nur Männer zu Lektoren und Akolythen bestellt werden« (n. VII) – und die sind, jedenfalls in den weitaus meisten Fällen<sup>5</sup>, Priesterkan-

<sup>4</sup> Im Folgenden verwende ich deshalb für Akolythen und Lektoren das Attribut »instituiert«.

<sup>5</sup> Soweit ich sehe, wurden nur in einer österreichischen Diözese zunächst Akolythen eingesetzt, in Innsbruck; vielleicht wollte man so Kommunionhelferinnen verhindern. Die *Institutio* wurde ganz festlich begangen, sodass der Eindruck einer Weihe entstand.

didaten. Damit ist das neue System – gegen die Absicht von *Ministeria quaedam* – doch wieder klerikalisiert. – Frauen und Mädchen war übrigens nicht nur verwehrt, Akolythin und Lektorin zu werden, sondern jeder Dienst im Altarbereich<sup>6</sup>, damit auch das Ministrieren. Das Ministrantinnen-Verbot<sup>7</sup> hob Rom 1992 auf; aber erst 1994 teilte die Gottesdienstkongregation diesen Entscheid den Bischofskonferenzen mit.<sup>8</sup>

Die Verbreitung der Dienste gemäß *Ministeria quaedam* wurde auch dadurch gehemmt, dass diese bald Konkurrenz sozusagen aus dem eigenen Haus bekamen: Die Instruktion der Kongregation für die Sakramentenordnung *Immensae caritatis* über die Erleichterung des Kommunionempfangs bei bestimmten Anlässen (29.1.1973)<sup>9</sup> sieht vor, dass Laien, Männer und Frauen, vom Ortsordinarius oder von bevollmächtigten Priestern zu außerordentlichen Kommunionsspender/inne/n beauftragt (Terminus: *deputare*) werden (n. I 4), freilich nur für Notfälle (n. I 6). (Übrigens hatte die Kongregation zum selben Thema die Instruktion *Fidei custos* veröffentlicht – mit Datum 30.4.1969 –, die aber offenbar keine Rechtskraft erlangte.<sup>10</sup>) Die Auf-

<sup>6</sup> Den damaligen römischen Trend zeigt auch die AEM, jedenfalls in der ersten Ausgabe des Missale Romanum von 1970. In n. 66 der AEM heißt es: »Fehlt ein geeigneter Mann zum Ausüben des Lektorendienstes, kann die Bischofskonferenz erlauben, dass eine geeignete Frau außerhalb des Altarraums die Lesungen vor dem Evangelium vorträgt.« (Eigene Übersetzung.) Dieser Passus ist in der 2. Editio typica des Missale Romanum (1975) weggefallen, die Bestimmung von n. 70 aber nicht, gemäß der mit Diensten außerhalb des Altarraums auch Frauen betraut werden dürfen. Die Fassung 1975 enthält einen Zusatz: Den Bischofskonferenzen wird es überlassen, Frauen den Vorlesedienst zu gestatten, und den Ort zu bestimmen, an dem sie jenen versehen (also offenbar nicht unbedingt am Ambo). Diese Regelungen fehlen in der AEM<sup>3</sup> von 2002 (vgl. n. 107).

<sup>7</sup> Eingeschärft z. B. in diesem Dokument: Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst, Instruktion »Inestimabile donum« über einige Normen zur Feier und Verehrung des Geheimnisses der heiligsten Eucharistie (3.4.1980), n. 18.

<sup>8</sup> Päpstliche Kommission für die Interpretation von Gesetzestexten, Responsum auf eine vorgelegte Frage (30.6.1992); Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Rundbrief an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen (15.3.1994).

<sup>9</sup> Die Instruktion behandelt neben dem außerordentlichen Spender der Kommunion die Themen: »Erweiterung der Erlaubnis zum zweimaligen Kommunionempfang am selben Tag«, »Milderung des eucharistischen Nüchternheitsgebots für kranke und ältere Menschen«, »Frömmigkeit und Ehrfurcht vor dem eucharistischen Brot bei der Handkommunion«.

<sup>10</sup> DEL Bd. 1 bringt sie im Anhang, n. 151\*–159\*, also unter den Dokumenten, die veröffentlicht wurden, aber keine Rechtskraft erlangten.

gaben von Akolyth und Kommunionhelfer/in decken sich teilweise, werden aber durch zwei verschiedene Riten an unterschiedliche Personenkreise übertragen. Der Kommunionhelfer-Dienst hat den Vorteil größerer Flexibilität: Jeder und jede Gläubige kann ihn wahrnehmen (*Immensae caritatis* n. 4). Und im Einzelfall kann der Zelebrant eine geeignete Person ohne spezielle Beauftragung zur Mithilfe bei der Kommunion heranziehen (ebd. n. 2).

Die Palette der durch Laien ausgeübten Dienste ist reichhaltig und bunt geworden: Einerseits gibt es – zumindest theoretisch – instituierte Akolythen und Lektoren; andererseits Kommunionhelfer/innen – zeitlich begrenzt und ad hoc beauftragt –, Lektor/inn/en, Psalmist/inn/en, Kantor/inn/en. Voll ausgebildete Theologen und Theologinnen arbeiten als Pastoralassistent/inn/en bzw. -referent/inn/en in Pfarreien, als Seelsorger/innen in Spitälern und Heimen – und übernehmen dort auch liturgische Aufgaben. Männer und Frauen (oft ohne Theologiestudium) wirken als Bezugspersonen in priesterlosen Pfarren; ausgebildete (doch nur beauftragte, nicht instituierte) Gottesdienstleiter/innen sorgen dafür, dass Gemeinden sich regelmäßig zum Gebet versammeln. Die gleichen Aufgaben nehmen instituierte, auf Zeit und für eine bestimmte Feier beauftragte Personen wahr.

Was die Regelung des gottesdienstlichen Einsatzes von Laien betrifft, konstatiert Michael Kunzler »Züge tiefer theologischer Unordnung«; ein Kapitel seines 2001 erschienenen Buches »Das Charisma der Liturgie« überschreibt er: »Die liturgischen Dienste von Laien nach dem heutigen amtlichen Stand – ein mehr als unbefriedigender Zustand«. <sup>11</sup> Bruno Kleinheyer hatte schon 1984 »korrigierende Maßnahmen der universalkirchlich und teilkirchlich zuständigen Instanzen« <sup>12</sup> gefordert. – Die Bischofssynode von 1987 hatte gewünscht, »dass ›das Motu proprio ‚Ministeria quaedam‘ auf dem Hintergrund der Praxis, die sich in den Teilkirchen entwickelt hat, und vor allem im Hinblick auf die Bestimmung von Kriterien, nach denen die Adressaten eines jeden Dienstes ausgewählt werden sollen,

<sup>11</sup> M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie. Zur Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste*, Paderborn 2001, 167.151.

<sup>12</sup> B. Kleinheyer, *Ordinationen und Beauftragungen*, in: ders./E. v. Severus/R. Kaczynski, *Sakramentliche Feiern II* (GDK 8), Regensburg 1984, 7–65, hier 65.

überprüft werde«<sup>13</sup>. Papst Johannes Paul II. setzte eine Arbeitsgruppe ein. Herausgekommen ist bisher nichts.<sup>14</sup> Es sei denn, die Laieninstruktion (1997) und *Redemptionis sacramentum* (2004) gehörten zu den Ergebnissen.

### III. AUFGABEN UND DIENSTE GEMÄSS DEM NACHKONZILIAREN MISSALE ROMANUM

Als *Ministeria quaedam* erschien, war die erste Ausgabe des erneuerten Missale Romanum (1970) schon seit einiger Zeit in Kraft. Manche Textstellen, die liturgische Dienstträger betrafen, mussten für die 2. Auflage (1975) geändert werden. Die Systematik blieb gleich. Kapitel III der Allgemeinen Einführung behandelt nach den »Ämtern und Diensten des Weihstandes« (*De officiis et ministeriis Ordinis sacri*) – Bischof, Priester, Diakon – die Gemeinde; die Überschrift lautet: »Amt (*officium*) und Aufgabe (*munus*) des Volkes Gottes« (vor AEM<sup>2</sup> n. 62). Dies ist sicher programmatisch gemeint; denn das Wort *officium* findet sich auch in SC Art. 14, gemäß dem die Gemeinde Recht und Amt zur tätigen Teilnahme an der Liturgie besitzt (*ius habet et officium*)! Weil sie als zur Gemeinde gehörig gelten, sind hier auch Chor und Kantor eingeordnet (AEM<sup>2</sup> n. 63 und 64). Alle weiteren Aufgaben werden unter dem Titel »Besondere Dienste« (*De ministeriis peculiaribus*) behandelt; die Editio typica von 1970 nennt hier an erster Stelle den Subdiakon (n. 65), die Editio typica 2<sup>a</sup> (1975) – gemäß *Ministeria quaedam* – stattdessen den Akolythen.

Die Editio typica 3<sup>a</sup> des Missale Romanum (2002) berücksichtigt in der Allgemeinen Einführung den CIC 1983 und spätere Erlässe, wie etwa die Instruktion *Ecclesiae de mysterio* aus dem Jahr 1997. Den Anweisungen von *Ministeria quaedam* sucht die AEM<sup>3</sup> dadurch neu Geltung zu verschaffen, dass sie die instituierten Dienstträger besonders hervorhebt und diese von nicht instituierten unterscheidet. In

<sup>13</sup> Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Christifideles laici« über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (30.12.1988), n. 23.

<sup>14</sup> Vgl. H. B. Meyer, Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung, in: M. Klöckener/K. Richter (Hg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Befragung (QD 171), Freiburg i. Br. 1998, 107–144, hier 117.

Kapitel III nennt die AEM<sup>3</sup> zuerst »Die Ämter des Weihestandes« (AEM<sup>3</sup> n. 92–94), unter den »Aufgaben des Volkes Gottes« die Gemeinde als Ganze (n. 95), dann an »Besonderen Diensten« den instituierten Akolythen und den instituierten Lektor (n. 98–99), schließlich unter den »übrigen Aufgaben« nicht instituierte Altardiener und Lektoren, Psalmist, Chor, Kantor (als Leiter des Gemeindegesanges und als Vorsänger), weitere Mitwirkende am Altar und im Kirchenschiff, schließlich den Zeremoniär (n. 100–106).<sup>15</sup> (Trotz der maskulinen Formulierung bei den »übrigen Diensten« sind beide Geschlechter gemeint.) Akolyth, Lektor und Kantor zählen zur personellen Grundausstattung der Gemeindemesse (n. 116). Eigens hebt die AEM<sup>3</sup> hervor: Funktionen, die nicht dem Priester und dem Diakon vorbehalten sind, können Laien ausüben, auch ohne Beauftragung auf Dauer (AEM<sup>3</sup> n. 107; vgl. CIC can. 228.230). Bezüglich des Altardienstes möge man die Weisungen des Diözesanbischofs befolgen (AEM<sup>3</sup> n. 107).

Gegenüber den früheren Ausgaben des Missales enthält die Editio 3<sup>a</sup> von 2002 in Hinblick auf die liturgischen Dienste, nicht nur Akolythat und Lektorat, subtile Änderungen; sie hängen wohl mit dem Trend der letzten Jahre zusammen, Geweihte und Nichtgeweihte deutlicher zu unterscheiden. Vor allem wurde das Volk Gottes degradiert: Aus der Überschrift ist *officium* und damit die Anspielung auf SC Art. 14 verschwunden; es heißt nur mehr: »Aufgaben des Volkes Gottes«. Die Namen der liturgischen Dienste sind genau abgestuft: *officium* – *ministerium* – *munus*. Geweihte üben ein *officium* aus, instituierte Akolythen und Lektoren ein *ministerium*, andere Personen, aber auch die ganze Gemeinde, bloß ein *munus*!

#### IV. ABGRENZUNG ZWISCHEN PRIESTERN UND LAIEN

Obwohl *Ministeria quaedam*, was die Organisation liturgischer Dienste betrifft, nahezu wirkungslos blieb, so ist es doch theologisch

<sup>15</sup> Deutsche Wiedergabe der Termini nach der neuen, von Rom rekognoszieren Übersetzung: Missale Romanum. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Die lateinischen Begriffe lauten: De officiis et ministeriis in missa; De officiis ordinis sacri; De muneribus populi Dei; De ministeriis peculiaribus; De ministerio acolythi et lectoris institutorum; De ceteris muneribus.

bedeutsam: Den Einsatz von Laien im Gottesdienst begründet das *Motu proprio* mit dem allgemeinen Priestertum, nicht etwa mit dem zunehmenden Mangel an geweihten Amtsträgern. Trotzdem hat gerade dieser dazu geführt, Laien vermehrt für liturgische (und ebenso für seelsorgliche) Aufgaben heranzuziehen, auch für solche, die bisher zum Berufsbild des Priesters gehörten, doch nicht die Ordination, sondern allein Taufe und Firmung erfordern. (Dass in manchen Ländern neue Berufe entstehen würden, wie derjenige der Pastoralreferent/inn/en, war wohl unmittelbar nach dem II. Vatikanum noch nicht abzusehen.)

Die offiziellen Richtlinien unterscheiden zwischen regulären liturgischen Laiendiensten und Aufgaben, bei denen Laien bloß einspringen. So kommt es dem Vorsteher und anderen Ordinierten zu, die Kommunion auszuteilen; Nichtgeweihte können als »außerordentliche Spender« mithelfen (CIC 910 § 2; AEM<sup>3</sup> n. 98.100). Weitere Beispiele für solche Ersatzaufgaben: CIC can. 230 § 3 ermöglicht, dass ein Laie, auch ohne Akolyth oder Lektor zu sein, bei Fehlen der zuständigen Amtsträger den Dienst am Wort und die Leitung liturgischer Gebete übernimmt. Dazu gehören etwa Wort-Gottes-Feiern am Sonntag, die Tagzeitenliturgie, das Begräbnis, besondere Feiern im Kirchenjahr wie Aschermittwoch, Palmsonntag, Karfreitag. Außerdem dürfen Laien taufen, falls Ordinierte nicht verfügbar sind (CIC can. 230 § 3), sowie – mit Delegation – bei Eheschließungen assistieren (CIC can. 1112). Ausbildung und Zugang zu diesen Diensten sind je nach Land und Diözese unterschiedlich geregelt.

Dieser verstärkte Einsatz von Laien brachte manche Unsicherheit und Rivalität. Rom suchte der Situation durch zwei Dokumente zu begegnen, welche vor allem den Unterschied zwischen dem ordinierten Amt und Laienaufgaben sowie zwischen regulären und außerordentlichen Diensten von Laien hervorheben: Das erste ist die – von acht (!) vatikanischen Behörden unterzeichnete – »Instruktion *Ecclesiae de mysterio* zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester« (15.8.1997; vulgo »Laieninstruktion«)<sup>16</sup>, das zweite die »Instruktion *Redemptionis sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind«

---

<sup>16</sup> Im Folgenden: EdM. Die Instruktion enthält zwei getrennt nummerierte Teile: »Theologische Prinzipien« und »Praktische Verfügungen« (hier als PV zitiert).

(25.3.2004; vulgo oft [mehrdeutig] »Missbrauchsinstruktion« genannt).<sup>17</sup> Diese Erlässe schaffen kein neues Recht, sondern mahnen – in strengem Ton und manches eng auslegend –, die geltenden Bestimmungen des CIC und der Liturgiebücher einzuhalten.

So umschreibt die Laieninstruktion die besonderen Umstände genauer, unter denen Nichtordinierte taufen oder bei Trauungen assistieren: Es müsse sich um wirkliche Notfälle handeln. Und damit ein Bischof Laien zur Trauungsassistenz delegieren kann, muss die Bischofskonferenz zustimmen sowie der Hl. Stuhl die Erlaubnis geben (EdM, PV, Art. 11 und 10).

## V. STREITPUNKT LAIENPREDIGT

Über die Predigt von Laien in der Messe gab es ein langes Hin und Her.<sup>18</sup> Gemäß dem CIC von 1917 can. 1342 durften nur Priester und Diakone predigen, andere Kleriker ausnahmsweise, Laien überhaupt nicht, selbst wenn sie einem Orden angehörten.<sup>19</sup> Deutsche und österreichische Erlässe, die nach dem II. Vatikanum erschienen, schlossen die Laienpredigt während der Messe trotzdem nicht grundsätzlich aus. Die Deutsche Bischofskonferenz veröffentlichte am 18.11.1970 eine entsprechende Regelung. Diese übernahm mit 1.7.1971 die Österreichische Bischofskonferenz, fügte allerdings als weiteren Punkt hinzu: »Normalerweise ist die Laienpredigt in der Eucharistiefeier nicht gestattet.« Dies liegt wohl an einem römischen Bescheid, der inzwischen erschienen war: Die Päpstliche Kommission zur Auslegung der Dokumente des II. Vatikanums lehnte in ihrem Responsum vom 11.1.1971 eine weite Interpretation von AEM 1970, n. 42 (»In der Regel soll der Priester, der den Gottesdienst leitet, selbst die Homilie halten«) ab.

<sup>17</sup> Im Folgenden: RS.

<sup>18</sup> Genaue Belege in: GDS II n. 196–201.253 f.256.281–286.343.410.535–545.747.860.864.872. Vgl. dazu Lehmann, Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung. Einleitung, in: OGGSB I. Beschlüsse der Vollversammlung. Hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von L. Bertsch [u. a.], Freiburg i. Br. 1989, 153–169

<sup>19</sup> CIC [1917] can 1342: § 1. Concionandi facultas solis sacerdotibus vel diaconis fiat, non vero ceteris clericis, nisi rationabili de causa, iudicio Ordinarii et in casibus singularibus. § 2. Concionari in ecclesia vetantur laici omnes, etsi religiosi.

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) verabschiedete am 4.1.1973 den Beschluss »Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung«; gegen ihn hatte der Nuntius bereits in der Diskussionsphase protestiert. Doch erwirkte die Deutsche Bischofskonferenz ein Reskript der Kleruskongregation (20.11.1973), das den Predigtendienst von Laien – zunächst ad experimentum für vier Jahre – regelte und ihn unter bestimmten Umständen auch in der Messe möglich machte; am 7.3.1974 veröffentlichte »Richtlinien für die Beteiligung der Laien an der Verkündigung in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland« sollten als Modell für diözesane Normen dienen.

Mit dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 änderte sich die Rechtslage. Gemäß CIC can. 767 § 1 ist die Homilie in der Messe Aufgabe der Geweihten: »Unter den Formen der Predigt ragt die Homilie hervor, die Teil der Liturgie selbst ist und dem Priester oder dem Diakon vorbehalten wird; in ihr sind das Kirchenjahr hindurch aus dem heiligen Text die Glaubensgeheimnisse und die Normen für das christliche Leben darzulegen.« Ausnahmen gibt es keine mehr. Die Deutsche Bischofskonferenz musste deshalb die alten Regeln widerrufen<sup>20</sup>, während die Österreichische Bischofskonferenz ihre frühere Verlautbarung bestätigte<sup>21</sup>; offenbar stimmte sie durch den genannten Zusatz mit dem neuen Kirchenrecht überein. In ihrem »Dekret über die Ordnung des Predigtendienstes von Laien« aus dem Jahr 1994 formuliert die Österreichische Bischofskonferenz strenger: »Der Dienst der Wortverkündigung in der Predigt ist Teil von Auftrag und Vollmacht, die im Sakrament der Weihe übertragen werden. Deshalb ist der Predigtendienst den Bischöfen, Priestern und Diakonen zugeordnet und zählt zu ihren vornehmsten und wichtigsten Aufgaben (can. 762). Unter bestimmten Umständen, besonders dann, wenn kein Priester oder Diakon zur Verfügung steht und die pastorale Notwendigkeit es erfordert, können auch Laien mit dem Predigtendienst beauftragt werden, allerdings nicht für die Predigt (Homilie)

---

<sup>20</sup> Deutsche Bischofskonferenz, Ordnung für den Predigtendienst von Laien (24.2.1988), in: AKathKR 157 (1988) 192 f. Laien dürfen allerdings zu Beginn der Messe eine Statio halten, wenn der Zelebrant nicht predigen kann und kein anderer Ordinierter verfügbar ist: § 1 (2).

<sup>21</sup> Österreichische Bischofskonferenz, Dekret zur Laienpredigt (can. 766), in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 1, 25.1.1984, 7.

in der Eucharistiefeyer (can. 767 § 1).« Ähnlich lauten die Bestimmungen im »Decretum Generale über die Ordnung des Predigt-dienstes von Laien« vom 1.6.2002, das die Laieninstruktion umsetzt. Das Verbot für Nichtordinierte, in der Messe die Homilie zu halten, schärfen nach 1983 mehrere römische Dokumente ein (EdM, PV, Art. 3; AEM<sup>3</sup> n. 66 [»niemals jedoch einem Laien«]; RS n. 64–66). Sicher ist es höchst angemessen, dass der Vorsteher selbst predigt. Doch EdM Art. 3 § 1 bringt eine fragwürdige Begründung (CIC can. 767 § 1 aufgreifend): Die Homilie sei Teil der Liturgie. »Die Homilie ist als herausragende Form der Predigt [...] Teil der Liturgie selbst. Daher muss die Homilie während der Eucharistiefeyer dem geistlichen Amtsträger, Priester oder Diakon, vorbehalten sein. Ausgeschlossen sind Laien, auch wenn sie in irgendwelchen Gemeinschaften oder Vereinigungen Aufgaben als »Pastoralassistenten« oder Katecheten erfüllen. Es geht nämlich nicht um eine eventuell bessere Gabe der Darstellung oder ein größeres theologisches Wissen, sondern vielmehr um eine demjenigen vorbehaltene Aufgabe, der mit dem Weihesakrament ausgestattet wurde. Deshalb ist nicht einmal der Diözesanbischof bevollmächtigt, von der Norm des Kanons zu dispensieren.«

Wollte man diese Begründung konsequent anwenden, dann müssten den Laien alle liturgischen Dienste verboten werden, denn jeder Text und jeder Vollzug ist Teil der Liturgie!

Anders als in der Messe dürfen Laien in nichteucharistischen Gottesdiensten die Predigt übernehmen (CIC can. 766; EdM, PV, Art. 3 § 4). Allerdings haben sie kein Recht darauf (EdM, PV, Art. 2 § 3). Solche Predigten sollen nicht regelmäßig, sondern nur ausnahmsweise, in Notsituationen, stattfinden – und sind nicht als Förderung der Laien gedacht (RS n. 161). Die Zurückhaltung der neueren Erlässe gegenüber der Predigt von Laien ist unübersehbar!

## VI. LAIEN LEITEN GOTTESDIENSTE – ABER NUR EIN BISSCHEN

Gesamt- und teilkirchliche Regelungen<sup>22</sup> stimmen in der Tendenz überein, Laien, die nichteucharistische Gottesdienste leiten (»Vorste-

<sup>22</sup> Außer »Ecclesiae de mysterio« und »Redemptionis sacramentum« sind etwa zu nennen: Allgemeine Einführung in das Stundengebet (1971), in: Stundenbuch. Für

hen« darf man – laut EdM, PV, Art. 4 – diese Tätigkeit nicht mehr nennen), von Geweihten abzugrenzen: in Kleidung, verwendeten Texten, Verhalten. Laien sind, so sagt es schon die Allgemeine Einführung in das Stundengebet (n. 258), Gleiche unter Gleichen. *Redemptionis sacramentum* (n. 165) empfiehlt sogar, die Aufgaben in einer Wort-Gottes-Feier unter mehreren Personen zu verteilen; so kommt der Eindruck des Leitens erst gar nicht auf. Laien dürfen – klarerweise – keine Kleidung und Insignien tragen, die Ordinierten eigen sind (etwa Stola oder Dalmatik). (Die Albe ist übrigens kein Klerikergewand, sondern die liturgische Basiskleidung aller Dienst-träger/innen; siehe AEM<sup>3</sup> n. 336!) Auf dem Vorstehersitz nehmen nur geweihte Personen Platz. Ein/e nichtordinierte/r Gottesdienst-leiter/in darf den liturgischen Gruß (»Der Herr sei mit euch«) nicht sprechen, während der Oration die Arme nicht ausbreiten, beim Segen kein Kreuz mit der Hand schlagen und muss eine andere Formel (»Es segne *uns* ...«) verwenden, darf die Gemeinde nicht mit »Gehet hin in Frieden« entlassen.

Lange blieb umstritten, ob es Laien zustehe, bei von ihnen geleiteten Gottesdiensten auch die zugehörigen Segnungen vorzunehmen, also z. B. am Aschermittwoch die Asche, in einer Wort-Gottes-Feier am Palmsonntag vor der Prozession die Zweige zu segnen. Die deutsche Rahmenordnung »Zum gemeinsamen Dienst berufen« (8.2.1999) erlaubt dies (n. 38). Ein theologisches Problem gibt es nicht, denn es handelt sich um Widmungen für den gottesdienstlichen Gebrauch. Und auch sonst können ja Laien – abhängig vom Anlass – Segnungen vornehmen; das bestimmen sowohl das deutsche Benediktionale (1978) wie das römische Buch »De Benedictionibus« (1984).

---

die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Bd. 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1978, 25\*-106\*; Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester. Richtlinien und Modelle (TLKÖ 9), Salzburg 1984; Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium »Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester« (2.6.1988); Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien. Hg. vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrage der deutschschweizerischen Bischöfe [Erarbeitet von der Kommission für die Wortgottesfeier der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz. Approbiert von den deutschschweizerischen Bischöfen], Fribourg 1997; Deutsche Bischofskonferenz, Zum gemeinsamen Dienst berufen (1999); Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier 2004. – Ich verzichte hier auf Einzelnachweise.

Das deutsche Benediktionale von 1978<sup>23</sup> erklärt in der Pastoralen Einführung (n. 18):

»Auf Grund des allgemeinen oder besonderen Priestertums oder eines besonderen Auftrages kann jeder Getaufte und Gefirmte segnen. Je mehr aber eine Segnung auf die Kirche als solche und auf ihre sakramentale Mitte bezogen ist, desto mehr ist sie den Trägern eines Dienstamtes (Bischof, Priester, Diakon) zugeordnet. So werden etwa die Segnungen öffentlicher Einrichtungen durch einen Amtsträger vollzogen, der die Kirche in diesem Bereich vertritt. Daher sind dem Bischof Segnungen vorbehalten, in denen eine besondere Beziehung zur Diözese sichtbar wird; Priester, Diakon oder beauftragte Laien segnen im Leben der Pfarrgemeinde oder im örtlichen öffentlichen Leben; Eltern segnen in der Familie.«

Eine ähnliche Sicht vertritt das römische Buch »De Benedictionibus« (Praenotanda generalia n. 18), nur unterscheidet es etwas genauer nach Personen(gruppen). Dem Bischof, den Priestern, den Diakonen sowie den Akolythen und Lektoren werden bestimmte Anlässe von Segnungen zugewiesen (wobei es vorwiegend um öffentliche Feiern geht). Aber auch andere Laien, Männer wie Frauen, können kraft des allgemeinen Priestertums im eigenen Bereich (z. B. Eltern für Kinder), ebenso – nach Entscheid des Ortsordinarius – aufgrund offiziellen Auftrags zu bestimmten Diensten Segnungen feiern, freilich nur, falls Ordinierte fehlen: »Wenn aber ein Priester oder ein Diakon anwesend ist, soll ihm das Amt des Leitens überlassen werden.« Der Vorspann der einzelnen Feiern gibt an, wer sie leiten darf. Für Diakone und für Laien werden eigene Textvarianten geboten.

## VII. SORGE DER KIRCHENLEITUNG UM DAS AMT UND UM DEN PRIESTERNACHWUCHS

Die Kirchenleitung bemüht sich, die alten Strukturen zu retten und dort zu stärken, wo sie diese gefährdet sieht. Dahinter stehen theo-

---

<sup>23</sup> Dieses Liturgiebuch wurde im deutschen Sprachgebiet erarbeitet, es gibt also dafür keine römische Vorlage. Das lateinische Gegenstück »De Benedictionibus« erschien erst 1984. Eine Überarbeitung der deutschen Ausgabe ist geplant.

logische Gründe – doch nicht nur solche. Dies zeigt ein Passus der Laieninstruktion (EdM, Theol. Prinzipien 2), der seinerseits wieder aus dem Nachsynodalen Schreiben Johannes Pauls II. *Christifideles laici* (30.12.1988) zitiert:

»Die Erfüllung einer solchen Aufgabe macht den Laien aber nicht zum Hirten: Nicht eine Aufgabe konstituiert das Amt, sondern das Sakrament der Weihe. Nur das Weihesakrament gewährt dem geweihten Amtsträger eine besondere Teilhabe am Amt Christi, des Hauptes und Hirten, und an seinem ewigen Priestertum. Die in Vertretung erfüllte Aufgabe leitet ihre Legitimation formell und unmittelbar von der offiziellen Beauftragung durch die Hirten ab. Ihre konkrete Erfüllung untersteht der Leitung der kirchlichen Autorität.« [*Christifideles laici* n. 23] Man muss diese Lehre bekräftigen, weil einige Praktiken, die dem Mangel an geweihten Amtsträgern in der Gemeinde abhelfen möchten, in manchen Fällen ein Verständnis vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen aufkommen ließen, das seinen eigentlichen Sinn und seine spezifische Bedeutung verwischt. Dies führt unter anderem zu einem Rückgang der Kandidaten für das Priestertum und verdunkelt die besondere Stellung des Seminars als des typischen Ortes für die Ausbildung des geistlichen Amtsträgers.«

Aus dem letzten Satz geht hervor: Man fürchtet – was durchaus verständlich ist –, am Priestertum Interessierte abzuschrecken. Wenn Laien zu viele Rechte erhalten, könnten sich mögliche Kandidaten fragen: Wozu soll ich überhaupt noch Priester werden? Was bleibt mir an Aufgaben? Kann ich nicht ebenso gut als Nichtgeweihter für die Kirche wirken? (Dass umgekehrt Laien sich manchmal als Lückenbüßer fühlen, scheint weniger zu stören ...).

Besonders aufschlussreich ist der Anfang des Zitats. Er weist indirekt auf ein Grundproblem der gegenwärtigen Praxis hin: Laien überträgt man seelsorgliche Verantwortung, aber keine entsprechenden liturgisch-sakramentalen Vollmachten; Leitungs- und Weihegewalt fallen auseinander. Hans Bernhard Meyer charakterisierte dies so: »Etwas pointiert gesagt führt das dazu, dass manche Kleriker (z. B. Bischöfe, die an der römischen Kurie oder als Nuntien tätig sind, oder Priester, die in der Hauptsache im Dienst der Wissenschaft oder der Verwaltung stehen) einen Vollmachtsüberschuss haben, während nicht wenige Laien im kirchlichen Dienst (z. B. solche, de-

nen eine Gemeinde oder ein Krankenhaus als Seelsorgebereich anvertraut wird, den sie verantwortlich leiten) unter einem Vollmachtsdefizit leiden.«<sup>24</sup>

#### VIII. DIE GEWANDELTE SITUATION: BEDROHUNG DES BISHERIGEN – ODER CHANCE FÜR NEUES?

Das II. Vatikanum ist das erste Konzil, dass sich ausdrücklich mit den Laien befasste. Es widmet ihnen etwa das IV. Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, das Dekret über das Laienapostolat, spricht von ihnen in der Konstitution *Gaudium et spes* sowie, last, but not least, in der Liturgiekonstitution (über die Johannes Paul II. sagte, sie nehme den Kirchenbegriff von *Lumen gentium* vorweg<sup>25</sup>). Diese Dokumente heben die fundamentale Gleichheit aller Christ/inn/en hervor. Allerdings hat das Konzil trotz guten Willens keine positive Definition der Laien hervorgebracht. LG Art. 31 betont zwar die Taufe und den Anteil am dreifachen Amt Christi; doch dies trifft genauso auf die Geweihten zu. Und letztlich wird gesagt, Laien seien weder Kleriker noch Ordensleute: »Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.« Die Laieninstruktion definiert den Begriff »Laien« übrigens anders als LG Art. 31: alle – auch Ordenschristen –, die nicht ordiniert sind (Fußnote zu Theol. Prinzipien 4). – Dass den Laien in mehreren amtlichen Texten der

<sup>24</sup> H. B. Meyer (wie Anm. 14), 140.

<sup>25</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Vicesimus quintus annus« zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution »Sacrosanctum Concilium« über die heilige Liturgie (4.12.1988), n. 2. Das Zitat im Zitat: Johannes Paul II.: Ansprache an die Versammlung der Präsidenten und Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen (27.10.1984), n. 1, in: Gli Insegnamenti di Giovanni Paolo II. Bd. 7,2, Vatikan 1984, 1049.

»Weltcharakter« zugesprochen wird, klingt ein wenig nach Arbeitsteilung und Abgrenzung, die so nicht stimmen.<sup>26</sup>

Neuere Erlässe haben diese Abgrenzung verstärkt, sodass das Verhältnis von Priestern und Laien heute weithin unter dem Aspekt abgehandelt wird: Wer darf was? Nicht-Insider mag dies an die Konkurrenz zwischen Apothekern und Drogisten erinnern.

Die heutige Situation – überalterter Klerus und wenig Priesternachwuchs, zugleich viele qualifizierte Laienmitarbeiter/innen – deuten die Verantwortlichen offenbar vor allem als Bedrohung des Bisherigen. Man könnte sie freilich auch als Chance sehen, als eines der »Zeichen der Zeit«, von denen das II. Vatikanum (*Gaudium et spes* Art. 4) spricht, und fragen: Was braucht die Kirche heute an Diensten und Strukturen, damit die Gemeinden lebendig bleiben und die Feier der Sakramente gewährleistet ist (auf welche Christ/inn/en gemäß CIC can. 213 ein Recht haben)?

Öfter warnen führende Persönlichkeiten der Kirche: Wenn Laien zu viele Aufgaben erhielten, werde das Weiheamt ausgehöhlt. Diesem Problem könnte man mit einer theologisch sauberen – freilich derzeit undurchführbaren – Lösung begegnen: jene Personen zu ordinieren, welche die entsprechenden Dienste bereits tun. Wären nun andere Wege denkbar,<sup>27</sup> entsprechend der Anregung, die *Ministeria quaedam* bezüglich weiterer Laiendienste gibt? Etwa so: Bischofskonferenzen klären – in Absprache mit Rom – den Status und die Vollmachten bestehender Dienste, wie z. B. der Pastoralreferent/inn/en. Oder sie legen – ebenfalls in Kontakt mit den vatikanischen Stellen – bestimmte pastorale Aufgaben fest, zusammen mit der Weise ihrer Übertragung (Beauftragung, Institutio, Weihe) und der ihnen entsprechenden liturgischen Kompetenz. Dies müsste das Priestertum nicht auflösen; jedoch könnte eine größere Vielfalt an Ämtern entstehen, die alle an der einen Sendung der Kirche teilhaben.

<sup>26</sup> Zur Problematik vgl. H. Hammans, Weltdienst und Heildienst. Anmerkungen zur Verwendung eines Begriffspaares in neueren kirchenamtlichen Äußerungen, in: ZKTh 107 (1985) 399–414.

<sup>27</sup> Vgl. dazu H. Meyer, Laien als liturgische Vorsteher: Stellen wir die richtigen Fragen? Eine Einführung, in: M. Klöckener/K. Richter (Hg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171), Freiburg i. Br. 1998, 11–19, hier 17–19; ders. (wie Anm. 14), 134–144.

Das ordinierte Amt bleibt unverzichtbar. Vielleicht aber findet die Kirche Möglichkeiten, auf die Herausforderungen der Zeit dadurch kreativ einzugehen, dass sie Ämter und Dienste in Verantwortung vor der Tradition neu gestaltet – sie sozusagen in die Zukunft hinein inkulturiert.

## QUELLEN

### *a) Gesamt- und teilkirchliche Dokumente, liturgische Bücher*

- [1903] Pius X., *Motu proprio* »Tra le sollecitudini« über die Erneuerung der Kirchenmusik (22.11.1903), in: AAS 36 (1903/04) 329–339 (italienischer Originaltext); EL 18 (1904) 129–149 (italienischer Text mit offizieller lateinischer Übersetzung); deutsch: DKM 23–34.
- [1958] Ritenkongregation, Instruktion über die Kirchenmusik und die heilige Liturgie im Geiste der Enzykliken Papst Pius' XII. »Musicae sacrae disciplina« und »Mediator Dei« (3.9.1958), in: AAS 50 (1958) 630–663; deutsch: DKM 80–124.
- [1967] Ritenkongregation: Instruktion »Musicam sacram« über die Musik in der heiligen Liturgie (5.3.1967), in: AAS 59 (1967) 300–320; deutsch: DKM 154–177; DEL Bd. 1, n. 733–801.
- [1970] Deutsche Bischofskonferenz, Regelung über die Erlaubnis zur »Laienpredigt« (18.11.1970), in: AKathKR 139 (1970) 578 f.
- [1971] Allgemeine Einführung in das Stundengebet (1971), in: Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Bd. 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1978, 25\*–106\*.
- [1971] Päpstliche Kommission zur Interpretation der Dekrete des II. Vatikanischen Konzils, Responsum bezüglich der Homilie (11.1.1971), in: AAS 63 (1971) 329.
- [1971] Österreichische Bischofskonferenz, Regelung für die Erlaubnis zur Predigt von Laien (1.7.1971), in: ÖAKR 22 (1971) 327 f.
- [1972] Paul VI., *Motu proprio* »Ministeria quaedam« über die Neuordnung der ersten Tonsur, der Niederen Weihen und des Subdiakonats in der lateinischen Kirche (15.8.1972), in: AAS 64 (1972) 529–534; deutsch: DEL Bd. 1, n. 2877–2893.
- [1973] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluss »Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung« (4.1.1973), in: OGGSB I. Beschlüsse der Vollversammlung. Hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von L. Bertsch [u. a.], Freiburg i. Br. 1989, 169–178.

- [1973] Kongregation für die Sakramentenordnung, Instruktion »Immensae caritatis« über die Erleichterung des Kommunionempfangs bei bestimmten Anlässen (29.1.1973), in: AAS 65 (1973) 264–271; deutsch: DEL Bd. 1, n. 2967–2982.
- [1973] Kongregation für den Klerus, Reskript an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz über die Beauftragung von Laien zur Predigt (20.11.1973), in: AKathKR 142 (1973) 480–482, sowie in: OGGSB I, 182–185.
- [1974] Deutsche Bischofskonferenz, Richtlinien für die Beteiligung der Laien an der Verkündigung (7.3.1974), in: AKathKR 143 (1974) 147 f., sowie in: OGGSB I, 179–182.
- [1978] Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«), Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1978.
- [1980] Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst, Instruktion »Inaestimabile donum« über einige Normen zur Feier und Verehrung des Geheimnisses der heiligsten Eucharistie (3.4.1980), in: AAS 72 (1980) 331–343, deutsch: DEL Bd. 2, n. 3959–3993.
- [1984] Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester. Richtlinien und Modelle (TLKÖ 9), Salzburg 1984.
- [1984] De Benedictionibus. Editio typica (Rituale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum), Vatikan 1984.
- [1984] Österreichische Bischofskonferenz, Dekret zur Laienpredigt (can. 766), in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 1, 25.1.1984, 7.
- [1988] Deutsche Bischofskonferenz, Ordnung für den Predigtamt von Laien (24.2.1988), in: AKathKR 157 (1988) 192 f.
- [1988] Kongregation für den Gottesdienst: Direktorium »Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester« (2.6.1988); deutsch: VApS 94 (1988).
- [1988] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Vicesimus quintus annus« zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution »Sacrosanctum Concilium« über die heilige Liturgie (4.12.1988), in: AAS 81 (1989) 897–918, deutsch: DEL Bd. 3, n. 6263–6285 sowie VApS 89 (1989).
- [1988] Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Christifideles laici« über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (30.12.1988), deutsch: DEL Bd. 3, n. 6291–6316 sowie VApS 87 (1989).
- [1992] Päpstliche Kommission für die Interpretation von Gesetzestexten, Responsum auf eine vorgelegte Frage (30.6.1992), in: AAS 86 (1994) 541, deutsch: DEL Bd. 2, n. 4280, Anmerkung.

- [1994] Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Rundbrief an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen (15.3.1994), in: AAS 86 (1994) 542.
- [1994] Österreichische Bischofskonferenz, Dekret über die Ordnung des Predigtendienstes von Laien, in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 13, 15.12.1994, 2 f.
- [1997] Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien. Hg. vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrage der deutschschweizerischen Bischöfe [Erarbeitet von der Kommission für die Wortgottesfeier der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz. Approbiert von den deutschschweizerischen Bischöfen], Fribourg 1997.
- [1997] Kongregation für den Klerus / Päpstlicher Rat für die Laien / Kongregation für die Glaubenslehre / Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung / Kongregation für die Bischöfe / Kongregation für die Evangelisierung der Völker / Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und für die Gesellschaften des apostolischen Lebens / Päpstlicher Rat für die Interpretation von Gesetzestexten, Instruktion »Ecclesiae de mysterio« zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (15.8.1997), in: AAS 89 (1997) 852–877, deutsch: VApS 129 (1997).
- [1999] Deutsche Bischofskonferenz, Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (8.1.1999) (DtBis 62), Bonn 1999.
- [2002] Missale Romanum. Editio typica tertia. 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.
- [2002] Österreichische Bischofskonferenz, Decretum Generale über die Ordnung des Predigtendienstes von Laien (Canon 766), in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 33, 1.6.2002, 4 f.
- [2004] Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Instruktion »Redemptionis Sacramentum« über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind (25.3.2004), in: AAS 96 (2004) 549–601, deutsch: VApS 164 (2004).
- [2004] Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier 2004.

*b) Dokumentensammlungen und Behelfe*

DKM = H. B. Meyer/R. Pacig (Hg.), Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes, Regensburg 1981.

DEL = Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: H. Rennings/M.

Klößener (Hg.), Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983; Bd. 2: M. Klößener/H. Rennings (Hg., übers., bearb.), Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1973–3.12.1983, Kevelaer/Fribourg 1997; Bd. 3: M. Klößener (Hg., übers., bearb.) unter Mitarbeit von G. Muff, Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1983–3.12.1993. Mit Supplementum zu Band 1 und 2, Kevelaer/Fribourg 2001.

GDS = H. B. Meyer (Hg.) unter Mitarbeit von J. Schermann, Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe (StPaLi 5), Regensburg 1982.

#### LITERATUR

- HAMMANS, H., Weltdienst und Heildienst. Anmerkungen zur Verwendung eines Begriffspaars in neueren kirchenamtlichen Äußerungen, in: ZKTh 107 (1985) 399–414.
- KLEINHEYER, B., Ordinationen und Beauftragungen, in: ders./E. v. Severus/R. Kaczynski, Sakramentliche Feiern II (GDK 8), Regensburg 1984, 7–65.
- KUNZLER, M., Das Charisma der Liturgie. Zur Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste, Paderborn 2001.
- LEHMANN, K., Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung. Einleitung, in: OGGSB I. Beschlüsse der Vollversammlung. Hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von L. Bertsch [u. a.], Freiburg i. Br. 1989, 153–169.
- MEYER, H. B., Laien als liturgische Vorsteher: Stellen wir die richtigen Fragen? Eine Einführung, in: M. Klößener/K. Richter (Hg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171), Freiburg i. Br. 1998, 11–19. Internet: <http://theol.uibk.ac.at/leseraum/artikel/147.html>.
- MEYER, H. B., Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung, in: M. Klößener/K. Richter (Hg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171), Freiburg i. Br. 1998, 107–144.
- NIKOLASCH, F., Die Neuordnung der kirchlichen Dienste, in: LJ 22 (1972) 169–182.
- RATZINGER, J., 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209–221.
- SCHMIDT, H., Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar (Herder-Bücherei 218), Freiburg i. Br. 1965.

ALFRED EHRENSPERGER

## Karolingische Liturgiereformen

*Der Autor ist ökumenisch aufgeschlossener Liturgiewissenschaftler der evangelisch-reformierten Kirche der Schweiz. Er promovierte 1971 mit der vielbeachteten Studie »Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815)« zum Doktor der Theologie. Früher zugleich engagierter Pfarrer, wirkt er seit langem als Liturgiedozent, als fruchtbarer wissenschaftlicher Autor und als ambitionierter Mitarbeiter der wichtigsten liturgischen Gremien seiner Kirche, so auch der Deutschschweizerischen Liturgiekommission. Er ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg und legt hier erstmals im Druck (siehe auch [www.gottesdienst-ref.ch](http://www.gottesdienst-ref.ch)) einen Forschungsbeitrag vor, der die Kirchen der westlichen Liturgietraditionen gemeinsam angeht und zugleich ein wichtiges Kapitel der Liturgiereformen in der Geschichte der Kirche darstellt. Einmal mehr beweist er anhand konkreter geschichtlicher Fakten die Reformfähigkeit der Liturgie (Ed.).*

### I. DIE KIRCHENPOLITISCHE SITUATION ZUR ZEIT DER KAROLINGERHERRSCHAFT

#### *Der Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter*

Die Zeit zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert war im Gebiet nördlich der Alpen in verschiedener Hinsicht eine instabile und bewegte Zeit. Sie ist auch liturgiegeschichtlich nicht leicht zu überblicken. Vor der karolingischen Herrschaftsepoche, welche eine gewisse politische, kulturelle und religiöse Konsolidierung anstrebte, kann man, grob skizziert, etwa folgende Zeitabschnitte unter gottesdienstlichen Gesichtspunkten auflisten:

313–406 Einen hohen Einfluss übten die mailändischen und oberitalienischen Liturgietraditionen auf Rom und teilweise auch auf Nordafrika aus. Die westliche Christenheit ver-

- suchte sich durch eine straffere bischöfliche Organisation zu konsolidieren. Ein Höhepunkt dieser Bestrebungen war die Synode von Arles 314.
- 406–486 Die gallorömische Herrschaft war politisch und kirchlich gefährdet durch die ständigen Einfälle der Vandalen, Alemannen, Burgunder und Westgoten.
- 486–511 Die Franken besetzten einen großen Teil von Gallien. Nach der Bekehrung und Taufe von Chlodwig 498/499 in Reims organisierte er sein Königreich unter kirchlichem Einfluss (Regierungszeit 482–511).
- 511–561 Chlodwigs Söhne vermochten eine gewisse Stabilität durch einheitliche Gesetzgebung zu erreichen. Eine erste fränkische Kirche begann sich zu bilden.
- 561–612 Bürgerkriege hatten ein Chaos zur Folge, wobei die Kirche ihre bisherigen Privilegien nur schwer verteidigen konnte. Zahlreiche Synoden mussten sich ständig mit Disziplinarfragen, insbesondere den Rechten und Pflichten der Bischöfe, auseinandersetzen.
- 612–647 Diese relativ stabile Periode erlaubte es den Kirchen, sich innerlich zu festigen und missionarisch aktiver zu werden.
- 647–751 Die merowingische Herrschaft ging zu Ende. Konziliare Prozesse zeigten Degenerationserscheinungen und innerkirchliche Auseinandersetzungen. Diese dauerten bis zum Regierungsantritt der Karolinger mit König Pippin (Regierungszeit 751/752–768).<sup>1</sup> In liturgischen Einzelfragen gab es Kontakte mit Rom. Die Vermehrung der Zahl der Bistümer führte zur Verkleinerung der einzelnen kirchlichen Hoheitsgebiete. Geistlicher Mittelpunkt blieb vorläufig immer noch Arles.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A. Join-Lambert, *Peut-on parler de »Réforme liturgique« en Gaule du IV. au VII. siècle ? Une première approche par le biais des canons consiliaires gaulois et mérovingiens*, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes* (LQF 88) Teil 1, Münster 2002, 169–186.

<sup>2</sup> Zum Einflussbereich einzelner Bischöfe und zur Liste der damaligen Synoden, vgl. A. Join-Lambert (wie Anm. 1), hier 173–179.

Mit dem Regierungsantritt der Karolinger bekam das gottesdienstliche Leben im Bewusstsein der kirchlichen und weltlichen Verantwortungsträger einen hohen Rang. Schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts leisteten einzelne fränkische Bischöfe und Äbte eine partikulare, stets auf liturgische Einzelfragen gerichtete Romanisierungsarbeit im Frankenreich. Nach der Jahrhundertmitte übernahm erstmals das karolingische Königtum als zentrale Gewalt den Versuch, zur Vereinheitlichung der Liturgie römische Dokumente zu erhalten, an denen sich eine Liturgiereform orientieren konnte. Auch im gottesdienstlichen Gesangsbereich wollte man eine Vereinheitlichung nach römischem Vorbild anstreben.<sup>3</sup> Wegen mangelhafter Kompetenz römischer Schreiber konnte Rom nur mit größter Mühe so etwas wie »Musterexemplare« von Liturgieschriften an die Karolinger liefern. Um die Wünsche der fränkischen Könige Pippin, Karlmann und Karl d. Gr. einigermaßen zu befriedigen, mussten gallische Schreiber die Rezeptionsarbeit mit zahlreichen Korrekturen, Überarbeitungen und Ergänzungen in die Hand nehmen.<sup>4</sup>

Seit Ambrosius von Mailand und Papst Gelasius I. (gest. 496) konnte weder das weltliche noch das christliche Oberhaupt den »rex et sacerdos Christus« in *einer* Person repräsentieren. Im Westen wurde die Ideologie von den zwei Gewalten entwickelt, die das ganze Mittelalter hindurch bis über die Reformation hinaus aktuell blieb. Der jeweilige weltliche Machthaber verstand sich als Schutzherr der Kirche und insofern als Stellvertreter für das oberste Priesteramt; dieses, verkörpert im Papst, war nicht nur für die innerkirchlichen Belange zuständig, sondern konnte durchaus auch als Wächter über das Gottkönigtum auftreten. Konflikte zwischen der weltlichen und der kirchlichen Macht waren sozusagen vorprogrammiert.<sup>5</sup> Die Könige

<sup>3</sup> A. A. Häußling, Art. »Karolingische Reform«. III. Liturgische Aspekte, in: LThK 5 (1996) 1264.

<sup>4</sup> Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkischen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in: ders., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Archäologie, Münster 1974, 139–154, bes. 139–141.

<sup>5</sup> Erst in der Aufklärungszeit konnte sich eine Trennung beider Gewalten durchsetzen. Die Form eines sakralen Königtums war in vielen Völkern und zu vielen Zeiten verbreitet: Der Monarch galt als Mittler zur Gottheit und demgemäß als oberster Priester. Solche Reichskulte waren in Antike und Frühmittelalter verbreitet. Die Sorge um den rechten Kult wurde auch von christlichen Königen und Kaisern wahrgenommen. Äußeres Merkmal dieser Tatsache ist z. B., dass Konzilien

der christianisierten Völker beriefen schon im 6. Jahrhundert Reichssynoden ein und bestellten die Bischöfe. Damit wurde die bisherige Kollegialstruktur der Bischöfe zerstört. Die Kirchen wurden mit Rom verbundene Landeskirchen. Die Päpste sprachen neugesalbten Karolingern das Priester-Königtum zu. Der klassische Vertreter dieser Stellung war Karl d. Gr. Er hatte für gottgefälliges Leben, korrekte Liturgie und Norm des Glaubens im Sinne der Päpste zu sorgen. Karl d. Gr. berief 794 ein Konzil nach Frankfurt ein und formulierte seine kirchlichen Ansprüche 796 klar gegenüber dem neugewählten Papst Leo III. (795–816): In diesem Sinne schützte der König die Kirche vor Angriffen durch Ungläubige und festigte im Innern seines Reiches den katholischen Glauben. Der Papst unterstützte seinerseits betend und liturgisch den Kampf des Königs. Auf diese Weise konnten sich die Päpste auch von der Oberherrschaft der byzantinischen Kaiser befreien.<sup>6</sup>

### *Erste Liturgiereformen im Karolingerreich*

Die römischen Liturgiebücher, die sich die Karolinger von Rom erbateten, waren für stadtrömische Titelkirchen konzipiert und sollten nun im Frankenreich auf eher ländliche Gegenden übertragen werden. So kam die Traditionsform der päpstlichen Stationsgottesdienste in Gegenden nördlich der Alpen z. B. nach Metz. Während Rom sich zur Zeit des Papstes Gregor d. Gr. (um 600) in liturgischer Hinsicht noch sehr liberal verhalten hatte, das Recht der obersten Kirchenleitung hingegen schon damals unbestritten war, ist die liturgische Korrektheit bereits ein Leitprinzip der karolingischen Liturgiereform geworden. Schon der erfolgreiche Missionar Bonifatius (um 672–754) hatte fleißig nach römischen Texten Ausschau gehalten, wobei wir den von ihm gebrauchten Sakramentartypus nicht kennen.<sup>7</sup> Bistümer und Klöster bildeten die Grundlagen für die karolin-

---

und Synoden von weltlichen Machthabern einberufen wurden (A. Angenendt, Geistliche und weltliche Gewalt im Mittelalter, in: J. M. zu Schlochtern/D. Hattrup (Hg.), Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte, Paderborn 2000, 1–19, bes. 1–3).

<sup>6</sup> Ebd., 7–11.

<sup>7</sup> Ders., *Libelli bene correcti*. Der »richtige Kult als ein Motiv der karolingischen Reform, in: ders., *Liturgie im Mittelalter*. Aufsätze, Münster 2005, 227–243, bes. 235–237.

gische Kultur- und Liturgieentwicklung.<sup>8</sup> Das Vielvölkerreich, bereits von Pippin vorbereitet, wurde von Karl d. Gr. noch erweitert. Er verlangte für jeden größeren Kirchenbereich eine Art Oberbischof<sup>9</sup>, wobei der König selbst in *einem* Jahr verschiedene Konzilien berief.<sup>10</sup> Weltliche Herrschaft und innere Festigung der Kirche waren für die karolingischen Herrscher Pippin (reg. 751–768), Karl d. Gr. (reg. 768–814) und Ludwig den Frommen (reg. 814–840) eine aufeinander bezogene Einheit. Die weltliche Sippe als königliche Großfamilie entsprach den geistlichen Familien in Klöstern und Klerusbruderschaften um einen Bischof. Freundschaftsbünde und Gebetsbruderschaften entstanden und vermehrten sich, und die Gefolgstreue gegenüber dem Königshaus war für sie selbstverständlich. Die damaligen Bischöfe und Äbte waren nicht selten selbst nahe Verwandte des Königshauses oder regionaler Herrscher.<sup>11</sup>

Wir wissen nur wenig über Dekrete Pippins, die seinen kirchlichen Reformwillen bezeugen. Eines der konkreten Resultate dieser Bemühungen waren die Kompilation des Sakramentariums Gelasianum aus dem 8. Jahrhundert und seine Fusion mit zwei römischen Liturgiebüchern.<sup>12</sup> Diese unter dem Namen »Junggelasiana« zusammengefassten Sakramentarien waren damals weit verbreitet und wurden mit leichten Veränderungen immer wieder abgeschrieben. Ein kirchenpolitisches Ziel Pippins war auch die Beendigung des Einflusses östlicher Liturgietraditionen.<sup>13</sup> Im Sinne Pippins festigte auch König Karlmann seine Weisungen über liturgische Dienste, Taufe, Symbole (Glaubensbekenntnisse) und Eucharistiegebet so weit, dass Kleriker,

<sup>8</sup> F. Prinz, Abriss der kirchlichen und monastischen Entwicklung des Frankenreiches bis zu Karl d. Gr., in: B. Bischoff (Hg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2, Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 290–299, bes. 290–294.

<sup>9</sup> Z. B. Bonifatius, gest. 754, oder Chrodegang von Metz, gest. 766.

<sup>10</sup> Z. B. 813 ein solches in Mainz, Reims, Tours, Arles und Charlon sur Saône; vgl. A. Angenendt, Karl der Große als »Rex et sacerdos«, in: R. Berndt (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794, Teil 1, Politik und Kirche, Mainz 1997, 255–278, bes. 271–277.

<sup>11</sup> A. A. Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der damaligen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit, Münster 1973, 75–78.

<sup>12</sup> Dem Altgelasianum vom Typ Vatic.Regin. 316 und dem Gregorianum vom Typ Paduensis D 47; C. Vogel, La réforme liturgique sous Charlemagne, in: B. Bischoff (Hg.), Karl d. Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2, Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 217–232, bes. 219.

<sup>13</sup> Ebd., 219.

die sich gemäß Visitationen nicht daran hielten, suspendiert wurden.<sup>14</sup> In den Gottesdiensten hatten Gebete für den jeweiligen Herrscher einen hohen Stellenwert, und die fränkische Machtpolitik verstand sich entsprechend als Schutzmacht des Glaubens.<sup>15</sup>

Die Sorge karolingischer Herrscher um den rechten Kult erinnert an die Zeit der großen ökumenischen Konzilien von 325 (Nicäa) an, wo die Kaiser um die Christianisierung ihres Reiches im 4./5. Jahrhundert und um den rechtmäßigen Glauben bemüht waren. Zur Zeit der Karolinger war dies kaum anders. Kein Papst hätte damals das Recht beansprucht, ein Konzil oder eine Synode einzuberufen; dies war dem weltlichen »rex sacerdos« vorbehalten.<sup>16</sup> Der Papst als Statthalter Christi auf Erden sorgte, zusammen mit seinen Bischöfen, für die Moral, die rechtmäßige Glaubenslehre und Liturgie, die Missionierung unterworfenen Völker und die Sorge um das ewige Leben. Für Karl d. Gr. waren eine einheitliche Bibel, Rom entsprechende Sakramentarien, Ordensregeln und Rechtssammlungen Bestandteile der kirchlichen Einheit. Diese Anliegen kommen konkret zum Ausdruck in der Alkuinbibel, dem »Gregorianum Hadrianum«, der allgemeinen Geltung der benediktinischen Ordensregel und den Konzilsdekreten.<sup>17</sup> Papst Hadrian I. lieferte zunächst Gebete für den fränkischen König und Vorlagen für allfällige Bußprozessionen.<sup>18</sup> Die Praxis der alttestamentlichen Königssalbungen wurde beim Antritt der Herrschaft eines neuen Königs mit der Begründung von 1 Petr 2,9 auch auf die Frankenkönige übertragen.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Details bei ebd., 221–224.

<sup>15</sup> G. Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Bd. 35, 1. Abh.), Heidelberg 1934, 17 f.

<sup>16</sup> A. Angenendt (wie Anm. 10), hier 255–257.

<sup>17</sup> Von den Konzilsdekreten aus der Zeit Pippins, Karlmanns und Karls d. Gr. besitzen wir heute keine Originaldokumente mehr. Abschriften, die kurz darauf entstanden, sind teilweise noch vorhanden; R. Kottje, Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit, in: ZKG 76 (1965), 323–342, bes. 323 f.

<sup>18</sup> A. Angenendt, Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754–796), in: HJ 100 (1980) 1–94, bes. 75 f.

<sup>19</sup> Ebd., 83 f.

## Zur Kaiserkrönung Karls des Großen

Die Vorgänge vor und um die Kaiserkrönung Karls d. Gr. sind heute in der Forschung umstritten: Eine Zeitlang hat man dieses Ereignis als Zeichen von Karls Machtdemonstration verstanden, wobei allerdings zuverlässige Quellen für eine solche Vermutung fehlen. Einhard, der Verfasser der ersten Vita Karls d. Gr., behauptet, der König sei bei seinem vierten Besuch in Rom etwas verärgert darüber gewesen, dass ihm Papst Leo III. aus politischen Gründen den Kaisertitel angeboten habe. Der Papst wurde offenbar durch Vorwürfe einer Widerstandsgruppe in Rom in die Enge getrieben und möglicherweise sogar körperlich misshandelt. Deshalb habe er nach einem Richter höchsten Ranges gesucht zur Aburteilung seiner Gegner.<sup>20</sup> Das Kaisertum war in der antik-römischen Geschichte und in Byzanz als Institution bereits vorgebildet. Alkuin schreibt 799 in einem Brief: Von den drei höchsten Persönlichkeiten der Welt sei der eine, Papst Leo III., vertrieben und der oströmische Kaiser von seinen Mitbürgern gestürzt worden, sodass nur noch Karl d. Gr. übrig bleibe.<sup>21</sup>

Schon 753 wurden die Sachsen mehrheitlich von Pippin besiegt und mussten mehr oder weniger freiwillig den christlichen Glauben annehmen. Die Ostgrenze des Frankenreiches blieb aber weiterhin offen und wurde mehrmals umkämpft. 777 wurde Sachsen in Missionsprenal eingeteilt. Dabei ist auch die Rede von einer karolingischen Pfalz (Königssitz), die später zu Ehren Karls d. Gr. »urbs Caroli« genannt wurde. Ihre Zerstörung durch Sachsen unter Mithilfe von Moslems führte offenbar vorübergehend zu einem Prestigeverlust König Karls, weshalb mit einer einzigen Quellenausnahme diese Schmach im karolingischen Schrifttum verschwiegen wurde. Ein-

<sup>20</sup> R. Schieffer, Neues von der Kaiserkrönung Karls des Großen (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte H. 2), München 2004, 8. Dass der Papst bei der Markusprozession am 25. April 799 in Rom überfallen wurde, darf als gesichert angenommen werden, während spätere, detaillierte Berichte über seine Misshandlungen legendär sein dürften. Man wollte Papst Leo III. lediglich amtsunfähig machen; dazu K. Hengst, Karl der Große und Papst Leo III. 799 in Paderborn. Dichtung und Wahrheit, in: J. Meyer zu Schlochtern/D. Hattrup (Hg.), Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn der Geschichte, Paderborn 2000, 20–38, bes. 31 f.

<sup>21</sup> Details bei R. Schieffer (wie Anm. 20), hier 8–10.14–20.

zig neuere Ausgrabungen in Paderborn bezeugen die einstige Existenz dieser Königsresidenz.<sup>22</sup> Nach dem heutigen Stand der archäologischen Funde in und um Paderborn muss man vermuten, dass in den schriftlichen Quellen, besonders in der sogenannten *Vita Caroli Magni*, dieser Untergang der einstigen Residenz in Paderborn heruntergespielt oder gar ausgeschieden wurde; diese Tatsache hat unser bisheriges Geschichtsbild im Sinne bewusst gedeuteter Geschichtsschreibung verfälscht. Die tatsächlichen Ereignisse stimmen, wie auch in diesem Falle, mit den Darstellungen in schriftlichen Quellen nicht überein. Die Reichsannalen und Einhards *Vita Karls d. Gr.* schildern den Charakter Karls durchwegs positiv, die Sachsenmission dagegen negativ und gewalttätig. Mit guten Gründen ist an diesen Schriftstücken zu zweifeln; neuerdings dürfte auf diesem Hintergrund auch die geschilderte Planung Karls samt seiner vielgerühmten Bildungsreform und Führungsfähigkeit in verschiedener Hinsicht in Frage zu stellen sein.<sup>23</sup> Die Vorverhandlungen, die dann schließlich zur Kaiserkrönung führten, sind nicht zuverlässig und eindeutig bezeugt. In Paderborn wurde jedenfalls ein prächtiger Dom errichtet, der des Sachsensturmes wegen nur eine kurze Lebenszeit hatte. Auch eine Papstsynode fand in Paderborn zur Zeit Leos III. und Karls d. Gr. statt. Die beiden sollen während des dreimonatigen Papstbesuches auch neue Bistümer gegründet oder gefestigt haben, z. B. Münster i. W., Osnabrück, Paderborn, Minden, Verden und Bremen.<sup>24</sup>

Unter Karl d. Gr. standen die Autonomie des fränkischen Königs/Kaisers und der päpstliche Zentralismus in einem einigermaßen ausgewogenen Verhältnis zueinander. Dieses wurde gestärkt durch die gemeinsame Machtpolitik gegenüber Byzanz und durch die christliche Rechtgläubigkeit: Auf liturgischem Gebiet war das fränkische Streben nach Einheit und Übereinstimmung mit der römischen Tradition unverkennbar und prägte in weiten Teilen des Reiches die kirchliche Praxis. Unter Karls Nachfolger Ludwig dem

---

<sup>22</sup> K. Hengst (wie Anm. 20), hier 27–30.

<sup>23</sup> Auch der Widerwille Karls gegen die Kaiserehre bei seinen Besuchen in Rom ist zu bezweifeln. Dafür müssten sein Charakter als Führungskraft im politisch-religiösen Bereich sowie sein persönliches Sexualverhalten im Privatleben genauer und kritischer erforscht werden; dazu K. Hengst (wie Anm. 20), hier 20–26.

<sup>24</sup> Ebd., 31–35.

Frommen trat der römische Einfluss zurück und die gallische Eigenständigkeit setzte sich wieder vermehrt durch. Papst Leo III. hatte Karl d. Gr. überlebt und versuchte eine gewisse Befreiung aus der fränkischen Herrschaft. Ludwig, der die liturgischen Interessen seines Vorgängers durchaus weiterführte und vertiefte, konnte seinen Unmut gegenüber dem Papst nicht verbergen. Kirchliche Reformfragen wurden nun nicht mehr mit dem Papst erörtert; Synoden berief der Kaiser in eigener Kompetenz ein und Pilgerreisen nach Rom gab es kaum mehr.<sup>25</sup>

## II. DIE FRÄNKISCHE REZEPTION RÖMISCHER LITURGIEDOKUMENTE

### *Die Romanisierung der karolingischen Liturgie*

Die rechte Norm für den Gottesdienst suchten die Karolinger in Rom. Nachdem sich die im 7./8. Jahrhundert gebräuchlichen römisch-gallikanischen Mischsakramentarien nicht hatten durchsetzen können und man ständig Korrekturen und Ergänzungen anbringen musste,<sup>26</sup> erbat sich Karl d. Gr. 784 von Papst Hadrian I. (772–795) ein unvermisches gregorianisches Sakramentar. Dieses vermeintlich »rein römische Sakramentar« sollte als Muster für die Reform liturgischer Texte im Karolingerreich dienen. Hadrian deklarierte sein eigenes, für die päpstlichen Stationsgottesdienste gebräuchliches Sakramentar als »gregorianisch-unvermischt« und im Lateran gebräuchlich. Er hatte offenbar auch Mühe, sich von diesem Liturgiebuch, das offenbar das einzig verfügbare war, zu trennen. Er brauchte es ja selbst, und etwas Gleichwertiges stand in Rom nicht zur Verfügung, außer einem wahrscheinlich ähnlichen »Gregorianum« des Bischofs Hucbertus, von dem König Karl ebenfalls eine Abschrift überbracht wurde.<sup>27</sup> Man nimmt heute an, dass zwei hadrianische Sa-

<sup>25</sup> J. Fried, Ludwig der Fromme, das Papsttum und die fränkische Kirche, in: P. Godman/R. Collins (Hg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pius (814–840)*, Oxford 1990, 231–273, bes. 233–245.

<sup>26</sup> Beispiele dafür waren etwa das Sakramentarium Gellonese oder das Junggelasianum; vgl. A. Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900*, Stuttgart <sup>2</sup>1995, 228 f.

<sup>27</sup> J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien préhadrianique*, in: *RBen* 80 (1970) 213–237.

kramentarien durch zwei verschiedene Vermittler ins Frankenreich gelangten: das erwähnte »Sacramentarium Gregorianum Hadrianum« zwischen 783 und 791 sowie ein Vor-Hadrianum einige Jahre später. Beide Schriften waren aber als Pontifikalsakramentarien lückenhaft, sodass sie für den sonntäglichen Gebrauch angepasst und ergänzt werden mussten.<sup>28</sup> Eigentliche Verbreitung und Anwendung erlangten diese Vorlagen erst durch Überarbeitungen und Ergänzungen, welche Benedikt von Aniane (gest. 821) wahrscheinlich schon vor Alkuin (gest. 804) vornahm, indem er sie durch Stücke aus der gelasianischen Tradition ergänzte.<sup>29</sup> Alkuin verarbeitete zunächst die ihm vorliegende römische Liturgie für die dortigen Stationsgottesdienste zu einem Formular für die kaiserliche karolingische Hofkapelle. Nachfolgende Bearbeiter sammelten systematisch authentisches Liturgiematerial, besser solches, das man für authentisch hielt; dazu gehörten auch Ritenbeschreibungen (*Ordines Romani*). Für die Ausbildung der Kleriker musste auch eine liturgiewissenschaftliche Ausbildungsstätte geschaffen werden.<sup>30</sup>

Das Hadrianum als Geschenk des Papstes an Karl d. Gr. galt damals als ein ursprüngliches Gregorianum, d. h. als eine Textzusammenstellung des früheren Papstes Gregor I. (590–604). Aber schon Walfried Strabo (gest. 849) hatte erkannt, dass dieses vom Liturgiehistoriker Hans Lietzmann später so genannte »Aachener Urexemplar« zahlreiche Ergänzungen und Veränderungen enthielt und sicher nicht auf Papst Gregor I. zurückgehen konnte. Die Textsammlung für die päpstlichen Gottesdienste in Rom erfolgte frühestens unter Papst Honorius I. zwischen 625 und 638; später wurde sie nochmals ergänzt durch Papst Gregor II. (715–731).<sup>31</sup> Der Versuch einer Vereinheitlichung der fränkischen Liturgie durch die Überarbeitungen des Hadrianums hatte nur mäßigen Erfolg. Dies bezeugt auch eine Reihe von Codices, welche im fränkischen Raum im 9./10. Jahrhun-

---

<sup>28</sup> A. A. Häußling (wie Anm. 3).

<sup>29</sup> Ders. (wie Anm. 11), 177; A. Angenendt (wie Anm. 26), 329–331; G. Tellenbach (wie Anm. 15), hier 25 f.; Th. Klauser (wie Anm. 4), hier 146–148; A. A. Häußling (wie Anm. 3).

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Von den fast 1000 Gebeten des Hadrianums gehen höchstens 80 auf eine Redaktion Gregors I. zurück; A. Heinz, Papst Gregor d. Große und die Römische Liturgie, in: LJ 54 (2004) H. 2, 69–84.

dert entstanden.<sup>32</sup> In Rom gab es in der Folgezeit über das Jahr 1000 hinaus keine Stadtliturgie. Wegen Mangel an Schreibern benutzte man nur die romanisiert-gallisch-fränkischen und germanisiert-römischen Liturgien.<sup>33</sup> Eine gewisse Anpassung an den römischen Ordo zeigt sich in der pietätvollen Übernahme sämtlicher römischer Märtyrer- und Heiligenfeste, während die traditionell-gallikanischen ausgeschieden wurden.<sup>34</sup>

### *Widerstände*

Die alten, vorhadrianischen Liturgieschriften konnten trotz großer Bemühungen der kirchlichen Mitarbeiter Karls d. Gr. nicht restlos verdrängt werden. Die für den praktischen Gebrauch im Karolingerreich überarbeiteten Handschriften des Hadrianums mussten für eine Vielzahl örtlich bedingter Bedürfnisse immer wieder neu angepasst werden. Die Absicht einer Vereinheitlichung der liturgischen Praxis im Karolingerreich war nur teilweise erfüllbar.<sup>35</sup> Am meisten Widerstand gegen den römischen Einfluss kam vonseiten des irisch-keltischen Bereiches mit seiner noch immer klösterlich-rigorosen Bußethik. Gruppen irischer Wandermönche ließen sich im späteren 9. Jahrhundert auf dem Festland nieder und wurden ihrer Gelehrsamkeit wegen von Bischöfen und Herrschern geschätzt. In ihrer Le-

<sup>32</sup> Einige Beispiele von Handschriften römischer Sakramentarien aus der Karolingerzeit, deren Besonderheiten vor allem in den jeweiligen Anhängen ersichtlich sind, finden sich bei R. Stapper: Codex Ottobonianus 313 (Mitte 9. Jh.), Verwendungsbereich im Bereich von Paris, heute in der Vatikanischen Bibliothek in Rom; Codex Regimensis 337 (9. Jh., Zeit des Papstes Hadrian II., heute in der Vatikanischen Bibliothek in Rom; Codex 137 der Kölner Dombibliothek, ein gregorianisches Sakramentarium mit Anhang alkuinischer Votivmessen und Benediktionen (9. Jh.); Codex 88 der Kölner Dombibliothek (Entstehungszeit und Verwendung unsicher); Codex D 1 der Landesbibliothek Düsseldorf: ein gregorianisches Sakramentarium mit Einfügung von Sonntagsmessen und gelasianischen Zusätzen Alkuins, wahrscheinlich mit Benediktionen für den klösterlichen Gebrauch, ursprünglich für das Damenstift in Essen hergestellt (R. Stapper, Karls d. Großen römisches Messbuch, Leipzig 1908, bes. 20–25).

<sup>33</sup> H. B. Meyer, Die römische Messliturgie vom Ausgang der Antike bis zu Gregor VII. (gest. 1085), in: ders., Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral. Gottesdienst der Geschichte. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4, Eucharistie, Regensburg 1989, 182–208, bes. 200.

<sup>34</sup> Jungmann, Bd. 1, Wien 1962, 100.

<sup>35</sup> R. Kottje (wie Anm. 17), hier 329–331.

bensweise mit der Tendenz zum Eremitentum und zur Peregrinatio standen sie in einem Gegensatz zur benediktinischen, von Benedikt von Aniane geprägten Tradition.<sup>36</sup> König Otto I., der die Benediktinerregel 946 als allgemeine klösterliche Lebensordnung bestimmte, bemühte sich darum, dass die »servi Dei peregrinationis causa de Scotia venientes« von einem Abt geleitet wurden, der selbst Ire war. Die aus »Hibernia« stammenden Äbte stellten für die Aufnahme in eines ihrer Klöster besonders harte Bestimmungen auf, weshalb die Zahl der dortigen Mönche verhältnismäßig klein blieb.<sup>37</sup> Für die der irischen Tradition verbundenen Mönche war auf Dauer das klösterliche Leben im östlichen Westfrankenreich und in »Lotharingen« nur unter der Regula Benedicti möglich, die für das ganze Reich vorgeschrieben war. Besonders deutlich grenzten sich diese Iren gegenüber der burgundischen Klosterreform (Cluny) ab.<sup>38</sup>

Auch die mailändische Liturgietradition, die schon während Jahrhunderten ihre eigene, sich in manchen Punkten von Rom unterscheidende Praxis in Messe und Stundengebet pflegte, blieb trotz der karolingischen Vereinheitlichungstendenzen in weiten Teilen Oberitaliens in Geltung. Die alten Austauschbeziehungen zwischen den byzantinisch-ostkirchlichen und den gallikanischen Kirchen waren zwar den Karolingern nicht genehm, ließen sich aber in der Vielvölkersituation ihres Reiches nicht gänzlich unterbinden. Oft waren es Klöster, welche die alten vorkarolingischen Liturgien weiterpfl egten. Auch die zahlreichen Rompilger brachten keine neuen liturgischen Impulse nach Norden mit. Chrodegang von Metz (gest. 767) hatte zwar keine karolingische Liturgieeinheitlichkeit, wohl aber eine Art Zentrumsbildung in seiner Bischofsstadt Metz erreicht, die sich vorwiegend mit Hilfe der Durchsetzung der Benediktregel in den Klöstern auswirkte.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> J. Semmler, Iren in der lothringischen Klosterreform, in: Heinz Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter, Bd. 2, Stuttgart 1982, 941–957, bes. 941–943. In der Mitte des 9. Jahrhunderts hielten sich Iren in Trier auf; im 10. Jahrhundert lebten solche in Toul. Im Sprengel von Laon wagten sie, selbständige Klostergemeinschaften zu bilden, wobei die Bischöfe solche Niederlassungen in der Regel begrüßten (ebd., 144–147).

<sup>37</sup> Ebd., 948–951.

<sup>38</sup> Ebd., 955–957.

<sup>39</sup> Ch. Schnusenberg, Das Verhältnis von Kirche und Theater, dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und literarischen Texten bis auf Amalarius von Metz (a. d. 775–852), Bern 1981, 137–141.

## *Der Umgang mit römischen Liturgievorlagen*

Zusammenfassend kann man für die karolingischen Liturgiebemühungen unter Karl d. Gr. folgende Leitideen erkennen: 1. Ohne den Segen Gottes vermag das weltliche Königreich nicht zu gedeihen. 2. Dieser Segen wird durch eine möglichst einheitliche Ordnung des kirchlichen Lebens und vor allem durch eine korrekte liturgische Disziplin vermittelt. 3. Norm für Glauben und Gottesdienste ist das päpstliche Rom mit seinem Kirchenrecht, seiner liturgischen Tradition und der benediktinischen Mönchsregel. Auf diesen drei Prinzipien beruhte auch die Bildungsreform Karls d. Gr., die er in seinem Reich durchzusetzen versuchte. Zu ihr gehören z. B. unser heutiges Alphabet, die lateinische Sprache als völkerübergreifendes Verständigungsmittel, die römische Liturgie als Grundlage einer westlichen Einheitsliturgie und die Tradierung des antiken Kulturgutes.<sup>40</sup>

Unter dem liturgischen Material, welches Rom dem Frankenkönig zur Verfügung stellen konnte, befand sich auch eine Perikopenliste. Darin war die römische Festreihe bis in die Zeit des Papstes Zacharias (741–752) festgehalten.<sup>41</sup> Im frühen Mittelalter gab es noch keine Plenarmissalien, d. h. liturgischen Bücher, die sämtliche für die Feier der Messe benötigten Texte enthielten, sodass für einen korrekten Vollzug des Gottesdienstes nebst dem Sakramentarium eine Perikopenliste für die Lesungen (Lektionar), ein Antiphonale für die liturgischen Gesänge und ein Ordo für die rituellen Handlungen der Priester (Rituale) nötig waren. Ein schon vorhandenes Rituale enthielt nur Teilangaben für die Papstmesse, für Taufen, die Feiern der Karwoche, die Reliquienaufbewahrung, die Klerikerweihen sowie die Weihen von Kirchen, Altären und liturgischen Geräten.<sup>42</sup> Im Umgang mit den vorhandenen liturgischen Schriften und durch die zahlreichen Ergänzungen karolingischer Gelehrter entstand immerhin »in ordnender Kreativität eine Gestalt der Kirche«, die zur Grundlage für die mittelalterlichen Gottesdienste werden konnte. Die Kirche brachte durch ihre Liturgie und auch in der Gestalt ihrer

<sup>40</sup> A. Angenendt (wie Anm. 10), hier 325 f.

<sup>41</sup> Nur für die Zeit vom 7. bis 23. Oktober besteht eine Lücke; Th. Klauser (wie Anm. 4), hier 143.

<sup>42</sup> Was dieses römische, nicht mehr vollständige Liturgiedokument ursprünglich enthielt und durch wen es überarbeitet wurde, wissen wir nicht; vgl. ebd., 143 f.

Heiligenverehrung und ihrer Reliquien die Geschichte Gottes mit seinem heiligen Volk ins Gedenken: »Gott handelt durch die Heiligen so, wie er einst durch die Propheten, Jesus Christus und seine Apostel handelte.«<sup>43</sup> Ausdruck davon sind die zahlreichen Heiligenviten, die insbesondere in den Klöstern verlesen wurden.

Auch Klosterpläne, wie sie Angelus A. Häußling für St. Gallen beispielhaft und detailliert dargestellt hat, müssen von der Liturgiegestalt und -praxis der damaligen Zeit her interpretiert werden.<sup>44</sup> Im Hauptschiff waren sieben liturgische Orte vorhanden, sodass mehrere Messen ungefähr gleichzeitig gelesen werden konnten.<sup>45</sup> Angebaut an die Hauptkirche, befand sich im Osten ein zweiter Kirchenbau, der in zwei Räume geschieden und frei von Ausstattungen war. Sie dienten denen, die am Anfang und am Ende ihres Klosterlebens standen: den Sterbenden und den Novizen. Sie bekamen das Nötigste, nämlich Essen, Ort für die Notdurft und den Schlaf. Auch sie konnten das Wort Gottes hören und Eucharistie feiern.<sup>46</sup> Die Hauptkirche war neben den Klosterbewohnern auch vorüberziehenden Pilgern, nicht aber dem Volk zugänglich.<sup>47</sup> Die Kirchenmauer, innerhalb derer je nach Kirchenjahr verschiedene Prozessionsarten stattfanden, glich einer Stadtmauer, die einen differenzierten Lebensraum umschloss. In der Karolingerzeit erinnerte man sich noch an Jerusalem als Wallfahrtsziel sowie an die normgebende Kirchenstadt Rom mit ihren Memorialkirchen. Wie damals, so fanden in der St. Galler Klosterstadt an den Todestagen verschiedener Heiliger Liturgien statt.<sup>48</sup> Tagzeitenliturgien und Eucharistiefeiern waren auf verschiedene Orte verteilt. Den Predigtendienst versahen die St. Galler Mönche in ihrer eigenen Kapelle, nur ausnahmsweise in der Hauptkirche. Besonders Prozessionen zum Taufbrunnen waren in der Osterzeit, wie auch in den Kathedralen von Chur, Konstanz und Fulda sowie auf

<sup>43</sup> Nach A. A. Häußling, Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan, in: P. Ochsenbein/K. Schmuki (Hg.), Studien zum St. Galler Klosterplan, Bd. 2 (Historischer Verein des Kantons St. Gallen), St. Gallen 2002, 151–183, bes. 157 f.

<sup>44</sup> Ebd., 154–157: In der Mitte stand das Heiligtum des Kirchenbaus, wo die göttliche Wirksamkeit der Sakramente ins Bewusstsein trat, wie dies schon im römischen Lateran als Stadtanlage vorgebildet war.

<sup>45</sup> Details bei ebd., 159.

<sup>46</sup> Vgl. die Bestimmungen in der Benediktinerregel, Kap. 36.58–60.

<sup>47</sup> A. A. Häußling (wie Anm. 43), hier 176–178.

<sup>48</sup> Ebd., 160–167.170.

der Reichenau, üblich. Man fragt sich, wo in dieser ganzen Anlage der Platz für das gläubige Volk vorgesehen war. Einen entsprechenden Ort für die Nichtmönche und Nichtkleriker gab es gar nicht, denn das Volk nahm an den Liturgiefeiern der Klostergemeinschaft nicht teil.<sup>49</sup>

### III. EINZELHEITEN ZU DEN KAROLINGISCHEN EINHEITSBESTREBUNGEN

#### *Religion und Ritualismus*

Religion im Frühmittelalter war bestimmt von der Sehnsucht und Pflicht, Gott gegenüber ins Reine zu kommen und seiner Gnade gewiss zu werden. Folge und Ausdruck dieser religiösen Grundhaltung war die Formstrenge der Rituale. Der rechte Ritus versprach Gewissheit, von Gott angenommen zu werden und in einer unruhigen, bedrohlichen Welt wenigstens in der Kirche Heimat und Seelenfrieden zu gewinnen. Erst wenn das Religiöse »subjektiv« wird, d. h., wenn die Menschen mehr auf ihre Innerlichkeit achten, eigenes Reflektieren des Glaubens üblich wird und die Vorgänge im eigenen Herzen als das Entscheidende betrachtet werden, verliert der Ritus an Bedeutung und kann dann sogar kritisch hinterfragt werden. »Je stärker eine Religion subjektiv und ethisch wird, desto mehr verzichtet sie auf Ritualismus.«<sup>50</sup> Der kultisch-rituelle Charakter gehörte zu den wesentlichsten Bestrebungen der karolingischen Liturgieerneuerung: Die Furcht, Gott durch Fehler im Inhalt und in der Form des Gottesdienstes zu beleidigen, war allgegenwärtig.<sup>51</sup> Beispielhaft für diesen Ritualismus war der Brauch, Gebete den Betenden zuerst vorzusprechen, auch wenn sie deren Inhalt gar nicht verstanden. Die Richtigkeit des Liturgievollzuges gab die Gewissheit, Gottes Erhörung und Gnade zu erfahren. Amalar war einer der wenigen Theologen im Karolingerreich, die dem Sinn von Liturgie nachgingen. Gleich der Bibel verstand er sie als Darstellungsform

<sup>49</sup> Ebd., 172–175.

<sup>50</sup> A. Angenendt (wie Anm. 7), hier 229.

<sup>51</sup> Ders., *Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft*, Bd. 20.21, Regensburg 1978/79, 28–55; jetzt in: ders., *Liturgie im Mittelalter. Aufsätze*, Münster 2005, 3–33, bes. 28 (zit. aus diesem Sammelband).

desselben Heilsmysteriums und versuchte, ähnlich wie schon vor ihm einige Kirchenväter, Liturgie allegorisch zu deuten.<sup>52</sup>

Angenendt spricht vom »Verhängnischarakter« des frühmittelalterlichen, insbesondere römisch-karolingischen Ritualismus, den er mit folgenden Beispielen belegt: 1. Zwischen der Entstehung der Benediktinerregel und den Klosterreformen Benedikts von Aniane (gest. 821) blieben die klösterlichen Rechtsformen und Regeltexte ungefähr gleich; aber ihr Stellenwert im kirchenpolitischen und innermonastischen Bewusstsein hatte sich stark verändert: Das eigentlich Bestimmende wurde die einmal vollzogene, unabänderliche Form, die rituell richtige Ausführung. Begründungen und Überlegungen oder gar Deutungsversuche dafür blieben aus.<sup>53</sup> 2. Im Hinblick auf die Zwangstaufe von Juden rief 633 das Konzil von Toledo noch zur Toleranz und Gewissensfreiheit auf. Im 8./9. Jahrhundert hieß es, wer einmal getauft sei, und sei es wie gelegentlich im Karolingerreich (Sachsen) unter Gewaltanwendung, müsse beim christlichen Glauben bleiben; denn die Gültigkeit einer rite vollzogenen Taufe könne nicht rückgängig gemacht werden.<sup>54</sup> 3. Bei den Iren kam es so weit, dass die in der Messe zu sprechenden Einsetzungsworte als »himmlische Worte« oder als »oratio periculosa« (gefährliche Worte) bezeichnet wurden. Die liturgische Richtigkeit musste unbedingt und bis auf den letzten Buchstaben unverletzt gewährleistet sein.<sup>55</sup> 4. Ein streng nach ritueller Praxis vorgeschriebenes Aussprechen der Taufformel war bereits bei Bonifatius (gest. 754) Beweis der Taufgültigkeit. Obwohl die Täuflinge zu seiner Zeit im Gegensatz zur alten Kirche fast alles kleine Kinder waren, musste die einst für Erwachsene konzipierte Liturgie unverändert als heiliger Ritus befolgt werden. Bonifatius stieß denn auch in Gallien

<sup>52</sup> A. Ekenberg, *Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit*, Stockholm 1987, 12–17. Die dadurch entstehenden Kontroversen betrafen besonders die Auffassung der Sakramente, wie der Streit mit dem Diakon Florus von Lyon (gest. um 860) und um die Funktion der einzelnen liturgischen Ämter und des Gesanges zeigt (ebd., 9 f.).

<sup>53</sup> A. Angenendt, *Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte, am Beispiel der frühmittelalterlichen Taufgeschichte*, in: K. Richter (Hg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie*, Freiburg 1986, 99–112, bes. 100 f.

<sup>54</sup> Ebd., 101.

<sup>55</sup> Ebd., 102.

und in den von den Karolingern neu eroberten Gebieten, die noch heidnisch waren, auf einigen Widerstand gegen solche Ritualvorschriften.<sup>56</sup>

### *Allegorische Messerklärungen*

Die Messe als göttliches Heilshandeln und Opferdienst der Kirche war in der Karolingerzeit selbstverständlich und undiskutabel. Die Ritenbücher enthielten, selbst wenn sie im Wortlaut gelegentlich voneinander abwichen, den kanonisch gültigen Vollzug. Aber die aufkommenden Messerklärungen verraten, dass die Liturgie mehr und mehr nicht mehr ein selbstverständliches, vom Volk nachvollziehbares Geschehen war. Messerklärungen entstanden vorwiegend mit Hilfe von Allegorien: Der liturgische Gang der Messe sollte demnach den Lebens- und Leidensweg Christi widerspiegeln und in den einzelnen liturgischen Stücken gleichnishaft wiederholt werden. So bildete der Eingangsgesang die prophetische Ankündigung des kommenden Heilbringers; Lesungen und Gebete waren stark an der Predigt Jesu orientiert; das Hochgebet war Ausdruck des Leidens, des Sterbens und der Auferstehung Christi; der Priestersegen bildete die Abschiedssegnung der Jünger durch Christus vor seiner Himmelfahrt.<sup>57</sup> Die Engel tragen das Opfer zum Altar des Allerhöchsten, dargestellt durch den thronenden Bischof.<sup>58</sup> Subdiakone verkörpern die heiligen Frauen, die betrachtend und schmerzerfüllt vor dem Gekreuzigten standen.<sup>59</sup> Es gab nicht nur einzelne schriftlich abgefasste Messerklärungen, sondern auch liturgische Handlungen und Gesten, welche einen erklärenden Charakter hatten; nur wissen wir wenig darüber. Eine Sorte von Messerklärungen blieb bei der Erläuterung einzelner Elemente und Texte der Liturgie; eine andere Gruppe, zu der z. B. Amalar und Florus gehörten, war darum bemüht, den tieferen theologischen Sinn der Messriten und des Messgottesdienstes als Ganzes zu verstehen. Die traditionell sehr bildhaften, gallikanischen Liturgien wurden zwar durch die weit nüchterneren römisch-karo-

<sup>56</sup> A. Angenendt (wie Anm. 53), hier 103–107.

<sup>57</sup> Ders. Liturgiereform im frühen Mittelalter, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.) (wie Anm. 1) 225–238, bes. 230.

<sup>58</sup> Ch. Schnusenberg (wie Anm. 39), 238 f.

<sup>59</sup> Ebd., 240–243.

lingischen verdrängt; doch haben sie später ihre einstige Dramatik in der Bildung von Tropen, Sequenzen und liturgischen Spielszenen (z. B. Ursprünge der Osterspiele) wieder neu entfalten können. Die Reise Amalars nach Konstantinopel z. B. hatte byzantinische Einflüsse auf seine Messerklärungen zur Folge.<sup>60</sup> Mündliche Erklärungen in der Feier der Messe selbst erfolgten gelegentlich durch kurze Einschübe oder Zwischenbemerkungen des Priesters in der Volkssprache; lateinische Erläuterungen waren für die Ausbildung der Priester bestimmt. Die Autoren solcher Kurz- und Spontanerklärungen sind uns nicht bekannt.

### *Sprachprobleme*

Durch eine einheitliche Kultur- und Kirchensprache wollte Karl d. Gr. der bisherigen Sprachenvielfalt und -vermischung bei den merowingischen Franken ein Ende machen.<sup>61</sup> Im Karolingerreich war die lateinische, romtreue Messe, wie auch das Stundengebet der Mönche und Nonnen, ein Reservat der Geistlichen.<sup>62</sup> Die oft behauptete Bemühung Karls d. Gr. um volksnahe, biblisch-liturgische Einzeltexte im Rahmen seines vielgerühmten »Bildungsprogramms« lässt sich nicht zuverlässig belegen und dürfte eher spätere Propaganda sein, wie sein Königs- und Kaiserbild in mancher Hinsicht überhaupt.<sup>63</sup> Durch zuverlässige Quellen gesichert ist dagegen Karls Sorge um einen einheitlichen, in seinem Reich überall verwendbaren lateinischen Bibeltext, unterstützt durch Alkuin und andere Theologen seiner Zeit. Außer der volkssprachigen Bezeichnung der zwölf Monate sind ähnliche Übertragungen als Reformelemente nicht bezeugt.<sup>64</sup> Sie wären angesichts der verschiedenen Völkerschaften ohnehin unmöglich durchsetzbar gewesen. Karl erlaubte nur wenige

<sup>60</sup> A. Ekenberg (wie Anm. 52), 20–24; Ekenberg stellt einen synoptischen Vergleich dar zwischen der Kirchengeschichte des Patriarchen Germanos I. (715–730) und Amalars Messerklärung.

<sup>61</sup> D. Geuenich, Die volkssprachige Überlieferung der Karolingerzeit aus der Sicht des Historikers, in: DA 39 (1983) H. 1, 104–130, bes. 111.

<sup>62</sup> Jungmann (wie Anm. 34), 107. Jungmann spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer neuen Art der Arkandisziplin.

<sup>63</sup> Vgl. oben den Abschnitt »Zur Kaiserkrönung Karls des Großen«.

<sup>64</sup> D. Geuenich (wie Anm. 61), 117.124.

volkssprachige Ausnahmen in der Liturgie, z. B. die Predigt (Homilie), einzelne Gebete und gewisse Gelöbnisse.<sup>65</sup>

### *Rom und die Spätzeit der Frankenkaiser*

Die Geschichte der römischen Kirche war nach Karls Tod eine Geschichte des Niedergangs. Im 9. und 10. Jahrhundert entstanden dort keine neuen Liturgiebücher mehr.<sup>66</sup> Umgekehrt begann schon im 9. Jahrhundert die Kirche Roms bei den fränkischen Reformliturgien Anleihen zu machen. Rom hatte sich ja im 8. Jahrhundert als fast untauglich erwiesen, seinerseits den Karolingern auf deren Begehren geeignete Liturgiedokumente für die karolingischen Reformbemühungen zu liefern. Die Schreibstuben, welche die benötigte Weiterführung der Handschriften und deren Kopien besorgen mussten, befanden sich damals nördlich der Alpen. Amalar war z. B. genötigt, ganz neue Offiziumstexte zu schaffen, Alkuin eine brauchbare lateinische Bibelübersetzung. Selbst im römischen Sakramentar mussten eingreifende Änderungen und Erweiterungen vorgenommen werden. Noch im 10. Jahrhundert war Rom auf die Übernahme der fränkisch-römischen Liturgiebücher angewiesen. Dieser rücklaufende Prozess fand im Wesentlichen zwischen 962 und 964 statt. Mit der Moral, der Kirchenpolitik und der Gottesdienstpraxis der Päpste und des römischen Klerus sah es damals nicht verheißungsvoll aus. Umso bedeutsamer war die innere Festigung des kirchlichen Lebens im Karolingerreich unter Karls Sohn Kaiser Ludwig dem Frommen. Während seiner Regierungszeit fanden zahlreiche Synoden statt, deren Beschlüsse allerdings allzu oft nur marginal waren. Sie förderten weniger die erstrebte kirchliche Einheit, sondern befassten sich vorwiegend mit Fragen des moralischen Verhaltens, der rituellen Bräuche oder von Unsitten.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Ebd., 128 f. So entstanden z. B. einige althochdeutsche Versionen des Vaterunsers und des Apostolikums in seiner damaligen Textgestalt (A. Angenendt [wie Anm. 26], 344 f.).

<sup>66</sup> Th. Klauser (wie Anm. 4), hier 149.

<sup>67</sup> W. Hartmann, Auszüge aus: Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und Italien, Paderborn 1989, 427.

#### IV. ÄMTER UND LITURGISCHE ELEMENTE

##### *Der Klerus*

Seit Chrodegang von Metz (gest. 766) wurden der »Ordo monasticus« (Mönchsstand) und der »Ordo canonicus« (Stand der Weltpriester unter bischöflicher Aufsicht) auseinandergelassen. Die Hierarchie der Ämter wurde ausgebaut und jedes Amt mit besonderen Aufgaben betraut. Geistliches Ziel war, dass jeder Kleriker, also auch die niederen Stufen der Klerikerhierarchie, asketisch leben sollten.<sup>68</sup> Weihen waren nicht rückgängig zu machen; der gesamte Klerus aller Stufen wurde in den Bereich des Numinosen erhoben, sodass nicht einmal ein Subdiakon, der mit der Instandhaltung der Geräte zu tun hatte, heiraten durfte.<sup>69</sup> Priester wurde man, um am Altar das Opfer darzubringen. Ein Grund für die Vermehrung der Altäre waren die zahlreichen Reliquien, die in einem Altar aufbewahrt werden mussten. Durch die Vermehrung der Kirchenbauten im Vielvölkerreich mussten Reliquien oft von einem Ort zu einem anderen transferiert werden. Durch die in den Altären deponierten Reliquien wurde der Kirchenraum selbst zu einem Ort bleibender Gegenwart Gottes und seiner Heiligen.<sup>70</sup> Auch in den Klöstern wuchs die Zahl der geweihten Priester. Ihnen war auf Bitten der Gläubigen das Lesen von Privatmessen anvertraut. Die karolingischen Priestermonche wollten in ihren Klosterkirchen mit mehreren Altarkapellen römische Traditionen nachahmen, wo sich viele Titelnkirchen um die päpstliche Basilika herum gruppierten. Der Liturgie wegen war die Kenntnis des Latein für die Priester unumgänglich. Der Eintritt in ein Kloster bedeutete zugleich die Aufnahme in eine Lateinschule. Durch die »Oblaten/Oblatinnen«<sup>71</sup> war der Nachwuchs an Priestern, Mönchen und Nonnen gesichert.<sup>72</sup> Die Geistlichen waren auch für den Unter-

<sup>68</sup> A. Angenendt (wie Anm. 57), 232–234.

<sup>69</sup> Ders. (wie Anm. 26), 403.

<sup>70</sup> Ebd., 342 f.

<sup>71</sup> Oblaten/Oblatinnen waren Kinder, die von ihren Eltern Gott bzw. einem Kloster dargebracht und für den Mönchsstand bestimmt wurden. Die väterliche Verfügungsgewalt wollte damit Gott die kostbarste Gabe, nämlich eines der eigenen Kinder, darbringen, ohne dass dieses später über seinen Verbleib im Kloster entscheiden konnte.

<sup>72</sup> Ebd., 405–408.

halt der liturgischen Geräte, die Hostien, den Wein und die Kirchenraumordnung verantwortlich. Bischofsvisitationen erstreckten sich hauptsächlich auf Kontrollen der Kirchenräume, des Mobiliars, der liturgischen Geräte und des Vorhandenseins der Kirchenbücher. Die Bilderverehrung, von der Ostkirche leidenschaftlich diskutiert, beschäftigte gelegentlich auch karolingische Synoden, wurde aber hier nie ernstlich in Frage gestellt.<sup>73</sup>

Der karolingische Klerus hatte auch weltliche Verpflichtungen wahrzunehmen. Bischöfe und Äbte mussten ihrem Kaiser eine Anzahl an Kriegern zur Verfügung stellen und nahmen oft selbst an Kriegszügen teil. Erzbischof Arn von Salzburg beschwerte sich bei Alkuin, wegen solcher weltlicher Verpflichtungen könne er seinen eigentlichen Hirtenpflichten nicht mehr nachkommen. Arn wurde aber von Alkuin an seine Gehorsamspflicht erinnert; denn in der Regel ernannten die Kaiser die Bischöfe und behielten eine gewisse Kontrolle über deren Tätigkeiten. 829 verlangten die Bischöfe mehr Freiheit für ihre geistlichen Aufgaben. Nicht selten führten aber die Bischöfe selbst ein dem Adel ähnliches Fürsten- und Freizeitleben, was immer wieder Mahnungen und Verweise vonseiten Alkuins zur Folge hatte.<sup>74</sup> Benedikt von Aniane wurde vom Kaiser beauftragt, im Frankenreich die Oberaufsicht über die Klöster auszuüben.<sup>75</sup> Bischöfe und weltliche Herrscher wollten ihre Priester nicht nur für die liturgischen, sondern auch für seelsorgerliche Aufgaben vorbereiten. Eine eigentliche, umfassende theologische Bildung, z. B. eine sorgfältige Einführung in die Messe und die Sakramentenpraxis, fand allerdings nicht statt. Von einem bayrischen Klerikermönch aus dem 8. Jahrhundert wird z. B. berichtet, er habe folgende Taufformel gebraucht: »In nomine patria et filia«<sup>76</sup>. Im Allgemeinen genügte es, wenn ein Kleriker überhaupt lesen und schreiben sowie das Credo, das Paternoster und einzelne Formeln in der Messe auswendig hersagen konnte. Oft fehlten auch die nötigen Messbücher, besonders auf dem Land, und der Priester musste aus dem Gedächtnis improvisieren und dennoch das Ritual möglichst fehlerfrei rezitieren; dazu

<sup>73</sup> P. Riché, *Die Welt der Karolinger*, Stuttgart 1981, 276–279.

<sup>74</sup> Ebd., 106.

<sup>75</sup> Ebd., 107.

<sup>76</sup> Ebd., 234.

musste er auch etwas singen können. Vorleseschwierigkeiten waren häufig dadurch bedingt, dass in den Handschriften Satzzeichen fehlten. Die Klosternovizen lernten das Offizium durch ständiges Nachsprechen. Die Einübung in die textlich stets wiederholbaren Liturgien geschah also weitgehend mündlich: Und dies alles unter dem Druck eines rigorosen Ritualismus. Besonders einige Stadtbischöfe, z. B. Chrodegang, versuchten bei ihren Klerikern einen ausgeglichenen Bildungsstand zu erreichen, der ihnen erlauben sollte, wenigstens die Ordnung der Messe zu beherrschen und die Sakramente der Taufe, Buße, Kommunion und Letzten Ölung ordnungsgemäß vollziehen zu können. Bischofsvisitationen, welche mehrere Tage dauerten, wurden von den Klerikern auch deshalb als Belastung empfunden, weil sie Gast und Pferd selbst verpflegen und beherbergen mussten. Priester, die aus anderen Diözesen kamen, hatten ein Empfehlungsschreiben ihres eigenen Bischofs vorzuweisen. Nur gelegentlich wurden durch die bischöflichen Fragen auch der rechtmäßige Glaube eines Priesters und seine Lebensweise geprüft.<sup>77</sup>

### *Gebetsgedenken und Verbrüderungsbewegungen*

Die anianischen Klosterreformen, die Aachener Synodalbeschlüsse von 816–819 und die wachsenden Verbrüderungsbeziehungen zwischen einzelnen Abteien im karolingischen Reich haben einen inneren Zusammenhang. Benedikts eigenes Stammkloster Aniane war im Unterschied etwa zu Cluny oder Citeaux nicht Zentrum der benediktinischen Klosterreform oder eines daraus hervorgehenden Klosterverbandes.<sup>78</sup> Einzelne Gebetsgemeinschaften zwischen verschiedenen Klöstern gab es schon vorher.<sup>79</sup> Auch Benedikt von Aniane

<sup>77</sup> Ebd., 235–237.

<sup>78</sup> Der Terminus »Anianische Reform« bezieht sich eher auf die Person Benedikts selbst und auf seine Reformabsichten, die immer wieder von seinem weltlichen Herrscher Ludwig dem Frommen mitgesteuert und mitgetragen wurden (D. Geuenich, Gebetsgedenken und anianische Reform – Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen, in: R. Kottje/H. Maurer (Hg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jh.*, Sigmaringen 1989, 79–106, bes. 80 f.).

<sup>79</sup> Z. B. bei Alkuin oder als schriftliche Zeugnisse solcher Gemeinschaften Verbrüderungsbücher in den Klöstern St. Gallen und Reichenau (D. Geuenich [wie Anm. 78], hier 82–88). In solchen Dokumenten sind, nach Kolumnen getrennt, zunächst Namen des karolingischen Herrscherhauses, dann solche von Bischöfen, Amts-

stand gemeinsam mit anderen Reformäbten im Zentrum der Verbrüderungsbewegung seiner Zeit. Im Reichenauer Verbrüderungsbuch werden als »amici« des Inselklosters die wichtigsten Äbte und Ratgeber Ludwigs des Frommen aufgeführt; auch Kanoniker finden sich auf solchen Listen. Zweck der Einträge in diese Bücher war das liturgische Gedenken an Lebende und Verstorbene, nicht zuletzt aber auch der Gedanke einer innigen Verbindung zwischen geistlichen und weltlichen Herrschern.<sup>80</sup> Bei Ausgrabungen auf der Reichenau (Niederzell) fand man eingemeißelte Aufschriften von Namen, die sich gegen den Ort der Reliquienaufbewahrung hin verdichteten. Das Reliquiengrab selbst wurde »memoria« genannt. Verbunden mit Opfern und Spenden, wollten die Schreibenden diesem Grab möglichst nahe sein. Deshalb nannte man im Volksmund das Nameneintragen auch »verewigen«. In der Regel wurden allerdings solche Memorialeintragungen nicht auf Altarplatten geritzt, sondern auf Pergamentrollen geschrieben und in der Liturgiefeier auch verwendet.<sup>81</sup> Das Gebetsgedenken wurde ursprünglich nur für bestimmte Einzelpersonen verrichtet. Schon Jahrhunderte vorher haben Kirchenväter die Gläubigen angewiesen, das Gedenken an Christus beim Gedenken an ihre eigenen, verstorbenen Angehörigen nicht zu vergessen. Oblationen und Stiftungen hatten immer schon zugleich einen karitativen Charakter: Geistliche und Arme lebten von solchen Gedächtnisspenden.<sup>82</sup>

### *Beteiligung und Verhalten des Volkes in der Liturgie*

Zur Zeit der Karolinger schien das Volk im Allgemeinen in den Kirchen gern zu singen. Das liturgische Mitsingen mit einer schola be-

---

leuten, Äbten, Grafen und Priestern aufgezeichnet und immer wieder nachgetragen worden. Äbtenamen anderer Klöster im Reichenauer Verbrüderungsbuch bei ebd., 89–101, sowie eine Liste der jeweils aktualisierten Verbrüderungsbeziehungen anderer monastischer Kommunitäten zur Abtei Reichenau um 824 bei ebd., 103 f.

<sup>80</sup> Ebd., 105 f.

<sup>81</sup> K. Schmid, Das liturgische Gebetsgedenken in seiner historischen Relevanz am Beispiel der Verbrüderungsbewegung des frühen Mittelalters, in: FDA 99 (1979) 20–44, bes. 21–23. In der heutigen römischen Messe hat das Gedenken der Lebenden gegenüber dem Totenmemorial den Vortritt; im Mittelalter scheint es umgekehrt gewesen zu sein.

<sup>82</sup> Ebd., 27 f.

schränkte sich allerdings auf Akklamationen (Kyrie eleison), Gloria und Sanctus – Stücke, die sich durch die Gewohnheit und ständige Wiederholung auch dem Volk einprägten. Dorfbewohner feierten ihre Hochzeiten und Geburtstage möglichst nahe bei der Kirche mit Singen und Tanzen. Sie lärmten sogar an Begräbnisstätten. Wahrscheinlich waren dies Klagegesänge mit sich ständig wiederholenden Formeln. Statt strenger Verbote versuchte die Kirche, die Singlust des Volkes auf liturgische Vorgänge zu konzentrieren. Auf regelmäßigen Gottesdienstbesuch wurde streng geachtet; auch auf die Durchsetzung von Gebetsordnungen und auf die Beachtung der Sonntagsheiligung wurde von geistlicher und weltlicher Seite her Wert gelegt.<sup>83</sup> Schon Caesarius von Arles (gest. 27.8.542) meinte, wenn sogar jeder Bauer im Volk Liebes- und andere Lieder auswendig könne, so sei das Hersagen des Credos (d. h. eine Frühform des Apostolikums), des Paternosters oder eines Psalms dem Volk im Gottesdienst durchaus zuzumuten.<sup>84</sup> Das Gloria bot wegen seiner Textlänge schon mehr Schwierigkeiten und wurde meist vom Bischof oder Priester vor- bzw. mitgesungen, wenn auf dem Land keine schola vorhanden war. An die Stelle des traditionellen gallikanischen »Ajus« (griech. »hagios« = heilig) trat durchwegs das Sanctus, bei dem das Volk wieder eher mitsingen konnte.<sup>85</sup> Die »processio oblationis« (Gabendarbringung) erfolgte oft bereits am Anfang der Liturgie, indem die mitgebrachten Opfergaben des Volkes vom Priester empfangen wurden. Manchmal wurde die »processio oblationis« auf die Lesungen verlegt, sodass man noch genauer hinsehen konnte, wer was mitgebracht hatte. Gaben wie z. B. Öl, Wachs für die Altarlichter, Ernteerträge oder Geld wurden vom Bischof verwaltet, von den Opfergaben für die Eucharistie streng getrennt und zum Unterhalt des Klerus und der Gebäude verwendet oder als gesegnete Gaben an Arme verteilt.<sup>86</sup> Amalar weist für Metz hin auf dortige Orts-traditionen der liturgischen Praxis gemäß dem Drogo-Sakramentarium: Gaben, welche die Frauen mit verhüllten Händen und in Kopftüchern darbrachten, wurden bei der Anwesenheit des Erzbischofs

<sup>83</sup> P. Riché (wie Anm. 73), 274.

<sup>84</sup> G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis Karl d. Großen*, Innsbruck 1930, 4–11.

<sup>85</sup> Karl d. Gr. scheint dies ausdrücklich verlangt zu haben (ebd., 21–31).

<sup>86</sup> Ebd., 36–42.

diesem nicht direkt übergeben, sondern einem Diakon oder drei Priestern, die den Erzbischof umgaben. An keiner Stelle beschreiben Amalar und seine Zeitgenossen so etwas wie Altarschranken.<sup>87</sup> Heidnische Bräuche wie Wettermachen, Zauberei, Beschwörungen und Hexerei waren im karolingischen Völkerreich noch tief verwurzelt und trotz kaiserlicher Verbote und Anklagen gegen solche Personen nicht auszurotten: Durch Talismane, Amulette und andere Schutzsymbole aus dem Alltagsbereich suchte man das Böse abzuwehren. Die Kirche versuchte, diese dubiosen Praktiken durch positive Einwirkungen zurückzubinden, indem sie ihrerseits Bäume, Quellen und Häuser weihte, Gebete um Regen und um Bewahrung vor Seuchen sprach oder Genesung von Kranken durch Heilkräuter und Paternoster erwirken wollte.<sup>88</sup> Der sakramentale Dienst der Priester versuchte dem volksfrommen Brauchtum den kirchlichen Glauben und Segen entgegenzusetzen: ein Ansatzpunkt für die spätere kirchliche, bis heute dauernde Praxis, nicht nur Menschen, sondern auch Gegenstände und für den Alltag lebenswichtige Objekte zu segnen bzw. zu weihen. Grundherren bauten auf ihrem Landstück oder neben ihrem Schloss Kapellen, in denen nicht nur regelmäßige Gottesdienste stattfanden, sondern auch Verträge abgeschlossen und Urkunden abgefasst wurden. Bauern, Kuh- und Schweinehirten sollte jeden Sonntag der Besuch einer Messe ermöglicht werden. Die Bezahlung von Zehnten nicht nur an die Grundbesitzer, sondern auch an die Kirche und ihre Priesterschaft führte aber schon damals zu Spannungen, die bis weit über die Reformationszeit hinaus anhielten.<sup>89</sup>

### *Verlauf einer ordentlichen Pfarrmesse*

Aus den zahlreichen Messerklärungen gewinnen wir ein Bild von der römisch-fränkischen Bischofsmesse im 8./9. Jahrhundert: Ein Introitus war vor der Karolingerzeit noch nicht selbstverständlich. Sein Sinn war das »Öffnen der Herzen« der Gläubigen. Bedeutsam war der Prozessionscharakter des Introitus, der an die Papsteinzüge der

<sup>87</sup> W. Steck, *Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit*, St. Ottilien 2000, 151.

<sup>88</sup> P. Riché (wie Anm. 73), 221–224.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 129–131.

Stationsgottesdienste in den Titelkirchen Roms erinnerte. Nach dem Zeugnis des Hrabanus Maurus (gest. 856 in Mainz) war der karolingische Messintroitus Ausdruck der liebenden Zuwendung Gottes und der Glaubenseinheit.<sup>90</sup> Nach gegenseitiger Begrüßung zwischen Klerus im Altarbereich und Volk im Kirchenschiff folgte eine Kyrie-litanei, die ebenfalls an den stadtrömischen Brauch erinnert. Gemäß dem 3. Buch (Kap. 6) des »Liber Officialis« von Amalar sang die schola das Kyrie bei besonders festlichen Gottesdiensten in einer erweiterten Form: »Kyrie eleison, Domine Pater, miserere; Christe eleison, miserere qui nos redemisti sanguine tuo; et iterum: Kyrie eleison, Domine Spiritus Sancte, miserere«. Anschließend folgte gleich das »Gloria in excelsis Deo«<sup>91</sup>. Die neunfache Form (dreimal Kyrie eleison, dreimal Christe eleison, nochmals dreimal Kyrie eleison) ist im fränkischen Ordo Romanus IV um 780–800 bezeugt. Dieses Liturgiestück, das in Rom oft noch als Bittgang dem Stationsgottesdienst voranging, hatte den Sinn, des Menschen Abhängigkeit vom Erbarmen und von der Gnade Gottes zu bezeugen und eine Gebetsatmosphäre zu schaffen. Diese wurde durch das nachfolgende Gotteslob des Gloria vertieft.<sup>92</sup> Nach einer an das Gloria anschließenden Oration folgte der Wortgottesdienst mit Lesungen, Antwortgesängen, Evangelium und Predigt. Der Eucharistieteil begann oft gleich mit einer Oration, Begleitgesängen und dem Gebet »super oblata« (über den Gaben), da die Gabenprozession und -bereitung meist schon vor dem Beginn der eigentlichen Introitusliturgie stattgefunden hatte. Dann folgte das eucharistische Gebet, das mit einer Präfation und dem Sanctus begann. Dazu gehörten das Vaterunser, der Friedensgruss (-kuss?), die Brotbrechung, die Mischung von Wein und Wasser und das Agnus Dei. Nach der Kommunion mit Gesang und einer Oration folgte der Entlassungsruf mit einem kurzen Segen.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> A. Ekenberg (wie Anm. 52), 34–46.

<sup>91</sup> J. Beumer, Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestaltung der Messliturgie seiner Zeit, in: ThPh 50 (1975) 416–426, bes. 417.

<sup>92</sup> A. Ekenberg (wie Anm. 52), 52 f.

<sup>93</sup> W. Müller-Geib, Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit, Altenberge 1992, 71.

## Lesungen

Im »Liber Officialis« III, Kap. 6 erwähnt Amalar, dass die Lesungen, inklusive des Evangeliums, durch einen mit Weihrauch gesegneten Diakon gehalten wurden. Homilie und Credo erwähnt Amalar nirgends. Das Evangeliar wurde vor der Evangeliumslesung herumgetragen und vom Volk geküsst. Allegorisch gedeutete Lesungstexte bezogen sich vor allem auf die Tora, wobei der Lektor oft kurze Belehrungen anbrachte. Der Kantor hatte neben der Leitung der schola eher die Rolle einer Art liturgischer Prophetie in Form von kurzen, eingestreuten Auslegungen; er ergänzte also den Lektorendienst und war in der Klerikerhierarchie dem Lektor etwa gleichgestellt. Details zu dieser Nebenfunktion des Kantors kennen wir nicht. Über Perikopen für die Lesungen ist ebenfalls wenig bekannt. Man kann solche voraussetzen, wobei sie damals wahrscheinlich regional nicht übereinstimmten.<sup>94</sup> Kreuzzeichen wurden nur spärlich verwendet mit der Begründung, Jesus sei ja auch nur einmal gekreuzigt worden.<sup>95</sup> Nicht jedes Mal, aber in einzelnen Messen und Offizien erfolgte ein explizites Gedenken an die Verstorbenen.<sup>96</sup>

## Predigt

Die erste Verlautbarung Karls d. Gr. zur Predigt und zu anderen kirchlich-liturgischen Problemen war seine »Admonitio generalis« vom 22./23. März 789. Sie enthielt Weisungen für Volk und Klerus, besonders zu deren Lebensstil und zur Amtsausübung sowie grundlegende Anweisungen für das Predigen. Darin ging es z. B. um den Glauben an die Dreifaltigkeit und Menschwerdung Gottes, an Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi und um die rechte Form des Glaubensbekenntnisses, also vorwiegend um inhaltlich-theologische Fragen. Die Frankfurter Synode von 794 ermahnte erneut zur allumfassenden christlichen Lehre und zur einheitlichen Textform des Herrengebetes und des Credos.<sup>97</sup> Gemäß einer Bitte Alkuins an Karl d. Gr. sollten auch gebildete Laien predigen dürfen.

<sup>94</sup> Ch. Schnusenberg (wie Anm. 39), 207 f.

<sup>95</sup> J. Beumer (wie Anm. 91), hier 418.

<sup>96</sup> Ebd., 420.

<sup>97</sup> W. Müller-Geib (wie Anm. 93), 65.

Die Predigten sollten in der Volkssprache gut verständlich sein. Als Grundlage, auch für die Missionspredigten, galt immer noch die Schrift »Liber regulae pastoralis« von Papst Gregor I. (um 600). Keine biblischen Textdetails, sondern die für zentral gehaltenen Glaubensinhalte waren die Hauptthemen der Predigten. Auch moralische Verhaltensweisen wurden dem Volk durch die Predigten eingeschärft. Dazu gehörten z. B. Kerzenstiftungen, Zehntenabgaben, Beichte und Kommuniongang. Heiligenviten versuchten die Aufmerksamkeit der Hörenden zu fördern. Wenn in den Kirchen das Geschwätz der Leute trotz priesterlicher Ermahnung fortgesetzt wurde, drohte man mit Höllenstrafen und dem Jüngsten Gericht. Mönche mit ihrer Spiritualität waren als Prediger beim Volk beliebter als die ständig mahnenden Weltgeistlichen.<sup>98</sup>

### *Gebete, insbesondere Fürbitten*

Reichhaltige Aussagen zur Spiritualität und zur Praxis der Psalmengebete enthält das 35. Kapitel der »Vita Anskarii«. Ihre Metaphorik ist stark biblisch geprägt und wird durch allgemeine, ins Gebet integrierte Biblexegese erschlossen. Kurze Zwischengebete, die Ansgar in die Psalmen eingefügt hat, werden »Pigmenta« genannt. Das Gebet wird hier als wohlduftendes Räucherwerk verstanden; im Zusammenhang mit dem Aufruf für Almosenspenden und Fasten lässt sich das Gebetsideal Ansgars (gest. 865) beschreiben als Einfachheit, Geheimnis und Demut.<sup>99</sup> Nur an zwei Tagen des Kirchenjahres, nämlich am Mittwoch und Freitag der Passionswoche, vollzog der Priester mit der versammelten Gemeinde die sogenannte Große Fürbitte für bestimmte Personen und Anliegen, z. B. für die Gesamtkirche, den Papst, alle Bischöfe und Priester, Diakone, Subdiakone, Akolythen, Lektoren und Kantoren, Exorzisten, Bekenner und Missionare, Jungfrauen und Witwen, den christlichen Kaiser mit seinem Hofstaat, Katechumenen, Reisende und Pilger zu Wasser und zu Land, Kranke und Sterbende, Juden und Heiden (!), ja sogar Schismatiker und Häretiker. Zudem wurde gebetet um Bewahrung vor Krieg, Seuchen, Naturkatastrophen und Hungersnot. Inwiefern das

<sup>98</sup> P. Riché (wie Anm. 73), 241 f.

<sup>99</sup> S. Waldhoff, Psalmenfrömmigkeit im frühen Mittelalter. Das Zeugnis der Vita Anskarii, in: ALW 46 (2004) 37–56.

Volk selbst bei diesen Fürbitten eine aktive Rolle spielen konnte, wissen wir nicht. Nach altrömischer und altgelasianischer Tradition erfolgten nach jedem Gebetsabschnitt eine Kniebeuge und eine kurze Stille. Der Bischof küsste am Ende der Großen Fürbitte den Altar.<sup>100</sup> Kürzere, volkssprachige Fürbitten waren in die sonntäglichen Messen integriert; einzelne dieser Gebete in althochdeutscher Sprache sind noch erhalten geblieben.<sup>101</sup> Wenige Stücke dieses Textmaterials stammen wahrscheinlich noch aus dem Ordo Romanus des 4. Jahrhunderts. Das älteste, im Original noch vollständig erhaltene Fürbittgebet ist im Leofric-Missale aus dem 10. Jahrhundert enthalten. Es stammt aus einem Visitationsbuch des Regino von Prüm (ca. 840–915). Hier hatten die Fürbitten ihren liturgischen Platz unmittelbar nach der Predigt als Abschluss des Wortgottesdienstes.<sup>102</sup> Aus dem frühen 12. Jahrhundert liegt eine Sammlung römisch-fränkischer Fürbitten aus einem Homiliar des Bischofs Hermann von Prag (1099–1122) vor.<sup>103</sup>

## V. WICHTIGE REFORMLITURGIKER

### *Chrodegang von Metz*

Chrodegang (gest. 766) war bereits ein enger Mitarbeiter Karl Martells und wurde wahrscheinlich 742 (evtl. erst 747?) Bischof. Mehr und mehr verdrängte er die Führungsrolle des Bonifatius und tat sich als Haupt einer einheimisch-fränkischen Gruppe hervor. Er führte in Metz die »Romana cantilena«, d. h. die verfügbaren liturgischen Texte in ihrer ihm zugänglichen Form und Vortragsweise ein. Chrodegang war der maßgebende Helfer, Berater und Vollzieher der von König Pippin angeordneten Reformen.<sup>104</sup> Als Nachfolger des Bonifatius (754) gründete oder erneuerte er die Abteien Gorze (748), Gengenbach (761), Lorsch (764) und andere, wobei er für diese Klöster Märtyrerreliquien aus Rom beschaffte und überhaupt für die

<sup>100</sup> W. Müller-Geib (wie Anm. 93), 72–80.

<sup>101</sup> Ebd., 82–85.

<sup>102</sup> Ebd., 87–105.

<sup>103</sup> Ebd., 58 f.

<sup>104</sup> O. G. Oexle, Die Karolinger und die Stadt des hlg. Arnulf, in: FMSt 1 (1967) 250–364, bes. 290.

Übernahme der römischen Liturgie und ihres Gesanges warb. Er förderte auch die Gebetsverbrüderung zwischen fränkischen Klöstern. Seine wohl nachhaltigste Tat war die Einführung einer Regel für das gemeinsame Leben der Kanoniker; sie war stark orientiert an der benediktinischen Tradition. Can. 97 der Chrodegangregel trennte die Kanoniker deutlich ab von den Mönchen: Kanoniker/-innen durften außer den gemeinsamen Gütern auch persönliches Eigentum besitzen, während Mönche und Nonnen auf den Unterhalt durch ihr eigenes Kloster angewiesen waren. Nach Chrodegangs Bestimmungen hatten die Kanoniker ihre Stellung und Aufgaben nicht lebenslanglich zu erfüllen, während den Klosterangehörigen die »*stabilitas loci*« (Ortsgebundenheit an ihr Kloster, Klausur) auferlegt war.<sup>105</sup>

### *Alkuin*

Alkuin (ca. 730–804) stammte aus dem nördlichen England. Gemäß seinem Biographen Einhard war Alkuin 773 Begleiter Karls d. Gr. auf dessen Romreise. Auf Drängen Karls blieb er als Leiter der königlichen Hofschule dauernd im Frankenreich. Als Freund Benedikts von Arles war Alkuin ebenfalls ein Förderer des benediktinischen Mönchtums im Frankenreich.<sup>106</sup> Trotz seiner Bemühungen um eine Messreform kann man für das 9. Jahrhundert noch nicht von einer einheitlichen Messordnung reden. Verschiedene Zentren zeigten weiterhin örtlich und traditionell bedingte Unterschiede, obwohl eine Entwicklungslinie vom Gregorianum über seine hadrianische Gestalt und Alkuins Redaktions- und Erweiterungsarbeit sowie den Einfluss von Benedikt von Arles dem Ziel einer karolingischen Einheitsliturgie näher kam. Ein weiterer sakramentaler Mischtypus, etwa von 700 an stark durch das Junggelasianum geprägt, war noch 880 trotz früherer Überarbeitung Alkuins in Gebrauch.<sup>107</sup> Die Bibelübersetzung Alkuins ist nicht textkritisch ausgerichtet, sondern soll-

<sup>105</sup> R. Kottje, *Claustra sine armario? Zum Unterschied von Kloster und Stift im Mittelalter*, in: J. F. Angerer/J. Lenzenweger (Hg.), *Consuetudines Monasticae. Festschrift für Kassius Hallinger*, Rom 1982, 125–144, bes. 129. Ein Beispiel für diese lebenslangliche Gebundenheit ist der als »*puer oblatus*« geweihte Mönch Gottschalk von Orbais oder von Fulda (gest. 867/869 ?), dessen Austrittsgesuch abgelehnt wurde.

<sup>106</sup> W. Heil, Art. »Alkuin«, in: TRE 2 (1978) 266–276, bes. 267–269.

<sup>107</sup> J. Deshusses (wie Anm. 27), hier 236 f.

te einen von grammatikalischen Fehlern und Interpolationen freien Text darstellen, ohne Inhalte zu hinterfragen oder zu deuten. An der karolingischen Hochschule gab es noch andere Bibelhersteller.<sup>108</sup> Der Alkuintext war auch nicht offiziell vorgeschrieben, wohl aber am verbreitetsten. Lokale Bibeltexte waren in verschiedenen Reichsgebieten weiterhin in Gebrauch.<sup>109</sup> Der Originaltext der Alkuinbibel ist nicht mehr erhalten, bloß einzelne Rezeptionen, die uns aber kein einheitliches Bild vermitteln.<sup>110</sup> Alkuin ergänzte seinen Anhang zum unvollständigen Hadrianum vor allem durch Elemente aus dem junggelasianischen Schrifttum und durch Fragmente aus anderen gregorianischen Texten. Seine Beiträge betrafen zudem auch Fragen der Reliquienverehrung, Mahnschreiben an Klöster und Textelemente, die der Vereinheitlichung der Messliturgie dienen sollten. Sein größtes Werk, »De fide sanctae et individuae Trinitatis libri III«, widmete er 802 Karl d. Gr. Alkuin wirkte als Lehrer der »artes liberales« auch mit an der Entstehung und Einführung der karolingischen Minuskelschrift. Wichtige Anliegen waren für ihn das Verständnis des Glaubens und Symbols (Credo) bei Klerikern und im Volk, die zuverlässige Ausübung der priesterlichen Funktionen, die auf bisherige Heiden zugeschnittenen Missionspredigten, Taufkatechesen und die Bedeutung der Klöster für die Lebensführung, Spiritualität und Bildung.<sup>111</sup> Ein anonym karolingischer Bearbeiter des ambrosianischen Sakramentariums in Mailand scheint ein Schüler Alkuins gewesen zu sein.<sup>112</sup>

### *Amalars Biographie und Tätigkeit*

Amalarius Fortunatus wird in der neueren Forschung als größter Kommentator der Karolingerzeit betrachtet. Sein Briefwechsel mit dem Kaiser gibt uns ein umfassendes Bild seiner Tätigkeit.<sup>113</sup> Amalar

<sup>108</sup> R. Kottje (wie Anm. 17), hier 326.

<sup>109</sup> Ebd., 326 f.

<sup>110</sup> W. Heil (wie Anm. 106), hier 271.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> O. Heimig, Aus der Werkstatt Alkuins, in: ALW 4 (1955) H. 2, 341–347, bes. 346.

<sup>113</sup> Unter anderem hat Amalar eine von Karl d. Gr. erbetene Untersuchung über die Taufpraxis in seinem Reich und über die Bedeutung des Initiationsritus veranlasst. Eine eingehende Zusammenstellung und Beschreibung der handschriftlichen Quellen von Amalar gibt D. Diosi, Amalarius Fortunatus in der Trierer Tradition. Eine

war Schüler Alkuins und 811–813/814 durch die Ernennung Karls d. Gr. Bischof von Trier. Sein Lebenswerk, der mehrbändige »Liber Officialis«, wurde schon vom 9. Jahrhundert an bis ins hohe Mittelalter als Liturgiekommentar immer wieder rezipiert.<sup>114</sup> Dem ostgotisch-germanischen Namen nach (»Amalkeri«) stammte Amalar wahrscheinlich aus dem Burgund oder einem angrenzenden Gebiet. In der älteren Forschung wurde er oft als »Amalar von Metz« bezeichnet. Deutliche Hinweise auf Metz als Herkunfts- und Wirkungsort dieses Liturgikers sind aber kaum nachweisbar oder werden später erwähnt.<sup>115</sup> Legendär sind auch das Martyrium und das Begräbnis Amalars in Metz.

831 reiste Amalar im Auftrag Kaiser Ludwigs des Frommen nach Rom, um die dortigen Bücher für das Stundengebet zu beschaffen und Erkundigungen über die dortige liturgische Praxis einzuholen. Da das Gewünschte in Rom wiederum nicht vorhanden war, reiste Amalar weiter nach Corbie, wo er römische Bücher selbst abschreiben konnte, die früher schon dorthin gebracht worden waren. In Corbie verfasste Amalar die dritte und letzte Fassung des »Liber Officialis« und weilte noch während einiger Zeit als Bischof in Lyon, wo er versuchte, den Klerus liturgisch zu unterweisen.<sup>116</sup> Amalars Todesort ist unbekannt; die Legende nennt Metz, was nicht mehr nachprüfbar ist. Gestorben ist Amalar zwischen 850 und 853, jedenfalls an einem 29. April.<sup>117</sup> Während einiger Jahre hat Amalar als Bischof in Trier gewirkt, wahrscheinlich nach dem 1. Oktober 804. Die Trierer Tradition nennt ihn Amalarius Fortunatus.<sup>118</sup> Im Frühjahr

---

quellenkritische Untersuchung der Trierischen Zeugnisse über einen Liturgiker der Karolingerzeit, Münster 2006, 24–34.

<sup>114</sup> W. Steck (wie Anm. 87), 1.

<sup>115</sup> Steck, der einen Zusammenhang Amalars mit Metz bestreitet, beruft sich dabei auf seine Schriften, insbesondere auf einen Vergleich mit dem Sakramentarium für den Erzbischof Drogo von Metz, entstanden zwischen 831 und 855, und dem Tonar (Zusammenstellung der gregorianischen Gesänge) von Metz. Das Drogo-Sakramentarium ist ein typisches Mischsakramentarium des gregorianischen Typs mit Abschnitten aus Schriften Benedikts von Aniane, gallisch-ambrosianischen Teilen und Sondergut von Metz (W. Steck [wie Anm. 87], 8 f.).

<sup>116</sup> Ebd., 19.

<sup>117</sup> D. Diosi (wie Anm. 113), 253–263.

<sup>118</sup> Ebd., 60. Amalar als Bischof von Trier ist gelegentlich schon verwechselt worden mit einem anderen Bischof von Trier namens Fortunatus. Die Namenkombination Amalarius Fortunatus geht zurück auf Trierer Quellen des 11. u. 12. Jahrhunderts (Details bei ebd., 100 f.).

813 begleitete Amalar eine von Karl d. Gr. veranlasste Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel mit dem Zweck, den Frieden mit dem oströmischen Kaiser Michael I. (811–813) zu festigen.<sup>119</sup>

### *Hauptwerke Amalars*

Ziel des Hauptwerkes von Amalar war eine zeitgemäße Fassung und Erklärung von Messe und Offizium. Dies versuchte er in verschiedenen Überarbeitungen seines »Liber Officialis«, das auch nach seinem Tod als Grundlagenwerk diente. Es ist in vier Bücher eingeteilt: Im 1. Buch behandelt Amalar das Kirchenjahr. Das 2. Buch befasst sich mit den Lesungen, dem Fasten in der Quadragesima, den kirchlichen Weihestufen und liturgischen Gewändern. Im 3. Buch stellt er Sinn und Vielfalt der Messfeier dar, indem er Gedanken des hl. Medardus (gest. um 560) aufnimmt. Hier erklärt Amalar, die Benediktion von Brot und Wein würde für die Heiligung des Menschen genügen.<sup>120</sup> Im 4. Buch stellt Amalar das Offizium dar, nimmt aber auch wieder Themen aus den vorhergehenden Büchern auf.<sup>121</sup> In seiner Erklärung der Messe bemerkt Amalar, auch wenn die einzelnen Liturgiestücke auf den Willen Gottes zurückgingen, sollten sie einander gegenseitig auslegen. Die Liturgie insgesamt ist für Amalar die Erkenntnisquelle für alle Glaubensinhalte; sie hat daher auch einen eminent katechetischen Charakter. Welch große Rolle dabei die anamnetische Dimension spielt, zeigt z. B. Amalars Erklärung der Osternachtfeier.<sup>122</sup> Kaiser Ludwig der Fromme gab 816 den Befehl zur Erstellung einer »regula canonicis« (Kanonikerregel) als Zusammenstellung von verschiedenen Kirchenväterzitate. Er verordnete, dass die Kanoniker sich fortan nach der Benediktinerregel richten sollten. Amalar hatte 816 an dieser vom Kaiser einberufenen Synode in Aachen teilgenommen. Allem Anschein nach hat er selbst bei der Zusammenstellung dieser Kanonikerregel aktiv mitgewirkt. Der Kaiser soll ihm dafür Handschriften aus der Palastbibliothek als Vor-

<sup>119</sup> Ebd., 60–66.

<sup>120</sup> Zu diesem 3. Buch gab es zahlreiche spätere Nachträge über Einzelfragen, wie z. B. Glockengeläute, Eucharistieabschnitte, gewisse Feste und Totenmessen (W. Steck [wie Anm. 87], 22 f.).

<sup>121</sup> Ebd., 24.

<sup>122</sup> Ebd., 24–28.

lage zur Verfügung gestellt haben. Details darüber kennen wir nicht. Jedenfalls ist die von Amalar miterstellte Ordnung von den Bischöfen gutgeheißen worden. Amalar soll dafür dem Kaiser seine Bücher »De officiis divinis« und »De ordine psalmorum« geschrieben und gewidmet haben.<sup>123</sup> Amalar baute, so gut er dies mit dem damals verfügbaren Liturgiematerial überhaupt konnte, an den römischen Messordnungen weiter. In der Rezeption der römischen Märtyrerfeste wurden die traditionellen gallikanischen und regional voneinander abweichenden Heiligtage fallen gelassen. Das Vaterunser erhielt während der Quadragesima den Charakter eines eigentlichen Konsekrationsgebetes, weil in der Fastenzeit vor Ostern eine Art eucharistielose Präsanctifikantenliturgie gefeiert wurde, d. h. ein Wortgottesdienst, verbunden mit einer Kommunionfeier, bei der vorkonsekriertes Brot verwendet wurde.<sup>124</sup> Amalar wandte sich dagegen, früher konsekriertes Brot bis zur Fastenzeit aufzubewahren; denn das Vaterunser-Gebet habe allein schon die geistliche Kraft, das Brot zu konsekrieren.

#### *Amalars Mysterienbegriff und Kritik des Florus von Lyon*

Amalar formuliert eine Analogie zwischen der Auslegung der Bibel und der Auslegung der Welt. In der Liturgie wird die mystisch-spirituelle Sprache eingeübt. Dabei verweist Amalar auf Augustins Weltverständnis: Jedes Geschöpf weise auf Gott hin und habe über seine irdische Funktion hinaus eine mysterienhafte Zeichenbedeutung. Infolge dieser zweiten Sprache werde die sichtbare Welt Zeichen und Erkenntnisweg für die unsichtbare Welt; jene geht, wie die Bibel, auf Gottes Willen zurück, muss also zugleich spirituell verstanden werden: In ihrem Literarsinn (reale Funktion), allegorischen Sinn, moralischen Sinn und eschatologischen Sinn.<sup>125</sup> Amalar betont in seiner Messerklärung die bildhaft-anschauliche Allegorese. Dabei spielt die Rückschau auf alttestamentliche Vorgänge eine nicht geringe Rolle, wie z. B. die Gabendarbringung und das Tempelopfer zeigen. Auch in Einzelheiten entspricht der Gottesdienst als liturgi-

<sup>123</sup> D. Diosi (wie Anm. 113), 166.

<sup>124</sup> I. Furberg, *Das Pater Noster in der Messe*, Lund 1968, 114 f.

<sup>125</sup> W. Steck (wie Anm. 87), 29–32.

scher Weg nach Amalar dem Gang des Lebens Jesu. Der Sinn der rituellen Vorgänge liegt nicht offen zu Tage; deshalb braucht Amalar die Aussagekategorie des Mysteriums. Dieser Begriff heißt für ihn »Heilsgeheimnis« und bezieht sich nicht etwa nur auf das Passamysterium. Im Mysterienbegriff integriert ist z. B. auch das Geheimnis des königlichen Priestertums der Christen. Amalar bemühte sich, die Beziehung zwischen dem Sinn der Riten und ihrer sakramentalen Wirksamkeit im Leben von Welt und Mensch herauszuarbeiten.<sup>126</sup>

Amalars Messerklärung blieb nicht unbestritten. Als ihr schärfster Kritiker trat der Diakon Florus von Lyon auf. Seine frühesten Häresievorwürfe gegen Amalar zeigen ihn noch als vorsichtigen, zurückhaltenden und noch wenig kompetenten Gegner. Die vertiefte Lektüre in Amalars Schriften führten Florus dann zu einer umfassenden, gründlichen und vertieften Auseinandersetzung mit Amalars Gedanken.<sup>127</sup> Bei den Häresievorwürfen des Florus gegen Amalar muss man unterscheiden zwischen Häresie in den Lehrmeinungen bzw. den Schriften einerseits und der Person des Gelehrten andererseits. Häresieverdacht oder -vorwürfe hießen damals nicht, dass der betreffende Autor als Häretiker erachtet wurde und entsprechende Sanktionen der Kirche hinzunehmen hatte.<sup>128</sup> Amalar war im Gegensatz zum gelehrten, traditionsbewahrenden Florus ein von seinen Zeitproblemen bedrängter Praktiker. Hauptsächlicher Gegenstand der Kritik des Florus war Amalars allegorische Liturgieerklärung. Für Florus war die Messe als Ganzes zwar auch ein Mysterium, für Amalar jedoch enthielt sie einige Mysterienelemente. Florus nahm Anstoß an Amalars analytischer Zergliederung, z. B. auch an der Benennung liturgischer Gegenstände, Handlungen und Personen, die Amalar typologisch auf Bilder im Alten Testament zurückführte. Florus behauptete, der »Fantast« Amalar ziehe wie die Häretiker Schriftstellen herbei, um seine Liturgieerklärungen zu autorisieren.<sup>129</sup> Amalar entwickelte im »Liber Officialis« einen Raumbegriff, der nicht nur die Ausstattung des Kirchenraumes, sondern auch den

---

<sup>126</sup> A. Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit, in: ZKTh 73 (1951) 424–464, bes. 434–437.

<sup>127</sup> D. Diosi (wie Anm. 113), 184.

<sup>128</sup> Ebd., 192.

<sup>129</sup> A. Kolping (wie Anm. 126), hier 453.457–459.

inneren Aufbau eines Weltbildes betraf, das in allegorischen Bildern der Schriftauslegung wurzelte.<sup>130</sup>

### *Benedikt von Aniane*

In der Karolingerzeit lebten oft geweihte Seelsorge- und Messpriester mönchisch-asketisch, während Mönche sich als Ratgeber, Taufspender oder Seelsorger für das Volk hervortaten. Damit war für viele beiderseits ein gewisser Identitätsverlust die Folge. Erst in der Klosterreform, die Benedikt von Aniane im Auftrag Kaiser Ludwigs des Frommen durchführte, trat wieder eine klarere Trennung der Rollen ein.<sup>131</sup> Der gotische Grafensohn Witiza errichtete auf seinem väterlichen Erbgut Aniane 782 ein Großkloster, nahm den Namen Benedikt an und verbreitete im ganzen Karolingerreich die Benediktregel.<sup>132</sup> Der spezielle Stand des Mönchtums im Karolingerreich veranlasste ihn, eine einheitliche monastische Gesetzgebung durchzuführen. Insbesondere verordnete Benedikt von Aniane eine bessere Überwachung der Novizen, die Aufsicht durch Äbte und Bischöfe, die strengere Beachtung der »*stabilitas loci*« und in Wallfahrtskirchen die Trennung des Pilgerbetriebes von der Klosterklausur durch den Bau eigener Oratorien für das monastische Stundengebet.<sup>133</sup> Benedikt von Aniane nahm selbst an der Synode von Frankfurt 794 teil und vertrat dort mit Erfolg seine Anliegen.<sup>134</sup> Ein philologisch orientierter Kommentar zur Benediktregel taucht erstmals im Umkreis von Aniane auf.<sup>135</sup> Der Trierer Konvent besorgte sich dieses Dokument und führte demgemäß z.B. die auf Benedikt von Nursia zu-

<sup>130</sup> Vgl. auch Amalars »*Missae Expositionis*, Codex I und II; Ch. Schnusenberg (wie Anm. 39), 218.

<sup>131</sup> A. Angenendt (wie Anm. 7), hier 235–238.

<sup>132</sup> Weitere Klostergründungen durch Benedikt bei J. Semmler, *Karl der Große und das fränkische Mönchtum*, in: B. Bischof (Hg.): *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 2, *Das geistige Leben*, Düsseldorf 1965, 255–289, bes. 260 f.

<sup>133</sup> Ebd., 263–265. Karl d. Gr. hatte sich selbst in Monte Cassino eine originale Benediktregel erbeten.

<sup>134</sup> H. B. Meyer, *Benedikt von Aniane (ca. 750–821). Reform der monastischen Tagzeiten und Ausgestaltung der römisch-fränkischen Messfeier*, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.) (wie Anm. 1), 239–261, bes. 240 f.

<sup>135</sup> *Cod. Valenciennes*, Bibliothèque municipale, Ms. 288, fol. 2v–36v; dazu Näheres bei J. Semmler, *Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert*, in: R. Kottje/H. Maurer (Hg.) (wie Anm. 78), 29–77, bes. 37, Anm. 75.

rückgehende Prozessformel im Sinne des auf der Reformsynode von 816 beschlossenen Wortlautes wieder ein. Benedikt von Aniane war auch bei der monastischen Reform des berühmten Klosters Saint-Denis in Ile de France 818/819 als Berater maßgebend beteiligt, wahrscheinlich im Auftrag des Kaisers.<sup>136</sup> Von 814 an öffnete sich das ganze Karolingerreich als Aktionsfeld für die monastischen Reformen Benedikts. Diese gehörten fortan sogar zum politisch-religiösen Regierungsprogramm der Kaiser; dazu dienten offiziell auch die beiden Reformsynoden von 816 und 819.<sup>137</sup>

## VI. EINZELNE RITUALE

### *Taufe*

Eine Umfrage Karls d. Gr. bei den Bischöfen über die Taufpraxis in seinem Reich zeigte erwartungsgemäß eine breite Vielfalt an Formen, auch manche Unsicherheit und Hilflosigkeit.<sup>138</sup> Eine daraufhin erfolgte Verordnung übernahm die römische Taufpraxis mit ihrer zweimaligen, postbaptismalen Salbung. Um die Verbreitung und Kontrolle dieser Praxis im gallischen Liturgiebereich war vor allem Bonifatius bemüht.<sup>139</sup> Die allgemeine Abfolge von Taufhandlung, erster unmittelbar darauf erfolgender Priestersalbung, bischöflicher Chrisamsalbung unter Handauflegung und erster Eucharistiefeyer mit der Gläubigengemeinde wurde mit der Ausbreitung des Christentums in die ländlichen Gebiete zum Problem: Hier konnte sich die Delegierung der ersten Salbung durch den Priester nur schwer durchsetzen. Inwiefern und wann neugetaufte Kinder zur Eucharistie zugelassen waren, bleibt eine offene Frage. Eine einheitliche Regelung erwies sich überhaupt als schwierig, da der weiten Reisedistanzen wegen die bischöfliche Stirnsalbung nicht immer und überall sofort nach der Taufe möglich war. Für sie konnte man sich auf App 8,14–25 berufen.<sup>140</sup> Ob Taufen Adliger mit demselben Ritual

<sup>136</sup> Ebd., 37–39.

<sup>137</sup> Ebd., 65.

<sup>138</sup> A. Angenendt (wie Anm. 26), 330.

<sup>139</sup> Ders., Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: RQ 72 (1977) 135–183, bes. 142.

<sup>140</sup> Ebd., 143.

durchgeführt wurden, wissen wir kaum; die spärlich-fragmentarischen Berichte lassen evtl. ein spezielles Ritual erahnen. Jedenfalls bestand neben der üblichen Taufpatenschaft im 8. Jahrhundert der Brauch einer zusätzlichen Firmpatenschaft nach der Bischofssalbung, vielleicht auch als geistliche Begleitung junger Neugetaufter zur Eucharistie.<sup>141</sup>

### *Firmung*

Die zweifache postbaptismale Salbung im römisch-karolingischen Taufritus hatte eine doppelte Bedeutung: Zunächst erfolgte eine Reinigung, hernach die Geistmitteilung. Schon Papst Innozenz I. (402–417) hatte in seinem Brief an Bischof Decius von Gubbio ausdrücklich darauf bestanden, dass nach der ersten priesterlichen Salbung eine zweite, dem Bischof vorbehaltene Stirnsalbung zu erfolgen habe.<sup>142</sup> In Kenntnis dieses Briefes hatten aber die Bischöfe in der Synode von Orange (evtl. Valence 528) selbstherrlich entschieden, dass im gallikanischen Bereich auf die erste, priesterliche Salbung verzichtet werde. Der taufende Priester oder Diakon hatte zwar möglichst gleich nach der Taufe eine Salbung zu vollziehen, aber mit vom Bischof geweihtem Salböl. Bedingt war diese Regelung vornehmlich durch die weit auseinanderliegenden Pfarrgemeinden und Diözesanzentren. In den Städten war diese römische doppelte Salbung kein Problem; in den nordischen Provinzen musste ihretwegen die Zahl der Bischöfe vermehrt werden. Eine weitere Lösung bestand darin, dass die beiden Salbungen zeitlich oft weit auseinanderlagen.<sup>143</sup> Die Firmspendung wurde manchmal auch mit einer bischöflichen Visitation verbunden.<sup>144</sup> Für die Firmpaten hatten sich die Begriffe »pater spiritualis« oder »mater spiritualis« eingebürgert. Sie waren nicht selten wichtiger als die Eltern, da sie besondere Verantwortung für die Einführung der Neugetauften in kirchliche Bräuche wahrnahmen.<sup>145</sup>

<sup>141</sup> Ders. (wie Anm. 18), hier 14.

<sup>142</sup> Ders. (wie Anm. 53), hier 110.

<sup>143</sup> Ders. (wie Anm. 139), hier 157.

<sup>144</sup> Ders. (wie Anm. 26), 331.

<sup>145</sup> Ders. (wie Anm. 53), hier 107–109.

### *Schutz vor dem Bösen*

Im Volksglauben des frühen Mittelalters wurde die alles beherrschende Kraft der Gegenwart und Gnade Gottes immer wieder bedroht durch Erfahrungen und Ängste böser Mächte. Diese wurden oft personifiziert dargestellt und empfunden als Dämonen oder Teufelsgestalten. Sie übten auf viele, auch bereits getaufte Menschen eine unfassbare Macht aus. Auch erfahrenes Unheil und Naturkatastrophen wurden widergöttlichen Mächten zugeschrieben. In einsamen Heidegebieten und Wäldern kämpften viele, wie einst die nordafrikanischen Wüsteneremiten, durch Gebete und Schutzriten gegen solche dämonischen Mächte. Gottesdienste waren der bevorzugte Ort, wo man wieder Glaubensgewissheit und Lebensmut gewinnen konnte; denn Gott war schließlich in seinem Heilswirken durch Christus der mächtigere Überwinder alles Bösen. Ein Beispiel: Das Fällen der Donarseiche durch Bonifatius ohne ein rächendes Eingreifen einer anderen Gottheit bewies, dass der Missionar auf der Seite des »richtigen« Gottes stand.<sup>146</sup> Die Macht des Dämonischen konnte die Menschen so sehr beherrschen, dass ihre eigene ethische Verantwortung wie ausgelöscht erschien und alle inneren und äußeren Entscheidungen lähmten. Bußbücher konzentrierten sich deshalb im frühen Mittelalter nicht nur auf das moralische Fehlverhalten des Einzelnen, sondern befassten sich auch ausführlich mit Dämonie und absichtslosem Handeln, das die Gottesbeziehung insgesamt blockierte. Die Wiederherstellung der von Gott geschaffenen guten Weltordnung war oberstes Ziel der Bußübungen und -rituale. Durch Askese und ständiges Beten umgaben sich die Menschen wie mit einem Schutzpanzer gegen das Eindringen des Bösen. Die Nähe zu einem Gottesmann, einem Heiligen oder dessen Reliquien weckte wirkungsvolle, göttliche Gegenkräfte. Klöster waren darum die würdigsten und sichersten Orte der Gottesnähe. Heiligenviten stärkten Glauben und Lebensmut.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> Ders. (wie Anm. 51), 34.

<sup>147</sup> Ebd., 39–42.

## *Bußpraxis*

Die Einzelbeichte war an karolingischen Synoden kein Thema, hingegen eine ausgeklügelte Bußpraxis. Die Reformsynode von 813 befasste sich vor allem mit der Wiederherstellung der früheren Kirchenbuße, die an die Stelle der Tarifbußen trat. Die Priester bezogen ihre Bußdokumente direkt vom kaiserlichen Hof: Vor Gott seine Sünden zu bekennen, genügte nicht. Buße vor dem Priester war nur der erste Schritt, ungeachtet der Person. Büßer durften keine Aufgaben eines Tauf- oder Firmpaten übernehmen. Bußbeginn und Rekonziliation wurden in der Regel auf den Gründonnerstag gelegt. Die Wiederaufnahme in die volle Kirchengemeinschaft musste vom Bischof verfügt werden. Exkommunizierte wurden von ihren Bischöfen bei Ortswechsel den Kollegen mitgeteilt. Büßer konnten auch kein weltliches Amt übernehmen.<sup>148</sup> Bei der Bußerklärung durch einen Priester wurden auch der soziale Stand und die äußeren Umstände des Büßenden berücksichtigt, z.: B. ob jemand Sklave, Freier oder Adliger, Laie oder Kleriker war. Die Bußzeit wurde vom zuständigen Priester überwacht. Wer öffentlich eine schwere Sünde beging, hatte auch öffentlich Buße zu leisten, deren Form und Zeitdauer der Bischof bestimmte.<sup>149</sup>

## *Bestattung*

Seitdem in karolingischer Zeit sozusagen jedes Dorf seine Kirche besaß und sich im dortigen Altar Reliquien befanden, konnte das alte Verlangen, in möglichst großer Nähe eines Heiligen bestattet zu werden, fast für jedermann erfüllt werden.<sup>150</sup> Der Altarbereich hatte eine Würde, die der Heiligkeit verstorbener Bischöfe, Äbte, Märtyrer oder Asketen (Mönchen und Nonnen) entsprach. Jede Kirche sollte einige Heiligenreliquien besitzen und war stolz auf sie. Deshalb gab es auch häufig Reliquien-Translationen.<sup>151</sup> Der Begriff »Al-

<sup>148</sup> W. Hartmann (wie Anm. 67), 436–438.

<sup>149</sup> A. Angenendt (wie Anm. 26), 336; H. Lutterbach, Die Bußordines in den irofränkischen Paenitentiales, in: FMSt 30 (1996) 150–172, bes. 152–155.

<sup>150</sup> A. Angenendt, In porticu ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung, in: ders. Liturgie im Mittelalter. Aufsätze, Münster 2005, 295–309, bes. 299.

<sup>151</sup> Ebd., 303–305. Schon bei Ambrosius ist 386 eine solche Reliquien-Überführung

tar« galt zuweilen als Kurzbezeichnung für eine heilige Stätte oder ein Heiligengrab. Der Begräbnisort von Bischöfen gab im 8. und 9. Jahrhundert oft zu reden.<sup>152</sup> Im Bremer Dom z. B. konnte man archäologisch genau feststellen, welche Erzbischöfe dort begraben wurden. Vom 9. Jahrhundert an wurden Bischöfe auch außerhalb ihrer Kathedralen in der Innenstadt begraben. Gelegentlich war zuerst die Grabstätte vorhanden, und die Kirche wurde darüber oder daneben gebaut.<sup>153</sup> Wegen der plötzlichen Überfälle der Normannen sah man zeitweise von Bestattungen »extra muros« (außerhalb der Stadtmauern) ab.<sup>154</sup>

Ein in karolingischer Zeit stark ausgebauter Liturgie- und Ritenbereich waren der Sterbebeistand und die Behandlung der Toten. Seit Gregor d. Gr. waren diese Bräuche stark verbunden mit den Jenseitsvorstellungen.<sup>155</sup> Gebete der Hinterbliebenen, Messfeiern für die im Jenseits noch Büßenden und Fürbitten sollten die Todes- und Bußqualen verkürzen und den Übergang des Verstorbenen in Gottes Paradies rascher ermöglichen. Niemand sollte unvorbereitet und ohne kirchliche Wegzehrung und sakramentalen Beistand eines Priesters in den Tod gehen müssen. Die Krankensalbung war überall schon üblich. Ein beim Todeseintritt noch nicht erfülltes Bußpensum konnte stellvertretend durch Angehörige absolviert werden.<sup>156</sup> Die Bestattungszeremonien bestanden aus drei zeitlich voneinander getrennten, aber doch rasch aufeinanderfolgenden Phasen: Waschen des Leichnams und Einkleidung; Hinaustragen aus dem Sterbehaus zur Kirche, wo die feierliche Totenmesse in Anwesenheit des aufgebahrten Toten stattfand; schließlich die feierliche Prozession zum Bestattungsort unter Psalmengesang und Gebeten bis zur Grable-

---

von den Märtyrern Gervasius und Protasius bezeugt (A. Angenendt, *Der römische und gallisch-fränkische Anti-Ikonoklasmus*, in: ders., *Liturgie im Mittelalter. Aufsätze*, Münster 2005, 355–384, bes. 372 f.).

<sup>152</sup> Dies zeigen z. B. 754 der Tod des Bonifatius und die Diskussionen über seinen Bestattungsort (R. Schieffer, *Das Grab des Bischofs in der Kathedrale* [Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte H. 4], München 2001, 9–13).

<sup>153</sup> Ebd., 15–23.

<sup>154</sup> In einem Anhang listet R. Schieffer für die einzelnen Bischofssitze die entsprechenden oder vermuteten bischöflichen Bestattungsorte auf; ebd.

<sup>155</sup> Beispiele bei A. Angenendt (wie Anm. 26), 336.

<sup>156</sup> Ders., *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: ders., *Liturgie im Mittelalter. Aufsätze*, Münster 2005, 111–190, bes. 175.

gung. Überall war die Tendenz spürbar, auch für die Bestattungszeremonien feste, einheitliche Rituale zu schaffen. Gebetsbünde von Bischöfen, Äbten, Mönchen und Klerikern verpflichteten sich zu geistlicher Hilfe in Sterbefällen.<sup>157</sup>

#### LITERATUR

- ANGENENDT, A., Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: RQ 72 (1977) 135–183.
- ANGENENDT, A., Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter, in: Archiv für Liturgiewissenschaft, Bd. 20.21, Regensburg 1978/79.
- ANGENENDT, A., Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754–796), in: HJ 100 (1980) 1–94.
- ANGENENDT, A., Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte, am Beispiel der frühmittelalterlichen Taufgeschichte, in: K. Richter (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie, Freiburg 1986, 99–112.
- ANGENENDT, A., Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900, Stuttgart <sup>2</sup>1995.
- ANGENENDT, A., Karl der Große als »Rex et sacerdos«, in: R. Berndt (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794, Teil 1, Politik und Kirche, Mainz 1997, 255–278.
- ANGENENDT, A., Geistliche und weltliche Gewalt im Mittelalter, in: J. M. zu Schlochtern/D. Hattrup (Hg.), Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte, Paderborn 2000, 1–19.
- ANGENENDT, A., Liturgiereform im frühen Mittelalter. In: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88) Teil 1, Münster 2002, 225–238.
- ANGENENDT, A., Liturgie im Mittelalter. Aufsätze, Münster 2005.
- BEUMER, J., Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestaltung der Messliturgie seiner Zeit, in: ThPh 50 (1975) 416–426.
- DESHUSSES, J., Le sacramentaire grégorien préhadriannique, in: RBen 80 (1970) 213–237.
- DIOSI, D., Amalarius Fortunatus in der Trierer Tradition. Eine quellenkritische Untersuchung der Trierischen Zeugnisse über einen Liturgiker der Karolingerzeit, Münster 2006.
- EKENBERG, A., Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit, Stockholm 1987.

<sup>157</sup> Ders. (wie Anm. 26), 336–338.

- FRIED, J., Ludwig der Fromme, das Papsttum und die fränkische Kirche, in: P. Godman/R. Collins (Hg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pius (814–840)*, Oxford 1990, 231–273.
- FURBERG, I., *Das Pater Noster in der Messe*, Lund 1968.
- GEUENICH, D., Die volkssprachige Überlieferung der Karolingerzeit aus der Sicht des Historikers, in: DA 39 (1983) H. 1, 104–130.
- GEUENICH, D., Gebetsgedenken und anianische Reform – Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen, in: R. Kottje/H. Maurer (Hg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jh.*, Sigmaringen 1989, 79–106.
- HARTMANN, W., *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und Italien*, Paderborn 1989.
- HÄUSSLING, A. A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der damaligen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster 1973.
- HÄUSSLING, A. A., Art. »Karolingische Reform«. III. Liturgische Aspekte, in: LThK 5 (3/1996) 1264.
- HÄUSSLING, A. A., Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan, in: P. Ochsenbein/K. Schmuki (Hg.), *Studien zum St. Galler Klosterplan*, Bd. 2 (Historischer Verein des Kantons St. Gallen), St. Gallen 2002, 151–183.
- HEIL, W., Art. »Alkuin«, in: TRE 2 (1978) 266–276.
- HEIMING, O., Aus der Werkstatt Alkuins, in: ALW 4 (1955) H. 2, 341–347.
- HEINZ, A., Papst Gregor d. Große und die Römische Liturgie, in: LJ 54 (2004) H. 2, 69–84.
- HENGST, K., Karl der Große und Papst Leo III. 799 in Paderborn. Dichtung und Wahrheit, in: J. Meyer zu Schlochtern/D. Hattrup (Hg.), *Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn der Geschichte*, Paderborn 2000, 20–38.
- JOIN-LAMBERT, A., Peut on parler de »Réforme liturgique« en Gaule du IV. au VII. siècle? Une première approche par le biais des canons consiliaires gaulois et mérovingiens, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes* (LQF 88) Teil 1, Münster 2002, 169–186.
- KOTTJE, R., Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit, in: ZKG 76 (1965), 323–342.
- KOTTJE, R., *Claustra sine armario? Zum Unterschied von Kloster und Stift im Mittelalter*, in: J. F. Angerer/J. Lenzenweger (Hg.), *Consuetudines Monasticae. Festschrift für Kassius Hallinger*, Rom 1982, 125–144.
- KLAUSER, TH., Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkischen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in: ders., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Archäologie*, Münster 1974, 139–154.

- KOLPING, A., Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit, in: ZKTh 73 (1951) 424–464.
- LUTTERBACH, H., Die Bußordines in den irofränkischen Paenitentiales, in: FMSt 30 (1996) 150–172.
- MEYER, H. B., Die römische Messliturgie vom Ausgang der Antike bis zu Gregor VII. (gest. 1085), in: ders., Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral. Gottesdienst der Geschichte. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4, Eucharistie, Regensburg 1989, 182–208.
- MEYER, H. B., Benedikt von Aniane (ca. 750–821). Reform der monastischen Tagzeiten und Ausgestaltung der römisch-fränkischen Messfeier, in: M. Klöckener/B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88) Teil 1, Münster 2002, 239–261.
- MÜLLER-GEIB, W., Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit, Altenberge 1992.
- NICKL, G., Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis Karl d. Großen, Innsbruck 1930.
- OEXLE, O. G., Die Karolinger und die Stadt des hlg. Arnulf, in: FMSt 1 (1967) 250–364.
- PRINZ, F., Abriss der kirchlichen und monastischen Entwicklung des Frankenreiches bis zu Karl d. Gr., in: B. Bischoff (Hg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2, Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 290–299.
- RICHE, P., Die Welt der Karolinger, Stuttgart 21981.
- SCHIEFFER, R., Das Grab des Bischofs in der Kathedrale (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte H. 4), München 2001.
- SCHIEFFER, R., Neues von der Kaiserkrönung Karls des Großen (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte H. 2), München 2004.
- SCHMID, K., Das liturgische Gebetsgedenken in seiner historischen Relevanz am Beispiel der Verbrüderungsbewegung des frühen Mittelalters, in: FDA 99 (1979) 20–44.
- SCHNUSENBERG, CH., Das Verhältnis von Kirche und Theater, dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und literarischen Texten bis auf Amalarius von Metz (a. d. 775–852), Bern 1981.
- SEMMLER, J., Karl der Große und das fränkische Mönchtum, in: B. Bischoff (Hg.): Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 2, Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 255–289.
- SEMMLER, J., Iren in der lothringischen Klosterreform, in: Heinz Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter, Bd. 2, Stuttgart 1982, 941–957.

- SEMMLER, J., Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert, in: R. Kottje/H. Maurer (Hg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jh.*, Sigmaringen 1989, 29–77.
- STAPPER, R., *Karls d. Großen römisches Messbuch*, Leipzig 1908.
- STECK, W., *Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit*, St. Ottilien 2000.
- TELLENBACH, G., *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Bd. 35, 1. Abh.), Heidelberg 1934.
- VOGEL, C., *La réforme liturgique sous Charlemagne*, in: B. Bischoff (Hg.), *Karl d. Große. Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 2, *Das geistige Leben*, Düsseldorf 1965, 217–232.
- WALDHOFF, S., *Psalmenfrömmigkeit im frühen Mittelalter. Das Zeugnis der Vita Anskarii*, in: *ALW* 46 (2004) 37–56.

MANFRED PROBST

## Drei Ritualien des 17./18. Jahrhunderts im Vergleich mit dem Rituale Romanum 1614. Ein Beitrag zur Ritualien-geschichte

*Der Autor ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Palottiner in Vallendar. Manfred Probst promovierte 1973 bei E. J. Lengeling in Münster und habilitierte sich 1979 in Trier bei Balthasar Fischer. Er ist Verfasser zahlreicher Bücher und Aufsätze, welche in der ihm zum 65. Geburtstag gewidmeten Festschrift: G. Augustin [u. a.] (Hg.), *Priester und Liturgie*, Paderborn 2005, vollständig dokumentiert sind. Er ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (Ed.).*

### I. EINLEITUNG

Die geschichtliche Entwicklung des liturgischen Buchtyps *Rituale*, dessen Entstehung im 12. Jahrhundert angesetzt wird, ist noch keineswegs vollständig erforscht, weder die lange Periode vor dem Erscheinen des *Rituale Romanum* von 1614 noch die Zeit danach.<sup>1</sup> Walter von Arx hat 1969 in seiner Untersuchung und der Edition des »Klosterrituale von Biburg« die Entstehungsgeschichte dieses liturgischen Buches auf Klosterrituale zurückgeführt.<sup>2</sup> Hermann Josef Spital, der frühere Bischof von Trier, hat in seiner Dissertation über die Entwicklung des Taufritus einen Überblick über die Diözesanrituale vor dem RR 1614 gegeben. Seine Untersuchung hat im Vergleich zum Taufritus des RR 1614 viel wertvolles Eigengut der deutschsprachigen Diözesanrituale ans Licht gebracht, darunter

<sup>1</sup> Vgl. M. Probst, Art. »Rituale«, in: RGG 7 (2004) 543.

<sup>2</sup> Vgl. W. von Arx, Zur Entstehungsgeschichte des *Rituale*, in: ZSKG 63 (1969) 39–57; vgl. auch ders., *Das Klosterrituale von Biburg* (SpicFri 14), Fribourg 1970, bes. 59–62. Weitere Klosterrituale gibt es aus Hirsau, Rheinau, Salzburg und Zwiefalten.

eine Evangelienlesung, Ansprachen über den Sinn der Zeremonien der Taufe und über die Aufgaben der Paten sowie muttersprachige Übersetzungen der Frage nach dem Taufwillen sowie der Absage- und Glaubensfragen.<sup>3</sup> Spital teilte die vorgefundenen Ritualien in drei Kategorien ein, von denen er die eine »Handausgaben« nennt. Unsere drei zu untersuchenden Bücher dürften zu den »Handausgaben« gehören. »Da die normalen Agenden doch ein wenig zu groß schienen, boten die Drucker in kleinerem Format handliche Auswahlgaben an ... in einigen wird Bezug genommen auf eine Diözese, während sich andere im Titel ganz allgemein geben.«<sup>4</sup> Die drei Ritualien, die wir im Folgenden untersuchen wollen, geben sich allgemein, wie ihre Titel zeigen, wenn auch im Titel des ersten römische und konstanzische Ritualien als Bezugspunkte benannt werden. Sie tragen folgende Originaltitel:

Manuale Benedictionum, Rituumque ecclesiasticorum tam intra quam extra Ecclesias occurrentium, Ex Ritualibus, Romano, Constantiensi, aliarumque Dioecesium. Pro Parochorum et Sacerdotum omnium commodiore usu collectum. Editio tertia; Prioribus longe auctior ... Cum facultate Superiorum. Typis Monasterij Einsidlensis Per Josephum Reymann<sup>4</sup> 1685, 434 S., 8 ungez. Bl. am Anfang, 14,0 x 8,0 cm. (= ManBen 1685)

Locupletissimus Thesaurus, Continens Varias & selectissimas Benedictiones, Conjuraciones Exorcismos, Absolutiones, Ritus, Administrationem Sacramentorum, aliorumque Munerum Pastoralium ad utilitatem Christifidelium, & commodiorem usum Parochorum omniumque sacerdotum tam Saecularium quam Religiosorum Ex diversis Ritualibus, & probatissimis Authoribus collectus a GELASIO DI CILIA, Can.Reg.Ordinis S. Augustini ad SS. Andream, et Magnum

<sup>3</sup> H. J. Spital, *Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum* (LQF 47), Münster 1968.

<sup>4</sup> *Handbuch der Segnungen und kirchlichen Riten, die innerhalb wie außerhalb der Kirche vorkommen, aus dem Römischen und Konstanzischen Ritual sowie anderer Diözesen. Gesammelt für den bequemereren Gebrauch der Pfarrer und aller Priester. Dritte, bei weitem vermehrte Auflage. Mit Erlaubnis der Oberrn. Druckerei des Klosters Einsiedeln durch Josef Reymann.*

Stattamhofij<sup>5</sup>, Vohburg bei Quirinus Heyll 1709, 588 S., 12 ungez. Bl. Index, 15,8 x 9,0 cm. (= LocTheS 1709)

Manuale Selectissimarum Benedictionum, Conjuratum, Exorcismorum, Absolutionum, Rituum. Ad commodiorem usum Parochorum, omniumque Sacerdotum tam Saecularium quam Religiosorum. Ex diversis Ritualibus et probatissimis Auctoribus Collectum. Cum permissu Superiorum, Ex Ducali Campidonensi Typographia Per Joannem Mayr<sup>6</sup>, Kempten 1723, 544 S., am Anfang 8 ungez. S. Praefatio und Index, 15,2 x 9,0 cm. (= ManSB 1723)

## II. KURZE VORSTELLUNG DER DREI RITUALIEN

Unsere drei umfangreichen Untersuchungsobjekte werden im Titel als Ergebnis der Sammlertätigkeit (collectus) ihrer Redaktoren bezeichnet. Aber im Vergleich zu den Exorzismushandbüchern des 17. und 18. Jahrhunderts von Girolamo Menghi und Maximilian von Eynatten<sup>7</sup> bekennt sich bei unseren drei Kandidaten nur Gelasius di Cilia namentlich zu seiner Tätigkeit; die beiden anderen Herausgeber bleiben anonym. Zweitens steht bei allen dreien im Titel das Stichwort Benediktionen an erster Stelle, während die Ritualien von 1709 und 1723 die Exorzismen erst an zweiter Stelle nennen; unser Schweizer Rituale von 1685 nennt sie im Titel nicht, auch wenn da-

<sup>5</sup> Reichhaltiger Schatz, der verschiedene und ausgesuchte Segnungen, Beschwörungen, Exorzismen, Lossprechungen, Riten für die Sakramentspendung und anderer Pastoralaufgaben enthält, zum Nutzen der Christgläubigen und zum bequemeren Gebrauch der Pfarrer und aller Priester, sowohl der Weltpriester wie der Ordenspriester aus verschiedenen Ritualien und bewährten Autoren gesammelt von Gelasius di Cilia, Regularkanoniker des Ordens des hl. Augustinus bei St. Andreas und Stadt am Hof. (Stadt am Hof war lange eine bayerische Stadt auf der anderen Donauseite gegenüber der Freien Reichsstadt Regensburg; heute ist es ein Stadtteil Regensburgs.)

<sup>6</sup> Handbuch ausgewählter Segnungen, Beschwörungen, Exorzismen, Lossprechungen und Riten. Zum bequemeren Gebrauch der Pfarrer und aller Priester, sowohl der Welt- wie der Ordenspriester. Aus verschiedenen Ritualien und bewährten Autoren gesammelt. Mit Erlaubnis der Obern. Herzoglich Kemptische Druckerei durch Johannes Mayr.

<sup>7</sup> M. Probst, Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/5–1631) (LQF 97), Münster 2008.

rin solche enthalten sind. In der ersten Auflage von 1671 standen noch Exorzismen und Benediktionen im Titel.<sup>8</sup> Die zweite Auflage von 1675 trägt schon den gleichen Titel wie die von 1685. Dieser Wandel in den Titulaturen zeigt eine abnehmende Wertschätzung des Exorzismus, für den es weitere Anzeichen gibt. Er signalisiert eine bis dahin lange nicht gekannte Zurückhaltung gegenüber der Nennung von Exorzismen.

Alle drei lassen im Titelblatt keinerlei direkte Bindung an eine Diözese oder an römische Bücher erkennen. Sie sollen alle drei in gleicher Weise Welt- wie Ordenspriestern zur Verfügung stehen. Nach der Durchsetzung von Diözesanritualien im 16. und 17. Jahrhundert, in deren Vorreden öfter vor der Benutzung diözesanfremder Liturgiebücher gewarnt wird, ist dieser Befund bemerkenswert.

Die Ausgabe des *Manuale Benedictionum* von 1685, die mir zur Verfügung steht, verzeichnet als Besonderheit eine Reihe von Quellenangaben, die aber sehr allgemein gehalten sind, wie etwa: aus dem römischen Rituale und Missale, aus einem alten römischen Rituale, aus dem Rituale von Besançon. Auch das Rituale von Basel wird als Quelle angegeben. Hinter den sehr allgemeinen Angaben könnte eine indirekte Rechtfertigung stehen, dass das Buch auf offiziellen kirchlichen Quellen fußt. Unsere beiden späteren Zeugen verzichten ganz auf Herkunftsangaben ihrer Inhalte.

Am Anfang dieses Buches finden sich die sakramentalen Riten für Kranke und Sterbende sowie die Beerdigungsriten für Erwachsene und Kinder. Es schließen sich an Riten für die Verlobung und Trauung. Letztere werden in deutscher, französischer und italienischer Sprache abgedruckt, der für die Verlobung nur in der deutschen. Ansonsten ist in diesem Buch keine klare inhaltliche Ordnung zu erkennen, wenn man davon absieht, dass die Exorzismushandlungen am Schluss des Buches stehen.<sup>9</sup>

Der *Locupletissimus Thesaurus* von Gelasius di Cilia, erstmals erschienen 1709, erlebte bis 1786 zehn Auflagen, die alle in Süd-

---

<sup>8</sup> *Manuale Exorcismorum et Benedictionum selectorum pro Exorcistarum, Parochorum et aliorum quorumvis Curatorum commodiori usu collectorum. Typis Einsidensibus. Per Nicolaum Wagenmann et Josephum Reymann. Anno 1671, 117 S., 16°.*

<sup>9</sup> Vgl. Anm. 4.

deutschland gedruckt wurden.<sup>10</sup> Darin fällt ein eigenes Kapitel mit der Segnung eines neuen Klosters auf. Dieses Buch beginnt nicht mit der Feier der Sakramente, sondern mit Segnungen an bestimmten Festtagen der Kirche. Außerdem hat es eine klare Einteilung des Inhalts in zwölf »Teile«, die jeweils eine eigene Überschrift tragen. Wir werden bei der inhaltlichen Darstellung unserer Untersuchungsobjekte diese differenzierte Einteilung zugrunde legen.

Auch das 1723 in Kempten gedruckte Handbuch ausgewählter Segnungen bringt als ersten Teil »Segnungen zu bestimmten Zeiten des Jahres«. Es teilt die ganze Materie aber nur in sechs Teile auf, dem noch ein inhaltlich disparater, nicht betitelter Teil folgt. Auch in diesem Buch ist ein klösterlicher Hintergrund nicht zu übersehen, da einige Riten nur im Kloster als einem sinnvollen Kontext zu vollziehen sind. Unsere drei Ritualien sind ausnahmslos nach dem *Rituale Romanum* von 1614 erschienen. Den Redaktoren ist dieses bekannt. In welcher Beziehung sie zu ihm stehen, wird sich im Lauf der Untersuchung zeigen. Es gibt darin ja das Kapitel *De benedictionibus*, also Segnungen und Weihen, sowie eine ausführliche Exorzismusbehandlung, die Vergleiche möglich machen.

### III. DIE SEGNUNGEN DES RITUALE ROMANUM 1614 (= RR 1614)

Das RR 1614 ist das letzte der im Auftrag des Trienter Konzils (1545–1563) herausgegebenen reformierten liturgischen Bücher. Seit wenigen Jahren gibt es einen anastatischen Nachdruck der römischen Originalausgabe von 1614,<sup>11</sup> den wir zum Vergleich heranziehen können. Im RR 1614 gibt es achtzehn Segnungen, die jeder Priester vollziehen kann, und einen Abschnitt mit zehn Segnungen, die von Bischöfen oder anderen, die eine Vollmacht dazu haben, vorzunehmen sind.<sup>12</sup> Der Teil beginnt mit allgemeinen Regeln für die Benediktionen. Dann folgen:

<sup>10</sup> Vgl. M. Probst, *Bibliographie der katholischen Ritualiedrucke*, Münster 1993, 124 f.: Vohburg mehrfach, Augsburg, Regensburg, München.

<sup>11</sup> *Rituale Romanum. Editio princeps (1614). Edizione anastatica. Introduzione e Appendice a cura di M. Sodi/J. J. Flores Arcas. Presentazione A. M. Triacca*, Vatikanstadt 2004.

<sup>12</sup> Ebd., 234 f.

Ordnung, geweihtes Wasser herzustellen  
Segnung von Kerzen außerhalb des Tages der Reinigung BMV  
Segnung der Häuser am hl. Sabbat des Osterfestes  
Segnung der Häuser zu einem anderen Zeitpunkt  
Segnung eines Ortes  
Andere Segnung eines neuen Hauses  
Segnung des Brautgemachs  
Segnung eines Schiffes  
Allgemeine Segnung über Früchte und Weinberge  
Segnung von Pilgern, die zu hl. Stätten aufbrechen  
Segnung von Pilgern nach ihrer Rückkehr  
Segnung von Lebensmitteln, besonders an Ostern  
Segnung des Osterlamms  
Segnung von Eiern  
Segnung von Brot  
Segnung neuer Früchte  
Segnung alles Essbaren  
Segnung einfachen Öls

Bischöfe oder andere Bevollmächtigte können folgende Segnungen vollziehen:

Segnung priesterlicher Gewänder  
Segnung von Decken oder Leinentüchern für Altäre  
Segnung des Tabernakels oder eines Gefäßes zur Aufbewahrung der hl. Eucharistie  
Segnung eines neuen Kreuzes  
Segnung von Bildern JESU CHRISTI unseres Herrn, der Seligen Jungfrau Maria und der Heiligen  
Ritus der Segnung und der Legung des Grundsteins für eine neu zu errichtende Kirche, der von dem durch den Bischof beauftragten Priester einzuhalten ist  
Ritus der Segnung einer neuen Kirche oder einer öffentlichen Kapelle, damit dort das hl. Messopfer gefeiert werden kann  
Ritus der Versöhnung einer geschändeten Kirche, wenn sie noch nicht vom Bischof geweiht war  
Segnung eines neuen Friedhofs durch einen vom Bischof beauftragten Priester  
Ritus der Versöhnung eines geschändeten Friedhofs, sei es, dass die

Kirche mitbetroffen ist, oder getrennt, wo die Kirche nicht geschändet ist.<sup>13</sup>

Wir werden sehen, wie weit diese Segnungen des RR 1614 in unseren drei Ritualien berücksichtigt und ergänzt werden. Der Umgang unserer Redaktoren mit dem römischen Buch wird auch Aufschluss darüber geben, welche Autorität sie dem RR 1614 zuschreiben.

#### IV. INHALTE DER DREI RITUALIEN

Bei der Darlegung der Inhalte folgen wir dem differenziert gegliederten Rituale des Gelasius di Cilia von 1709.

##### *1. Segnungen an bestimmten Festtagen*

»Die Segnungen an bestimmten Festtagen« bilden den ersten Teil des *Locupletissimus Thesaurus* von 1709, der neunundzwanzig Segnungen aufweist. Unter leicht abgeändertem Titel bilden sie auch den Auftakt der Segnungen des *Manuale* von 1723, die ebenfalls 29 Einzelsegnungen umfassen. Das *Manuale* von 1685 räumt die erste Stelle einer Reihe von Sakramentsfeiern ein und bietet dann nur dreizehn solcher Segnungen im Verlauf des Kirchenjahres an. Diese knappe Sammlung wird im weiteren Verlauf des Buches um einige Segnungen, z. B. »von Gold, Weihrauch und Myrrhe an der Vigil oder am Fest der Dreikönige gegen Zauberei« erweitert, die übrigens in allen drei Zeugen vorhanden ist. Das gilt auch für eine Brotsegnung an Sonntagen und hohen Festtagen sowie an Ostern, die Segnung von Fleisch bzw. des Osterlammes sowie von Eiern und Käse an Ostern sowie eine Segnung für alles Essbare. Segnungen von Brot u. a. am Fest der hl. Agatha gegen Feuer finden sich ebenfalls in unseren drei Zeugen, während die Segnung von Zetteln (= Amulette) am Fest dieser Heiligen *ManBen* 1685 nicht kennt. Eine Segnung und Beräucherung der Häuser weisen auf *LocThes* 1709 und *ManSB* 1723 an der Vigil von Weihnachten, an Beschneidung des Herrn (= 1. Januar), Vigil der Erscheinung des Herrn und am Karsamstag. Weiter enthalten

<sup>13</sup> Ebd., 141–169.

diese beiden Brotsegnungen am Fest des hl. Blasius und »beim Abendmahl«. Diese beiden Zeugen kennen auch eine Segnung aller essbaren Pflanzen am 1. Mai sowie der Saaten am Fest des hl. Markus und an einem Sonntag im September. Eine Weinsegnung am Fest des Evangelisten Johannes haben alle drei Zeugen, aber zwei auch eine solche am Fest des Erzmartyrers Stephanus. Eine Besonderheit des ManSB 1723 ist eine feierliche Brotsegnung am Fest des hl. Nikolaus von Tolentino mit den zwei Hymnen »Te canunt omnes, Nicolae gentes« und »Laudibus summis celebramus omnes«. <sup>14</sup>

Das RR 1614 zeigt sich, abgesehen von einer Häusersegnung am Karsamstag und der österlichen Segnung von Essbarem, des Osterlammes und von Eiern wenig am kosmischen Jahr und am Kirchenjahr orientiert. So fehlen im RR 1614 alle mit einem Heiligen verbundene Segnungen unserer drei Ritualien. Diese haben im Vergleich zu den Segnungen des RR eine klare Tendenz zum regionalen Eigengut, das die Menschen kennen und gewohnt sind. Dass dieser Unterschied auch von der Abwehr fragwürdigen Eigenguts im RR 1614 verursacht sein könnte, ist zu vermuten, wenn man etwa an die Brotsegnung am Agathatag gegen Feuer oder die Segnung von Gold, Weihrauch und Myrrhe an Epiphanie gegen Zauberei denkt.

## 2. Segnungen heiliger Dinge

Dieser Teil zählt in LocThes 1709 dreiundzwanzig und in ManSB 1723 neun Nummern. In diesem Kapitel des Thesaurus finden wir Segnungen religiöser Gegenstände wie Kreuze, Bilder Jesu und Marias, Bilder u. a. des hl. Georg, Medaillen und Kapseln für Reliquien. Wir finden aber auch Unerwartetes wie die Beschwörungen, wenn ein Kreuz gegen Unwetter errichtet wird, die vom hl. Karl Borromäus eingeführt worden seien, und einen Exorzismus für ein zu segnendes neues Kreuz für den Ort, wo es errichtet wird. Unter dem Stichwort Rosenkranzbruderschaft gibt es die Segnung der Rosenkränze, der Rosenkranzkerzen und eine eigene Lossprechung für deren Mitglieder beim Sterben. Ähnliches gilt für das Skapulier der Jungfrau vom Berge Karmel. Es gibt die Ordnung, es zu segnen und zu empfangen, und wiederum eine eigene Form der Lossprechung

<sup>14</sup> Vgl. ManSB 1723, 76.81 f.

eines Skapulierträgers in Todesgefahr. Dann folgt eine Reihe Segnungen von Symbolen, nämlich von Fesseln einer Person, die sich der Jungfräulichkeit geweiht hat, Segnung von Kronen Jesu Christi, von Ringen und Armbändern, die zum ewigen Gehorsam gegen Maria und Josef getragen werden, der Pfeile des hl. Sebastian und anderer Zeichen einer Bruderschaft. Zuletzt gibt es noch einen Exorzismus und vorbeugendes Heilmittel gegen Dämonen und Gespenster. Die Gemeinsamkeit mit ManSB 1723 beschränkt sich auf die Segnung einer Kirchen- und Prozessionsfahne, da der Redaktor den Begriff heilige Dinge auf Liturgica eingrenzt, die Gelasio di Cilia im nächsten Teil darstellt. Eine Menge Gemeinsamkeiten ergeben sich beim Vergleich mit ManBen 1685. Alles, was wir 1709 für die Rosenkranzbruderschaft und für Skapulierträger gefunden haben, gibt es auch schon in ManBen 1685, ebenso die Segnung symbolischer Gegenstände wie Kronen, Ringe und Armbänder und die Segnung des hl. Zacharias für Kreuze und Medaillen gegen die Pest.

Von all diesen Segnungen finden wir im RR 1614 nur die Segnung der Bilder Jesu Christi, der Seligen Jungfrau Maria und der Heiligen, und zwar unter den dem Bischof vorbehaltenen Segnungen. Das heißt, in dem zweiten Teil unserer Ritualien finden wir ganz überwiegend Eigengut.

### *3. Segnung priesterlicher Gewänder oder anderer Liturgica*

Gelasio di Cilia hat diesem Bereich den dritten Teil seines Rituale reserviert, der weitgehend mit dem zweiten Teil von ManSB 1723 übereinstimmt. Dabei stehen die liturgischen Kleidungsstücke an der Spitze, aber auch die Segnung eines Weihrauchfasses wurde nicht vergessen. In ManBen 1685 beschränkt sich dieser Bereich auf die Segnung eines Tabernakels oder einer Pyxis oder eines Gefäßes zur Aufbewahrung des hl. Sakramentes inklusive der Lunula einer Monstranz.

In diesem Bereich kommen sich das RR 1614 und unsere drei Ritualien ziemlich nahe. Denn das RR 1614 kennt eine allgemeine Segnung der priesterlichen Gewänder, die Segnung von Altardecken und -tüchern, von Korporalien sowie eines Tabernakels oder eines Gefäßes zur Aufbewahrung der hl. Eucharistie. Auch zwei Segnungen eines neuen Kreuzes finden sich hier. Unsere drei Ritualien zeichnen

sich demgegenüber durch eine gewisse Detailfreudigkeit aus, etwa bei der Segnung der priesterlichen Gewänder.

#### 4. Segnungen für Menschen

Die Überschrift des vierten Teils des Rituale von Gelasio di Cilia deckt sich mit der Überschrift des dritten Teils von ManSB 1723, aber inhaltlich gibt es bemerkenswerte Unterschiede. Di Cilia geht wirklich Stationen des menschlichen Lebens nach und wendet sich dann Kranken, Verzauberten und Besessenen zu. Beide beginnen gleich mit der Segnung von Pilgern, wenn sie aufbrechen und zurückkehren. ManSB 1723 schiebt dann die Segnung von Soldaten ein und bleibt erst beim Metier der Soldaten, worauf wir im 6. Teil eingehen. Es folgen in beiden Ritualien die Segnung einer schwangeren Frau, wo das Leben der Mutter oder des Kindes bedroht ist, die Segnung einer Frau zur Reinigung nach der Geburt, eine allgemeine Segnung der Kinder sowie eine spezielle Kindersegnung zum Anlegen eines Ordensgewandes aufgrund eines Gelübdes. Nur di Cilia bietet die Segnung eines Taufkleides und eine Segnung, wenn die Eltern ihr Kind das erste Mal in der Kirche präsentieren.

Beide Ritualien gehen nun über zum Bereich von Verlobung, Hochzeit, Krankheit, Verzauberung, Besessenheit und bieten vielfältige Segnungen an, wie wir sie aus den Werken des italienischen Franziskaners Girolamo Menghi (1523–1609) und des Antwerpener Domherrn Maximilian von Eynatten (1574/75–1631) kennen.<sup>15</sup> Bei di Cilia folgen die Segnung von Medizin und von Wasser mit heiligen Reliquien gegen Zaubermittel, Ölweihe und Salbung gegen Fieber vom hl. Ambrosius, die Segnung von Raute gegen Besessene und ebenso die Beräucherung von Besessenen, »um den Teufel auszutreiben und Zaubermittel aufzulösen«. Ähnliche Segnungen finden wir 1723 erst gegen Ende des umfangreichen dritten Teils.

Im RR 1614 findet sich von all diesen Segnungen nur die der aufbrechenden und heimgekehrten Pilger und im Kontext der Trauung eine »Segnung der Frau nach der Geburt«; von einer Reinigung der Frau ist im römischen Rituale nichts zu finden, sondern die Mitte der Segnung nach einer Geburt bildet die Danksagung; außerdem ist die

<sup>15</sup> Siehe oben, Anm. 7.

Segnung freiwillig, denn sie wird eine »pia ac laudabilis consuetudo«<sup>16</sup> genannt, ist aber nicht streng vorgeschrieben. Die Themen Bessenheit und Zauberei kommen unter den Segnungen nicht in den Blick, sondern nur im letzten Kapitel des RR 1614 mit der einen Exorzismushandlung.

### 5. *Segnung eines neuen Klosters*

Den fünften Teil seines Rituale widmet Gelasius di Cilia der Segnung eines Klosters mit seinen verschiedenen Räumlichkeiten. Ähnliche Inhalte findet man in ManSB 1723 im vierten Teil, der Segnungen von Orten und Wohnungen gewidmet ist. Gemeinsam sind beiden die Segnung eines neuen Hauses, auch eine solche gegen Feuer, von Arbeitsräumen, von Scheune, Stall, Taubenschlag und Hühnerstall, eines Fischteichs, einer neuen Zisterne oder Brunnens, eines Feuers in einem metallischen Gussofen und der Weideglocken für das Vieh. Trotz der allgemeinen Überschrift tritt auch in dem Werk von 1723 der klösterliche Hintergrund ganz deutlich hervor, denn es geht dort auch um die Segnung eines Konventes, einer Heizung oder eines geheizten Raumes, des Dormitoriums, der Krankenstation, des Kellers und speziell des Weinkellers, alles Räumlichkeiten, die zu einem Kloster gehören. Nur 1723 finden wir die Segnung eines Rades und eines Hammers sowie die Segnung von Kohle und Mineralien. Hier hat sogar die Klosterschmiede Berücksichtigung gefunden. Den Abschluss bildet die Segnung der Weinberge.

Aus dem RR 1614 betreffen nur drei Segnungen diesen Bereich, nämlich die Segnung eines Ortes, die »andere Segnung eines neuen Hauses« sowie die Segnung der Weinberge. Sowohl klösterliche Menschen als auch das einfache Volk lieben offensichtlich die Segnungen en détail.

### 6. *Segnungen von militärischen Instrumenten*

Bei Gelasio di Cilia geht es um die Segnung von Soldaten, die zum Krieg oder zu einem Gefecht ausrücken, um die Segnung einer Fahne oder eines anderen militärischen Zeichens, um eine allgemeine

---

<sup>16</sup> Eine fromme und löbliche Gewohnheit.

Waffensegnung, um eine spezielle von Gewehren und Geschützen, von Spreng- oder Schießpulver sowie auch von bleiernen oder eisernen Kugeln. Dabei ist letztere Segnung an allerletzter Stelle von LocThes 1709 zu finden, als ob sie vorher vergessen worden wäre. In ManSB 1723 findet man eine altertümliche Segnung eines Kriegsschwerds, einer Kriegsfahne, einer großen Menge von Soldaten, von Waffen, von Gewehren und Geschützen sowie von Spreng- und Schießpulver mit Blei- oder Eisenkugeln. In ManBen 1685 sind die drei Segnungen dieses Genres gleichsam versteckt. Es finden sich die Segnung einer Kriegsfahne oder eines militärischen Zeichens sowie an anderer Stelle eine allgemeine Waffensegnung, die ein altertümliches Gepräge hat.<sup>17</sup> Aber auch Spreng- und Schießpulver mit Blei- oder Eisenkugeln werden gesegnet, wobei auffällt, dass die Geschütze nicht erwähnt sind. Unsere Ritualien von 1709 und 1723 haben sich der Waffenentwicklung angepasst und bieten ohne jedes Anzeichen von Skrupel die Segnung von damaligen modernen Waffen wie Gewehren und Geschützen sowie der dazugehörigen Munition. Im RR 1614 findet man keine Segnung kriegerischer Materialien oder Personen. Wohl gibt es unter dem Kapitel »Prozessionen« eine Litanei zur Zeit eines Krieges, an deren Ende im Falle eines Krieges gegen die Türken oder gegen Häretiker um die Demütigung der Feinde und die Vereitelung ihrer Angriffe gebetet wird.<sup>18</sup>

### *7. Segnungen zum Nutzen von Tieren, gegen Schaden und gegen Schadenszauber bei Milch und Butter*

In LocThes 1709 sind die zu segnenden Tiere nach Vierbeinern und Zweibeinern sortiert. Dann folgt eine Segnung, wenn Krankheit im Stall grassiert, und die Segnung von Bienen. Dieser schließen sich Abwehrsegnungen mit Exorzismen gegen Felder oder Früchte verwüstende Tiere an, eine Wassersegnung gegen Schädlinge, ein Exorzismus gegen den durch Zauberei und Giftmischerei verursachten unsichtbaren Verlust von Milch, Butter und ähnlichen Dingen sowie ein weiterer Exorzismus für von Zauberei oder Giftmischerei betroffenes Vieh. In diesem Abschnitt kommen die Überzeugungen so-

<sup>17</sup> Vgl. ManBen 1685, 157.

<sup>18</sup> Vgl. RR 1614 (wie Anm. 11), 185.

wie die Sorgen und Anliegen der bäuerischen Bevölkerung zum Zuge, in denen viel Aberglauben enthalten ist. In den schlimmsten Fällen helfen offensichtlich keine Segnungen mehr, sondern hier wird das schwere Geschütz der Exorzismen aufgeföhren, da man dämonische Mächte am Werk sieht.

Auch in den Manualien von 1685 und 1723 finden wir diese Kategorie von Segnungen über Vierbeiner und Zweibeiner, über gesundes und über krankes Vieh, Segnung von Tieren bei der Pest, einen Exorzismus gegen unsichtbaren Raub von Milch, Butter oder anderen Dingen, einen Exorzismus gegen schädliche Tiere auf den Äckern. Nur in ManSB 1723 finden wir zwei Segnungen von Wasser gegen Heuschrecken und andere Schädlinge sowie eine Segnung der Felder zu Ehren des Abtes Magnus zur Vertreibung von geflügelten und ungeflügelten Schädlingen und allem anderen schädlichen Getier.

Das RR 1614 enthält keine Segnung von Tieren und auch keine Exorzismen gegen Schädlinge oder geheimen Raub von Milch und Butter mit Hilfe dämonischer Mächte. Solche Vorstellungen teilt das RR 1614 nicht.

#### *8. Segnungen der Früchte und von allem, was als Speise und Trank dient*

In diesem Abschnitt bietet Gelasius di Cilia eine Segnung von Früchten jeder Art, jedweder Früchte an Bäumen, neuer Früchte, von Obst und Trauben, von neuem Wein, eine Wein- und Getränkesegnung, eine Segnung von Fleisch, Eiern und ähnlichen Speisen außerhalb der Osterzeit, eine Segnung von Öl, das für Speisen oder Medizin verwendet wird, eine Segnung von Öl, Milch, Butter, Käse usw. und schließlich eine Segnung aller möglichen Dinge, seien sie essbar oder nicht essbar. Er bietet auch eine Segnung der eingesäten Äcker oder des Samens auf den Äckern.

Das Manuale von 1685 steht dem von di Cilia kaum nach. Es kennt eine Segnung für alles Essbare, eine Segnung neuer Früchte aller Art, sogar fruchttragender Bäume, einen allgemeinen Segen über die Früchte der Felder, der Weinberge und der Gärten, neuen Weines sowie auch eingesäter Erde oder des jungen Getreides auf den Äckern. Auch ManSB 1723 enthält alle diese Segnungen, z.T. noch spezifi-

scher. So kennt es in seinem fünften Teil zusätzlich die Segnung von Obst, Feigen oder Trauben.

Dieser Bereich ist im RR 1614 durchaus vertreten, aber weniger entfaltet. Es kennt eine allgemeine Segnung von Früchten und Weinstöcken, eine Segnung neuer Früchte und eine Segnung für alles Essbare und die nicht nur für Ostern vorgesehene Speisensegnung.

### *9. Segnungen verschiedener Dinge*

In diesem Bereich hat Gelasius di Cilia einiges untergebracht, das nicht eindeutig den anderen Bereichen zuzuordnen ist. Er beginnt mit der Segnung aller möglichen Dinge, von Judenweihrauch oder Räuchereien zur Vertreibung von Dämonen und Zaubereien, von Raute, Absinth, Rosen und ähnlichem zur Beräucherung bei Exorzismen gegen die Dämonen, Segnung eines Feuers, um Zaubermittel zu verbrennen, von Ignatiuswasser und eines Behältnisses für ein Agnus Dei, wiederum gegen Dämonen und Zaubermittel. Die zwei nächsten Bereiche betreffen Bußübungen: Segnung von Ruten und Geißeln sowie eines zu tragenden Bußkleides. Sogar das bis heute geübte Gebet zum hl. Antonius, um verlorene Dinge wiederzufinden, findet die Ehre, einen Platz in einem liturgischen Buch zu finden. Die Segnung eines neuen Schiffes, neuer Gefäße sowie des häuslichen Feuers im Herd oder Ofen finden wir am Schluss dieses dreizehn Nummern umfassenden Teiles, der klare Bezüge zum Bereich Besessenheit und Zauberei aufweist, auf den wir noch zu sprechen kommen.

Diese Segensanlässe finden wir verstreut auch fast alle in unseren beiden anderen Zeugen: Bußkleid, neue Gefäße, neues Schiff, Ruten und Geißeln sowie das Gebet zum hl. Antonius. Von Pflanzen bzw. Blumen findet sich nur die Segnung von Rosen. Es fehlt nicht die Segnung eines Feuers zur Verbrennung von Zaubermitteln.

Im RR 1614 ist dieser weite Bereich nur durch die Segnung eines Schiffes vertreten.

### *10. Exorzismen gegen Unwetter und Feuer*

In diesem Teil wird das vorwissenschaftliche Denken mit Händen greifbar. Die naturwissenschaftlichen Ursachen für viele Phänomene

der Natur waren damals noch nicht bekannt; alles den Menschen und seine Arbeit schädigende Wirken wurde Dämonen als Verursachern zugeschrieben. Als Erstes wird ein Exorzismus präsentiert, den Gregor XIII. angeordnet haben soll, sowie eine andere wirksame Beschwörung gegen ein drohendes Unwetter. Hagel und Unwetter, die damals wie heute die Ernten bedrohen, werden einmal mit Exorzismus und Beschwörung, das andere Mal nur mit einem Exorzismus angegangen. Ein solcher wird auch gegen Feuer(sbrunst) eingesetzt. Eine Segnung der Luft, um Regen zu erbitten, und eine Segnung um milde Luft, wenn Fröste drohen, bilden den Abschluss.

Abgesehen von dem Gregor XIII. zugeschriebenen Exorzismus finden wir fast alle im Manuale von 1685 wieder, wobei das vorwissenschaftliche Denken schon im Titel deutlich wird: Kurze Segnung und Beschwörung gegen durch Dämonen oder Zauberer entfachte Unwetter sowie ein Exorzismus gegen ein drohendes Unwetter mit Blitz und Hagel und eine andere als sehr wirksam apostrophierte Segnung gegen Unwetter, die man selbst sprechen kann. An anderer Stelle ist die Segnung der Luft eingeordnet, um Regen, und umgekehrt, um heiteres Wetter gegen Regen zu erbitten. Einen Exorzismus gegen Feuersbrunst gibt es in diesem Rituale nicht. Auch ManSB 1723 weist einen Exorzismus gegen Unwetter auf, eine Segnung gegen Überschwemmungen und Feuersbrünste, eine ausgedehnte Exorzismushandlung gegen eine Feuersbrunst sowie die Segnungen, um Regen zu erbitten sowie heiteres Wetter.

Exorzismen gegen Unwetter, Hagel und Feuer gibt es im RR 1614 nicht. Dessen Redaktoren haben für eine Reihe bisher genannter Anlässe eine theologisch überzeugendere Lösung im Kapitel »Über die Prozessionen« gefunden, das sich dem über die Segnungen anschließt. Wir finden darin:

Prozession, um Regen zu erbitten

Prozession, um heiteres Wetter zu erbitten

Bitten, um Unwetter zu unterdrücken

Bitten zu Zeiten von Not und Hunger

Prozession in Zeiten hoher Sterblichkeit und der Pest

Bitten, die in Kriegszeiten in die (Allerheiligen-)Litanei einzufügen sind

Prozession in jedweder großen Not

Bitten, die bei einer Prozession zur Danksagung zu sprechen sind Prozession anlässlich der Übertragung heiliger Reliquien.<sup>19</sup>

Die theologisch überzeugendere Lösung liegt darin, dass bei den Prozessionen die Anliegen der Menschen vor Gott getragen werden und von ihm Hilfe erbeten wird, während in den Exorzismusformeln der Teufel oder der Dämon gebannt werden soll, weil er als der Verursacher der Bedrohung oder des Schadens angesehen wird. Übrigens folgt im RR 1614 nach den Prozessionen das Kapitel über die Art, von einem Dämon Besessene zu exorzisieren. Darauf kommen wir jetzt zu sprechen, weil Gelasius di Cilia erst im elften Teil dieses damals bedeutsame Thema aufgreift.

### *11. Regeln für Exorzisten und Exorzismen über eine besessene oder verzauberte Person*

In diesem Kapitel des Manuale von 1709 finden wir die Auswahl aus bereits Vorhandenem als wichtiges Auswahlprinzip. Zunächst gibt es Regeln für die Exorzisten im Umfang von sieben Seiten. Dann folgen drei Exorzismushandlungen, nämlich die aus dem RR 1614 und zwei von Girolamo Menghi, eine aus dem »Flagellum« und eine aus dem »Fustis daemonum«.<sup>20</sup> Dann geht Gelasius di Cilia weiter zum Thema Zauberei. Hier findet man zuerst eine erprobte Segnung, um allen Zauber, alle Zaubermittel, Ligaturen (Impotenzzauber) und jedes ruchlose Werk des Teufels aus dem menschlichen Körper zu vertreiben; sie werde von manchen dem hl. Cyprian zugeschrieben. Nach einem als fromm und wirksam apostrophierten Gebet und einem Exorzismus gegen alle Zaubereien folgt ein belehrender Teil darüber, was von Verzauberten verlangt wird, damit sie von ihrem Zauber befreit werden. Dann finden wir eine Darstellung der Vorgehensweise, einen Verzauberten zu befreien, sowie den Spezialfall, den Zauberdämon durch einen letzten in aller Autorität vollzogenen Befehl zu bezwingen. Es wird auch ein methodischer Weg dargestellt, verzauberte Kinder zu befreien sowie eine von einem Dämon heimgesuchte Wohnung oder andere von ihm beeinträchtigte Dinge

<sup>19</sup> RR 1614 (wie Anm. 11), 170–197.

<sup>20</sup> Vgl. dazu Anm. 7.

zu befreien. Wie als selbstverständlich zusammengehörige Größen behandelt Gelasius di Cilia Besessenheit und Zauberei nebeneinander. Maximilian von Eynatten hatte versucht, diese klar zu unterscheiden.<sup>21</sup>

Das ManBen 1685 hat doppelt so viele Exorzismushandlungen wie di Cilia, während die Segnungen und Exorzismen gegen Zauberei über das ganze Werk verstreut sind. Daraus darf man wohl schließen, dass Besessenheit und Zauberei offensichtlich als zwei verschiedene Sachverhalte betrachtet werden. Zunächst bietet auch schon ManBen 1685 die von LocTheS 1709 bekannten drei Exorzismen: den aus RR 1614 und zwei von Girolamo Menghi. Dann aber folgen weitere drei Exorzismushandlungen von Maximilian von Eynatten, nämlich der »Durch Anrufung der Allerseligsten Jungfrau Maria«, der »durch Anrufung der heiligen Engel« und der »durch die Anrufung Gottes und der Heiligen«. Es schließt sich weiter eine »wirksame Segnung des Ehrw. P. Johannes vom hl. Wilhelm vom Orden der Augustiner-eremiten« an, die nacheinander die Segnung und die Exorzisierung sowie einen letzten Befehl an den Dämon enthält. Zuletzt werden die vier Evangelienanfänge abgedruckt, die sehr nützlich einem Exorzismus vorzuschicken oder einzufügen seien. Angesichts der langen apotropäischen Tradition dieser Texte<sup>22</sup> ist dies keine Überraschung, auch wenn sie unter unseren drei Zeugen nur 1685 zu finden sind.

Gegen Zauberei finden wir verstreut die Segnung von Gold, Weihrauch und Myrrhe an »Dreikönig«, eine ausführliche Segnung von Öl, eine weitere von Wasser, zwei Segnungen von Salz und Brot für Verzauberte und auch die Segnung einer Mahlzeit und eines Feuers, um Zaubermittel zu verbrennen, die dem »Flagellum daemonum« des Girolamo Menghi entnommen seien. Weiter bietet das Manuale von 1685 an eine Segnung zur Vertreibung eines Zaubermittels, dass Eheleute im Ehevollzug behindert, sowie eine Segnungsformel für alle Getränke, die Verzauberte zu sich nehmen, »um Verzauberungen aufzulösen und Zaubermittel aus den menschlichen Körpern zu entfernen«.

Der sechste Teil von ManSB 1723 wirkt wie eine gekürzte Fassung des elften Teils von Gelasius di Cilia. Allerdings stammt der dritte

<sup>21</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Anm. 7.

<sup>22</sup> Vgl. J. A. Jungmann, Art. »Fronleichnam«. II. Prozession, in: LThK 4 (?1960) 406 f.

Exorzismus nicht von G. Menghi, sondern der Urheber heißt Maximilian von Eynatten. Es fehlt der dem hl. Cyprian zugeschriebene Exorzismus. Es dürfte kein Zufall sein, dass das älteste der Ritualien noch sechs Exorzismushandlungen aufweist, während die beiden jüngeren sich jeweils mit dreien begnügen; das Interesse an Exorzismen lässt nach.

Das RR 1614 regelt Fragen der Besessenheit in seinem bekannten letzten Kapitel »De exorcizandis obsessis a daemonio«<sup>23</sup>. Zunächst bietet es eine Einführung für Exorzisten, in der Zauberei nur zweimal nebenbei erwähnt wird, da deren Schwerpunkt eindeutig auf dem Umgang mit Besessenen liegt. Dann folgt eine einzige längere Exorzismushandlung mit vielen auch in anderen gottesdienstlichen Feiern bekannten Elementen wie Eröffnungsformel, Evangelienlesungen, Psalmengebet, Versikel und Orationen, Handauflegung und gleichzeitige Bezeichnung der Stirn des Besessenen mit der alten Formel »Ecce Crucem Domini, fugite partes adversae. Vicit leo de tribu Juda radix David« (Sieh das Kreuz des Herrn, fliehe, ihr feindlichen Mächte. Gesiegt hat der Löwe vom Stamm Juda, die Wurzel David), die Verwendung von Weihwasser und eben einer Reihe von Exorzismusformeln. Irgendwelche Formeln oder Abwehrhandlungen gegen Zauberei finden sich in RR 1614 nicht. Die römischen Redakteure Antonius, episcopus Sarnensis, Petrus Alagon SJ, Jo. Ant. Gabutius, Kongregation St. Paul, Ascanus Torrius, Pfarrer von St. Peter, und Petrus Veranicus, Pfarrer von St. Laurentius in Damaso<sup>24</sup> waren nicht gewillt, dem Zauber(un)wesen einen offiziellen Platz in RR 1614 einzuräumen.

## 12. Sakramente und Sakramentalien

In allen drei untersuchten Manualien findet man im Schlussteil das katholische Glaubensbekenntnis in deutscher Sprache abgedruckt, 1685 wird es auch in französischer Übersetzung beigelegt. 1709 und 1723 bieten im Schlussteil Ordnungen für die Prozession am Fronleichnamfest. Zwei unserer drei Ritualien enthalten auch die wichtigsten Formulare für die Feier der hl. Sakramente sowie einiger Sa-

<sup>23</sup> Vgl. RR 1614 (Anm. 11), 198–219.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., XLVII.

kramentalien. Beim Manuale von 1685 stehen sie am Anfang, bei Gelasius di Cilia 1709 am Ende seines Sammelwerkes. Die Kindertaufe ist nur bei di Cilia zu finden, während die Feiern der Kranken- und Sterbendensakramente, jeweils ein Begräbnisritus für Erwachsene und Kinder sowie die Feier der Eheschließung in den Büchern von 1685 und 1709 dem Seelsorger angeboten werden. ManSB 1723 beschränkt sich im Schlussteil auf die schon genannte Fronleichnamprozession und das Glaubensbekenntnis und bietet dann die sakramentale Lossprechungsformel für kirchenrechtlich geregelte Sonderfälle wie z. B. die Absolution eines bereits verstorbenen Exkommunizierten, eines vom Glauben Abgefallenen usw. Einige dieser Fälle sind in RR 1614 unter dem Bereich des Bußsakramentes zu finden. Die Sakramentsfeiern unserer Bücher finden sich natürlich auch in RR 1614, aber anders als in diesem lateinischen Buch springt der Anteil der Muttersprache bei den Sakramentsfeiern ins Auge, am stärksten im Rituale von 1685, aber auch bemerkenswert in dem Sammelwerk des Gelasius di Cilia von 1709. Mit RR 1614 gemeinsam haben unsere drei Sammelwerke die Prozession am Fest Fronleichnam.

## V. EIGENGUT DER DREI SAMMELWERKE

Wie wir gesehen haben, decken sich weite Teile unserer Ritualien untereinander und weniger häufig mit RR 1614. Darüber darf aber nicht übersehen werden, dass es in jedem unserer Untersuchungsobjekte Segnungen oder Exorzismen gibt, die in den anderen nicht zu finden sind und die zu einem guten Teil das Lokalkolorit der untersuchten Bücher ausmachen dürften. Wir beschränken uns im Folgenden auf die Dinge, die in der bisherigen Analyse noch nicht zur Sprache gekommen sind.

### 1. *Eigengut des Manuale Benedictionum von 1685*

Nur in diesem Werk gibt es einen Ritus für die Assistenz bei einer Verlobung, die Segnung von Wasser mit Reliquien eines Heiligen sowie eine zweite Segnung eines Ringes. Als einmalig stellt sich dar »Segnung und Exorzismus von Salz, das man über sich streut zur Befreiung von teuflischer und zauberischer Nachstellung«. Unter den

Krankensegnungen findet man nur hier eine Salbung mit Öl aus der Lampe eines Heiligen: Es gibt die Segnung eines Zingulums des engelgleichen Wehrdienstes des hl. Thomas von Aquin. Nur hier findet sich die Segnung eines Fischbehälters oder Fischteichs oder eines verderbten oder verhexten Fischfangs sowie die Segnung von Seidenraupen.

### *2. Eigengut des Locupletissimus Thesaurus von 1709*

Unter den Segnungen an bestimmten Festtagen der Kirche sind nur in diesem Werk zu finden die von Salz und Wasser am Fest des Erzmartyrers Stephanus sowie von Hafer und Gerste an demselben Tag, die Segnung von (mit hl. Texten beschriftetem) Papier am Fest der hl. Agatha sowie eines Bildes, einer Medaille oder einer Münze mit dem Bild des hl. Georg. Einmalig ist die »Segnung eines Taufkleides, das Chrismale genannt wird«, Heilmittel gegen Fieber vom hl. Ambrosius, Segnung einer Kerze für Sterbende, von Raute für Besessene und die Beräucherung von Besessenen sowie die Segnung der Weide- und Wiesenglocken und der Almen.

Unter der Überschrift »Starke Exorzismen gegen Unwetter und Feuer« finden wir als Besonderheiten neben dem schon erwähnten »Exorzismus, den Gregor XIII. angeordnet haben soll« einen »Exorzismus gegen Feuer«. Unter den kirchlichen Handlungen gegen Besessene und Verzauberte bringt nur di Cilia die dem hl. Cyprian zugeschriebene »erprobte Segnung« gegen alle Zaubereien, weiter ein frommes und wirksames Gebet gegen alle Zaubereien sowie einen Exorzismus für denselben Zweck. Auch die Beschreibungen der Einstellungen, die von einem Verzauberten zur Befreiung verlangt werden, sowie der Vorgehensweise, verzauberte Erwachsene oder Kinder zu befreien, sind Eigengut des Gelasius di Cilia.

### *3. Eigengut des Manuale ausgewählter Segnungen von 1723*

Als Eigengut bietet ManSB 1723 die Segnung von großen Mengen an Soldaten, die feierliche Brotsegnung des hl. Nikolaus von Tolentino sowie die Segnung gegen die Verzauberung durch einen Liebestrank. Der Redaktor kennt Hexen-Rauch und Hexen-Pulver<sup>25</sup> und bietet eine Probe, um zu erkennen, ob jemand besessen ist. Die Segnung

von Münzen des hl. Benedikt und der Kordel der Erzbruderschaft des hl. Franziskus erweisen sich als Sondergut dieses Redaktors, ebenso die Segnung von Bier, Met oder eines anderen Getränkes. Nur in diesem Werk finden wir die Art, das Ordensgewand eines Kindes abzulegen nach Erfüllung des Gelübdes. Das könnte auf eine wachsende Beliebtheit dieses Brauches hinweisen. Einmalig erweist sich die Segnung des Franziskaners B. Salvator ab Horta gegen Fieber und eine Segnung gegen Überschwemmungen. Zum Eigengut gehören weiter die Segnung eines Rades, eines Hammers, von Kohle und Mineralien und am Schluss des Sammelwerkes die verschiedenen Lossprechungformeln kirchenrechtlich geregelter Sonderfälle, deren letzte für den »Mörder eines Klerikers« gilt, der weder seinen Ordinarius angehen noch persönlich nach Rom reisen kann.

Bei der Suche nach dem Eigengut unserer drei zu untersuchenden Ritualien fällt schnell auf, dass die Bücher von 1709 und 1723 in einer engeren Beziehung stehen. Beide tragen in einigen Teilen der Segnungen deutlich klösterliches Gepräge. Beide haben nur drei Exorzismushandlungen gegen Besessenheit, beide behandeln in einem Kapitel Besessenheit und Verzauberung nebeneinander. Nur diese zwei kennen die uralte »Segnung von Brot oder der Mandata. Beim Abendmahl«, die »Segnung einer Frau zur Reinigung nach der Geburt«, eine Segnung der Kinder sowie eines Ordensgewandes für Kinder usw.

Gemeinsam ist beiden Ritualien die Aufteilung des Stoffes in bestimmte Sachbereiche. RR 1614 und das Manuale von 1685 kennen dies noch nicht. In der neuen Aufteilung der Materie dürfte die frühe Aufklärung ihren Einfluss zeigen, die Ordnung und Klarheit der Materie forderte. Auch das RR konnte sich diesem Prinzip auf Dauer nicht entziehen. So ist wahrscheinlich erstmals das von Benedikt XIV. 1752 herausgegebene Rituale in die Tituli und Capita eingeteilt, wobei Titulus VIII De Benedictionibus umfasst und XXXII Capita aufweist.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Vgl. ManSB 1723, 233.235.

<sup>26</sup> *Rituale Romanum[.] Caeremoniale Episcoporum Ac Pontificale Romanum Sanctissimi Domini nostri Benedicti Papae XIV. Iussu edita et aucta*, Rom: Generosus Salomoni, 1752. Das in der Bibliothek der PTHV vorhandene Buch mit 286 S. enthält entgegen seinem Titel nur das Rituale, schon eingeteilt in Tituli und Capita.

## VI. UNSERE UNTERSUCHTEN RITUALIEN UND DAS RR 1614

Im Vergleich zu RR 1614 sind unsere drei Ritualien viel näher am Leben und an der Alltagswirklichkeit der Menschen der damaligen Zeit orientiert. Das Kapitel *De benedictionibus* von RR 1614 weist demgegenüber eine nüchterne Rationalität auf. Diese hat aber verhindert, dass Auswüchse der Anschauungen über Besessenheit und Zauberei in das RR eingedrungen sind, und hat die Segnung der Mutter nach der Geburt eines Kindes von allen alttestamentlichen Vorstellungen einer kultischen Unreinheit befreit. Dagegen macht die Praxis unserer beiden Ritualien deutlich, warum sich diese Anschauungen im Volk so lange gehalten haben. Nicht RR 1614 dominierte die lokale Liturgie im katholischen Süddeutschland und im Alpenraum, sondern Ritualien wie unsere Untersuchungsobjekte.

Zum Schluss sei die Frage gestellt, in welcher Tradition unsere drei untersuchten Sammlungen von Benediktionen und Exorzismen stehen. Sie sind weder Diözesanritualien noch Abkömmlinge des *Rituale Romanum*. RR 1614 findet zwar eine gewisse Berücksichtigung, bildet aber nur eine sekundäre Quelle der von uns untersuchten liturgischen Bücher. Eine nicht geringe Ähnlichkeit haben sie dagegen mit den alten Klostritualien. Das wird sichtbar am fehlenden Hinweis auf eine bischöfliche oder römische Autorität im Titel der Bücher, der in zeitgleichen diözesanen und römischen Büchern nie fehlt. Das wird deutlich an den Inhalten unserer Bücher, die sich mit denen der alten Klostritualien zu einem nicht geringen Teil decken. Es gibt aber auch Teile in den alten Klostritualien, die in unseren drei Untersuchungsobjekten ganz fehlen, wie z. B. die Riten der Einsetzung der Kleriker und die Riten der Gottesurteile, wie sie im *Rituale von Biburg* zu finden sind.

Allerdings hat sich der Kontext seit dem 12. Jahrhundert stark gewandelt. Es geht nicht mehr um eine einzige Handschrift wie bei den Klostritualien des 12. und 13. Jahrhunderts, angefertigt jeweils für ein bestimmtes Kloster. Es handelt sich im 17. und 18. Jahrhundert um Drucke, die durch Verkauf die Entstehungskosten und einen Gewinn erzielen sollten. Also hat man den Benutzerkreis auf Ordens- und Weltpriester ausgedehnt, wie die Titel unserer drei Bücher zeigen. Manche Ritengruppen wurden erweitert; so tritt zur Segnung eines Schwertes die Segnung von Pulver, Gewehren und Geschützen.

Neue Ritengruppen sind dazugekommen, andere, wie z. B. die niederen Weihen und Professfeiern, sind nicht mehr vorhanden. Dafür haben sich inzwischen das Pontifikale und das Ordensrituale etabliert. Trotzdem scheinen unsere untersuchten Ritualien am ehesten in die Gattung Klostersrituale hineinzupassen und diese älteste Tradition der Ritualien fortzusetzen. Um diese These zu erhärten, müssen allerdings noch weitere Ritualien ohne diözesane und römische Autorschaft untersucht werden, auch aus dem 14., 15. und 16. Jahrhundert. Denn unsere drei Ritualien wurden für diese Untersuchung zufällig, nicht gezielt ausgewählt. Unsere Ritualien passen auch nicht in die Kategorie der von privaten Autoren herausgegebenen Ritualbücher, die keine Bindung an ein Kloster erkennen lassen.

Auf jeden Fall sollte die Ritualienforschung in Zukunft neben den diözesanen Ritualien und dem römischen Rituale stärker diese Gruppe von Ritualien in den Blick nehmen, die ja durchaus kirchlichen Charakter haben und die vermutlich die Praxis der Sakramentsfeiern sowie der Benediktionen und Exorzismushandlungen mindestens in bestimmten Regionen ebenso stark geprägt haben wie die Diözesanagenden. Es dürfte eine reizvolle Aufgabe sein, den Gedanken, dass es in der Neuzeit eine Fortsetzung der ältesten Tradition der Klostersritualien gegeben haben könnte, weiter zu verfolgen. Das Material dafür steht zur Verfügung.<sup>27</sup>

#### LITERATUR

- VON ARX, W., Zur Entstehungsgeschichte des Rituale, in: ZSKG 63 (1969) 39–57.
- VON ARX, W., Das Klostersrituale von Biburg (SpicFri 14), Fribourg 1970.
- JUNGMANN, J. A., Art. »Fronleichnam«. II. Prozession, in: LThK 4 (1960) 406 f.
- PROBST, M., Art. »Rituale«, in: RGG 7 (\*2004) 543.
- PROBST, M., Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/5–1631) (LQF 97), Münster 2008.
- PROBST, M., Bibliographie der katholischen Ritualiedrucke, Münster 1993.

---

<sup>27</sup> Siehe Anm. 10.

Rituale Romanum. Editio princeps (1614). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di M. Sodi/J. J. Flores Arcas. Presentazione A. M. Triacca, Vatikanstadt 2004.

SPITAL, H. J., Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum (LQF 47), Münster 1968.

MONIKA SCALA

Passio Perpetuae –  
»Non facio ... Christiana sum«

Anne Jensen zum Gedächtnis

*Die Autorin ist Dissertantin am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, seit Januar 2009 Assistentin für Liturgiewissenschaft an der Phil.-Theol. Hochschule Klosterneuburg und Mitglied der LWG. Der Beitrag ist die Druckfassung eines Vortrages anlässlich des 1. Internationalen Symposiums Vindobonense 2007 »Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development« vom 17. bis 20. November 2007 (Ed.).*

I. HINFÜHRUNG

PASSIO SANCTARUM PERPETUAE ET FELICITATIS  
*Das Leiden der Heiligen Perpetua und Felicitas*

Die *Passio Perpetuae* wird zu den sechs »historisch zuverlässigen zeitgenössischen Märtyrertexten«<sup>1</sup> und somit der Gattung der sogenannten frühen »Acta Matyrii« (Märtyrerakten) zugeordnet, die jedoch weniger die Abschriften eines authentischen und objektiven Gerichtsprotokolls vom tatsächlichen Hergang sein möchten, als sie vielmehr die subjektiven Eindrücke und Erinnerungen von Augenzeugen der Verfolgung, Festnahme, Verurteilung und Hinrichtung von Christen und Christinnen der Frühzeit wiedergeben. Als eine der frühesten christlichen Schriften in lateinischer Sprache überlie-

<sup>1</sup> Zu diesen sechs frühen Märtyrertexten zählen: Das *Martyrium Polycarpi*, das *Martyrium Ptolemaei et Lucii*, die *Acta Iustini*, der *Brief von Lyon*, die *Acta Scillitanorum* und die *Passio Perpetuae*. Diese Auslese hat Timothy David Barnes (1968) getroffen, zitiert nach: P. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetua [sic!] et Felicitatis* (TU 140), Berlin 2004, 198.

fert die Passio in 21 Kapiteln das Martyrium von fünf jungen Christen und Christinnen, angefangen von ihrer Festnahme und ihrem Aufenthalt im Kerker bis hin zu ihrer Hinrichtung im Amphitheater des nordafrikanischen Karthago am 7. März 202 oder 203 n. Chr. unter der Herrschaft des römischen Kaisers *Septimius Severus* (193–211)<sup>2</sup> und seinem Prokurator *Hilariannus* (Kap. 6,3). Wie aus dem Dokument selbst hervorgeht, stammen die in ihm enthaltenen Texte von mindestens drei verschiedenen Verfassern. Eine anonyme Redaktion gibt bereits im ersten Satz einer kurzen Einleitung (Kap. 1–2) Auskunft über die Intention der Aufzeichnungen, die vornehmlich darin besteht, dass diese beispielhaften Zeugnisse durch ihre Lesung »ut *lectione eorum*« (1,1; vgl. 1,5) sowohl zur Ehre Gottes wie auch zur Stärkung des Menschen gleichsam vergegenwärtigt werden.<sup>3</sup> Die Verkündigung schaffe im Hören Gemeinschaft mit den heiligen Märtyrern und durch sie mit unserem Herrn Jesus Chris-

<sup>2</sup> Lucius Septimius Severus (193–211) wurde am 11.4.146 in Leptis Magna im heutigen Libyen geboren. Er wurde unter Kaiser Marc Aurel (161–180) in den römischen Senatorenstand erhoben (35), war daraufhin stellvertretender Statthalter für die Provinz Africa mit der Provinzhauptstadt Karthago (40), schließlich Volkstribun (43) und unmittelbar darauf römischer Prätor. Seine kaiserliche Legionslegatur in Syrien nützte er zur Vertiefung seines Hanges zur Astrologie wie auch der Verehrung heidnischer Gottheiten, v. a. des Gottes Baal (49), und ließ sich schließlich in Athen in die eleusinischen Mysterien einweihen (51). Aus der zweiten Ehe mit Iulia Domna geht die Geburt seines zweiten Sohnes und späteren Mitregenten Publius Septimius Geta am 7.3.189 hervor (54), dem zu seinem 13. bzw. 14. Geburtstag die sechs jungen Christen und Christinnen, unter ihnen Perpetua, zum Kampf gegen die wilden Tiere in der Arena verurteilt werden. Im Jahre 193 wird Severus zum ersten nordafrikanischen Kaiser des Römischen Reiches ausgerufen (60–75). Die Jahreswende 202/203 hat die kaiserliche Familie der Severer mit hoher Wahrscheinlichkeit in Leptis Magna zugebracht (147), doch während des Jahres 203 lebte der Kaiser wieder in Rom, wo er den Triumphbogen fertig stellen und einweihen ließ (152). Am 4.2.211 ist Septimius Severus entweder durch Krankheit oder aber durch die Hand seines älteren Sohnes verstorben (185). Dieser Exkurs zur Person des Kaisers Septimius Severus ist mit den jeweiligen Seitenzahlen in den Klammern ausführlicher nachzulesen in: J. Spielvogel, *Septimius Severus (Gestalten der Antike)*, Darmstadt 2006.

<sup>3</sup> »... ut *lectione eorum* quasi *reparatione rerum* et Deus honoretur et homo confortetur ...« (1,1). Vgl. ebenso: »... ad gloriam Dei *lectione* celebramus ...« (1,5). Der lateinische Text wird hier und im Folgenden zitiert nach: *Passion de Perpétue et de Félicité suivis des Actes*. Introd., texte critique, trad., commentaire et index par Jacqueline Amat (SC 417), Paris 1996. Vgl. unter Vorbehalt die deutsche Übersetzung aus: *Die Akten der hl. Perpetua und Felizitas*, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*. Aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt (BKV 2), Kempten/München 1913, 328–366. Es empfiehlt sich ein Vergleich mit der deutschen Übersetzung in: P. Habermehl (wie Anm. 1).

tus.<sup>4</sup> Im Schlusssatz des zweiten redaktionellen Teils (Kap. 14–21) werden dieselben Hauptanliegen einer öffentlichen Lesung zur Erbauung der Kirche erneut aufgenommen, indem die Redaktion ausdrücklich betont: »... haec ... exempla ... in aedificationem Ecclesiae legere debet ...«<sup>5</sup>, damit die Hörer Gemeinschaft erlangen mit den heiligen Märtyrern, indem der Heilige Geist fortwirkt und mit ihm Gott, der allmächtige Vater und sein Sohn Jesus Christus, unser Herr in alle Ewigkeit.<sup>6</sup> Einleitung (1,1) und Schluss (21,11) bilden somit eine thematische Einheit und umschließen die übrigen Textteile strukturell mit einer Klammer. Im Zentrum der Darstellungen stehen die beiden Ich-Berichte der Märtyrerin *Perpetua* (Kap. 3–10) und des Märtyrers *Saturus* (Kap. 11–13), des Anführers der Gruppe, der sich erst später freiwillig der Inhaftierung stellt, damit er den anderen zum Vorbild und zur »Erbauung« (*aedificaverat* 4,6) diene.

### *Personen und Handlung*

Unter *Septimius Severus* werden drei männliche Katechumenen, das sind Christen und Christinnen während der Phase ihrer Vorbereitung auf die christliche Initiation, mit den Namen *Revocatus*, *Saturinus* und *Secundulus* gemeinsam mit zwei weiblichen Katechumenen namens *Vibia Perpetua* und *Felicitas* verhaftet (2,1). *Perpetua* wird als einzige ausführlicher vorgestellt als aus vornehmer Familie stammend, von vorzüglicher Bildung und rechtmäßig als Matrone verheiratet.<sup>7</sup> Ferner wird erzählt, dass sie noch Vater und Mutter hatte, zwei Brüder, einer davon war ebenfalls Katechumene, sowie einen kleinen Sohn, den sie noch stillte (2,1–2). Bei der Festnahme war sie selbst etwa 22 Jahre alt und sie hat von diesem Zeitpunkt an alles selbst erzählt, so wie sie es mit eigener Hand niedergeschrieben

<sup>4</sup> »... per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum Domino nostro *Iesu Christo* ... in saecula saeculorum. Amen« (1,6).

<sup>5</sup> »Quam qui magnificat et honorificat et adorat, utique et haec non minora veteribus exempla in aedificationem Ecclesiae legere debet ...« (21,11).

<sup>6</sup> »... ut novae quoque virtutes unum et eundem semper Spiritum Sanctum usque adhuc operari testificentur, <et> omnipotentem Deum Patrem et Filium eius Iesum Christum Dominum nostrum, cui est claritas et immensa potestas in saecula saeculorum. Amen« (Kap. 21,11).

<sup>7</sup> »... et *Vibia Perpetua*, honesta nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta« (Kap. 2,1).

(»conscriptum manu sua« 2,3) und aus ihrer Sichtweise hinterlassen hat (»suo sensu reliquit« 2,3).

*Felicitas* wird von der Redaktion als »conserva« (2,1) des *Revocatus* eingeführt, was wörtlich als »Mitsklavin« übersetzt werden kann, aber verschiedene Interpretationen zulässt. Demnach könnte damit einerseits die tatsächliche Zugehörigkeit zum Sklavenstand, andererseits auch die persönliche bzw. eheliche Beziehung zu *Revocatus* gemeint sein oder einfach die allgemeine Bezeichnung für eine Mitchristin. Sie hat weder einen eigenen Bericht geschrieben noch Visionen gehabt, es wird lediglich über sie erzählt. Als *Felicitas* verhaftet wurde, war sie im achten Monat schwanger, weshalb sie die Sorge quälte, nicht mit den anderen das Martyrium erleiden zu dürfen, da der Strafvollzug an Schwangeren verboten war (15,2). Daher beteten alle gemeinsam zum Herrn um die Gnade einer vorzeitigen Niederkunft und »sofort nach dem Gebet setzten die Wehen ein« (15,5). *Felicitas* gebar ein Mädchen, das eine von ihren Schwestern als Tochter bei sich aufzog (15,7). Am »Tag ihres Sieges« (»dies victoriae« 18,1) betrat sie mit Stolz die Arena, um mit den Tieren zu kämpfen und somit »vom Blute zum Blute« (»a sanguine ad sanguinem« 18,3) zu schreiten, »von der Hebamme zum Gladiator, um sich nach der Geburt in einer zweiten Taufe zu waschen« (18,3).

*Saturus*, der Lehrer dieser Gruppe, war bei der Verhaftung nicht anwesend, stellte sich später aber freiwillig und erlitt gemeinsam mit den anderen das Martyrium. Noch während der Verhöre empfangen die Katechumenen die Taufe (3,5), danach wurden sie in einen finsternen Kerker gebracht. Bei der Gerichtsverhandlung bekundeten die Angeklagten ihre Verweigerung der Darbringung des Opfers zu Ehren des römischen Kaisers und bekannten sich stattdessen öffentlich als zu Christus gehörig (6,4). Daraufhin verurteilte sie der damalige Prokurator *Hilarianus* allesamt »ad bestias« (6,6), zum Tode durch den Kampf mit wilden Tieren, der öffentlich und vor Publikum im Amphitheater von Karthago am Geburtstag des Mitkaisers Geta (»natale tunc Getae Caesaris« 7,9)<sup>8</sup> zur Schau gestellt werden sollte.

<sup>8</sup> Die Zeitangabe »natale tunc Getae Caesaris« (7,9) bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf des Kaisers Septimius Severus jüngeren Sohn aus zweiter Ehe mit Iulia Domna, der mit vollem Namen Publius Septimius Geta hieß und der am 7.3.189 in Rom zur Welt gekommen ist (54). Um die Herrschaft der kaiserlichen Familie zu festigen, ließ Septimius im Jahre 198 seine beiden Söhne Caracalla und Geta zu Mitkai-

*Secundulus* verstarb vorzeitig noch während der Haft im Gefängnis (14,2). *Saturninus*, *Revocatus* und *Saturus* kämpften mit Leoparden und Bären (19,3–6), *Perpetua* und *Felicitas*, wegen des weiblichen Geschlechts, mit einer wilden Kuh (20,1). Da der Tierkampf nicht tödlich endete, starben alle durch das Schwert, *Perpetua* als Letzte. Von ihr heißt es im Schlusskapitel: »... und sie selbst führte die verfehlende Rechte des ungeübten Gladiators an ihre eigene Kehle, als ob eine so große Frau, die der unreine Geist fürchtete, nicht getötet hätte werden können, wenn sie selbst es nicht gewollt hätte« (21,9 f.).

## II. PERPETUAS ICH-BERICHT (KAP. 3–10)

Während die vorangehende Einleitung in den ersten beiden Kapiteln einen vorwiegend programmatischen Stil aufweist und sich dabei sowohl biblischer, theologischer als auch liturgischer Sprache bedient, wechselt der Ich-Bericht *Perpetuas* in eine einfache, sehr persönliche, fast vertrauliche Form. Direkte Reden, familiäre Dialoge mit ihrem Vater sowie die offene Beschreibung ihrer zwischen Angst und Freude, Sorge und Hoffnung schwankenden Gefühle erfüllen die Erzählung nicht nur mit Lebendigkeit, sondern verleihen ihr auch die nötige Glaubwürdigkeit und Authentizität. Nicht die Verhaftung und die Gerichtsverhandlung stehen im Vordergrund, sondern die Sorge um die eigene Familie, um den Vater, die Mutter, die Brüder und das zu säugende Kind. Einzig und allein *Perpetuas* Ehemann wird mit keinem Wort erwähnt.

Die mit Abstand größte Aufmerksamkeit widmet *Perpetua* ihrem Vater. Dieser besucht seine Tochter regelmäßig im Gefängnis und bemüht sich unaufhörlich in väterlich liebender Absicht, sie von ihrem selbstzerstörerischen Vorhaben abzubringen, sie zum Opfer für den Kaiser zu überreden und somit ihr Leben vermeintlich zu retten (3,1).<sup>9</sup> Doch in den Ohren einer soeben getauften jungen Christin wie *Perpetua* klingen die beschwörenden Worte aus dem Mund des

---

sern ausrufen (115), was dem gerade neunjährigen Geta den Titel Caesar einbrachte. Vgl. dazu: J. Spielvogel (wie Anm. 2).

<sup>9</sup> »... et me pater verbis evertere cupiret et deicere pro sua affectione persueveraret ...« (3,1).

Vaters wie geradezu »teuflische Beweggründe« (3,3)<sup>10</sup>, die abzuwehren und zu besiegen sie als ihre christliche Aufgabe betrachtet. Die Auseinandersetzungen *Perpetuas* mit ihrem Vater finden in vier Etappen statt, innerhalb welcher sich eine gewisse Dynamik abzeichnet, die der Loslösung der Tochter von ihrem Vater dient und zugleich ein Heranreifen der noch unsicheren jungen Frau zur entschlossenen und selbstbewussten Märtyrerin ermöglicht. Der jeweilige Ort und Zeitpunkt des Aufeinandertreffens der beiden ist nicht dem Zufall überlassen, sondern weist innerhalb des gesamten Textes eine wohlgeordnete Strukturierung auf.

### 1. Erster Dialog mit dem Vater (Kap. 3)

Die erste Begegnung mit dem Vater steht gleich am Beginn (Kap. 3) von *Perpetuas* Erzählung und findet unmittelbar nach der Inhaftierung, noch während der ersten Erhebungen, statt.<sup>11</sup> Nachdem es ihr gelungen war, den Vater mit dem Argument, Christin zu sein,<sup>12</sup> zu verärgern und somit »für einige Tage loszuwerden«<sup>13</sup>, konnte sie im Gebet zum Herrn ihre Ruhe wiederfinden und empfing gemeinsam mit den anderen Katechumenen die Taufe.<sup>14</sup>

### 2. Erste Vision *Perpetuas* (Kap. 4)

Kurz danach drängte ihr Bruder sie, da sie sich bereits in »hohem Gnadenstand«<sup>15</sup> befände, vom Herrn eine Vision zu erbitten, um zu erfahren, wie es um ihre Zukunft aussähe. Tatsächlich erhielt *Perpetua* ihre erste Vision, die sie in Kapitel 4 ausführlich mit dem Bild der Himmelsleiter beschreibt. Am unteren Ende einer langen, schmalen Leiter muss sie vorerst auf den Kopf eines Drachen steigen, um dann an weiteren blutigen Hindernissen vorbei in den Paradiesesgarten zu gelangen, wo sie von einem weißhaarigen Mann

<sup>10</sup> »cum argumentis diaboli« (3,3).

<sup>11</sup> »... cum prosecutoribus essemus ...« (3,1).

<sup>12</sup> »Sic et ego aliud me dicere non possum nisi quod sum, christiana« (3,2).

<sup>13</sup> »Tunc paucis diebus quod caruissem patrem ...« (3,4).

<sup>14</sup> »In ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus« (3,5).

<sup>15</sup> »... iam in magna dignatione ...« (4,1).

als Hirte<sup>16</sup> erwartet und mit den Worten »Bene venisti, tegnon« (4,9) freundlich begrüßt wird. Er reicht ihr einen Bissen von einer süßen Milchspeise,<sup>17</sup> die sie mit aneinandergelegten Händen empfängt und isst, während die vielen tausend weiß gekleideten Umstehenden<sup>18</sup> mit »Amen« (4,9) antworten. In dieser Schau vermischen sich zeitgemäße Vorstellungen von dem Guten Hirten aus der klassischen Literatur wie dem *Hirten des Hermas*<sup>19</sup> mit jenen aus dem Johannesevangelium<sup>20</sup> und weiteren bekannten Bildern und Motiven aus der Heiligen Schrift wie dem Paradiesesgarten von Genesis (Gen 2–3) bzw. dem bösen Drachen sowohl aus dem *Hirten des Hermas*<sup>21</sup> wie auch aus der Offenbarung des Johannes (Offb 12,1–18)<sup>22</sup> und

<sup>16</sup> »hominem canum, in habitu pastoris« (4,8). Vgl.: »Sein Haupt und seine Haare waren weiß wie weiße Wolle, leuchtend weiß wie Schnee, und seine Augen wie Feuerflammen« (Offb 1,14).

<sup>17</sup> »... de caseo quod mulgebat ...« (4,9) und »... dulce nescio quid« (4,10).

<sup>18</sup> »circumstantes candidati milia multa« (4,8).

<sup>19</sup> »Als ich in meinem Hause betete und mich auf mein Lager niedergelassen hatte, trat ein Mann herein mit einem vornehmen Gesichtsausdruck; er kam in einem Hirtengewand, hatte ein weißes Ziegenfell umgeworfen, trug eine Tasche über die Schultern und einen Stab in der Hand« (Der Hirte des Hermas I,5,1,1), aus: Der Hirte des Hermas, in: Die Apostolischen Väter. Aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller (BKV 1,35), München 1914, 171–289.

<sup>20</sup> »Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe« (Joh 10,11); »Ich bin der gute Hirt; ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne; und ich gebe mein Leben hin für die Schafe« (Joh 10,14 f.).

<sup>21</sup> »Als aber die Staubwolke größer und größer wurde, merkte ich, daß es etwas Göttliches sei; einen Augenblick leuchtete die Sonne auf, und da sah ich ein großes Tier wie ein Meerungeheuer, und aus seinem Maule kamen feurige Heuschrecken hervor. Das Tier hatte eine Länge von ungefähr hundert Fuß, und sein Kopf war wie aus Ton. Und ich fing an zu weinen und den Herrn zu bitten, er wolle mich von ihm erlösen; da erinnerte ich mich des Wortes, das ich gehört hatte: Zweifle nicht, Hermas! Da wappnete ich mich, Brüder, mit dem Glauben des Herrn und erinnerte mich an seine erhabenen Lehren, und so ermutigt, begab ich mich zu dem Tiere. Es kam aber das Tier daher mit einer Gewalt, daß es hätte eine ganze Stadt verwüsten können. Ich ging auf das Tier zu, da streckte sich das riesige Ungeheuer auf den Boden aus, zeigte nur noch die Zunge und regte sich überhaupt nicht, bis ich an ihm vorbeigegangen war. Das Tier hatte aber vier Farben am Kopfe: schwarz, feurig- und blutigrot, golden und weiß« (Der Hirte des Hermas I,4,1,6–10), aus: wie Anm. 19.

<sup>22</sup> »Da entbrannte im Himmel ein Kampf; Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen. Der Drache und seine Engel kämpften, aber sie konnten sich nicht halten, und sie verloren ihren Platz im Himmel. Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt, und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen. Da hörte ich eine laute Stimme im Himmel rufen: Jetzt ist er da, der

schließlich der Jakobsleiter<sup>23</sup> aus dem Buch Genesis (Gen 28,10–22). Alles strebt dem Höhepunkt entgegen, einer liturgischen Feier,<sup>24</sup> die einerseits die rituellen Elemente widerspiegelt, wie sie *Perpetua* aus ihrer erlebten Glaubenspraxis vertraut sind,<sup>25</sup> und in die andererseits wiederum biblische Metaphern eingeflochten sind wie die süße Speise, die an das »Land, in dem Milch und Honig fließen«<sup>26</sup> erinnern oder auch die endzeitlichen Vorstellungen vom himmlischen

---

rettende Sieg, die Macht und die Herrschaft unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten; denn gestürzt wurde der Ankläger unserer Brüder, der sie bei Tag und bei Nacht vor unserem Gott verklagte. Sie haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes und durch ihr Wort und Zeugnis; sie hielten ihr Leben nicht fest, bis hinein in den Tod. Darum jubelt, ihr Himmel und alle, die darin wohnen. Weh aber euch, Land und Meer! Denn der Teufel ist zu euch hinabgekommen; seine Wut ist groß, weil er weiß, daß ihm nur noch eine kurze Frist bleibt« (Offb 12,7–12).

<sup>23</sup> »Jakob zog aus Beerscheba weg und ging nach Haran. Er kam an einen bestimmten Ort, wo er übernachtete, denn die Sonne war untergegangen. Er nahm einen von den Steinen dieses Ortes, legte ihn unter seinen Kopf und schlief dort ein. Da hatte er einen Traum: Er sah eine Treppe, die auf der Erde stand und bis zum Himmel reichte. Auf ihr stiegen Engel Gottes auf und nieder. Und siehe, der Herr stand oben und sprach: Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks« (Gen 28,10–13).

<sup>24</sup> Die frühchristliche Kirchenordnung der *Traditio apostolica* (Apostolischen Tradition) spiegelt in ihrem 2. Teil (Hippolytus, Trad. apost. 15–21) die Ordnungen und Bestimmungen über den Katechumenat und die Taufe der möglicherweise ersten römischen Gemeinden im ausgehenden 2. Jh. n. Chr. wider. In der Überlieferung über die Taufe (ebd. 21) wird die Danksagung über Brot und Wein sowie über »Milch und Honig« (»lac et melle«) als Zeichen für die Erfüllung der Verheißung an die Väter vom »Land, in dem Milch und Honig fließen« (»terram fluentem lac et mel«) und von Christus, der seinen Leib gab, von dem die Gläubigen sich ernähren wie kleine Kinder, und der durch die Süße des Wortes die Bitternis des Herzens in Süße verwandelt (ebd. 21). Auch das »Amen« nach der Kommunion ist in der *Traditio* überliefert (ebd. 21). Vgl. dazu den lateinischen Originaltext und die französische Übersetzung nach: Hippolytus Romanus, *La tradition apostolique*, in: B. Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 39), Münster <sup>3</sup>1989.

<sup>25</sup> Vgl. die Aneinanderreihung der Verben »reichte« (»dedit / ἔδωκεν« 4,9), »nahm« (»accepit / ἔλαβον« 4,9) und »aß« (»manducavi / ἔφαγον« 4,9) sowie die Art und Weise, wie *Perpetua* die Gabe empfing und aß »ego accipi iunctis manibus et manducavi« (4,9), mit der christlichen Praxis der Kommunion und mit Jesu Einsetzungsworten aus dem NT bzw. dem Hochgebet: »Während des Mahls nahm (accepit) Jesus das Brot und sprach den Lobpreis (benedixit); dann brach er das Brot, reichte es (fregit deditque / δοῦς) den Jüngern und sagte (ait): Nehmt (accipite / λάβετε) und eßt (comedite / φάγετε); das ist mein Leib (hoc est corpus meum)« (Mt 26,26).

<sup>26</sup> »Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter« (Ex 3,8; vgl. ebenso: Ex 3,17; 13,5; 33,3; Num 13,27; 14,8; etc.).

Hochzeitsmahl aus der Johannesapokalypse<sup>27</sup>. *Perpetua* selbst zieht aus den Bildern ihrer ersten Vision die Erkenntnis, dass es ab nun keine Zweifel mehr darüber gäbe und ihnen das Martyrium unausweichlich bevorstehe («*passionem esse futuram*« 4,10).

### 3. Zweiter Dialog mit dem Vater (Kap. 5)

Im darauffolgenden Kapitel 5 startet der Vater einen zweiten Versuch, seine Tochter zum Umdenken zu bewegen, damit sie ihn nicht dieser Schande vor den Menschen preisgebe (5,2)<sup>28</sup>, von ihrem Starrsinn ablasse und nicht die ganze Familie zugrunde richte (5,4)<sup>29</sup>. Dabei wirft er sich *Perpetua* aus Liebe,<sup>30</sup> ihr die Hände küssend, flehentlich unter Tränen zu Füßen, keineswegs in der Rolle des dominierenden Vaters, sondern umgekehrt, sie anerkennend als seine Herrin («*Domina*« 5,5)<sup>31</sup>. *Perpetua* empfand Mitleid mit dem greisen Mann und suchte Trost für ihn mit den Worten, es würde weder nach ihrem noch nach seinem als vielmehr nach dem Willen Gottes geschehen («*quod Deus voluerit*« 5,6)<sup>32</sup>.

### 4. Dritter Dialog mit dem Vater (Kap. 6)

Der vorangegangene Dialog wird erst am nächsten Tag im Zuge der öffentlichen Verhandlung in Kapitel 6 fortgeführt. Noch ein letztes Mal plädiert der Vater vor dem Prokurator Hilarianus an die Vernunft seiner Tochter, wenigstens dem Kinde zuliebe zu »opfern«<sup>33</sup> (6,2). Auch der Prokurator selbst fordert sie auf, das Opfer zum Heil

<sup>27</sup> »Da hörte ich etwas wie den Ruf einer großen Schar und wie das Rauschen gewaltiger Wassermassen und wie das Rollen mächtiger Donner: Halleluja! Denn König geworden ist der Herr, unser Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung. Wir wollen uns freuen und jubeln und ihm die Ehre erweisen. Denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und seine Frau hat sich bereit gemacht. Sie durfte sich kleiden in strahlend reines Leinen. Das Leinen bedeutet die gerechten Taten der Heiligen« (Offb 19,6–8).

<sup>28</sup> »ne me dederis in dedecus hominum« (5,2).

<sup>29</sup> »depone animos; ne universos nos extermines« (5,4).

<sup>30</sup> »pro sua pietate« (5,5).

<sup>31</sup> »me iam non filiam nominabat sed dominam« (5,5).

<sup>32</sup> »Hoc fiet in illa catasta quod Deus voluerit« (5,6).

<sup>33</sup> »Supplica; miserere infanti« (6,2).

der Herrscher darzubringen (6,3).<sup>34</sup> Doch *Perpetua* bleibt fest in ihrem Glauben und bekennt öffentlich: »*Non facio ... Christiana sum*« – »Das tue ich nicht ... Ich bin Christin« (6,4).

##### 5. »*Christiana sum*« – Mitte und Wendepunkt (Kap. 6,4)

Dass diese zentrale Aussage die Mitte in *Perpetuas* Ich-Bericht bildet, ist nicht von ungefähr, denn sie ist Mitte und Wendepunkt in einem. Hat der Vater das bisherige Geschehen um *Perpetua* quantitativ und qualitativ beherrscht, so treten nun die Visionen an seine Stelle. Während in der ersten Hälfte der Erzählung drei Dialoge mit dem Vater von nur einer Vision unterbrochen wurden, kehrt sich das Verhältnis in der zweiten Hälfte um und es folgen drei weitere Visionen mit nur noch einem letzten kurzen und wortlosen Auftreten des Vaters vor dem großen Finale und Höhepunkt der Geschichte. Zunächst verursacht das Christusbekenntnis der Märtyrerin noch während der Gerichtsszene einen Tumult, bei dem der Vater sehr zum Leidwesen *Perpetuas* geschlagen und gewaltsam von der Tribüne entfernt wird (6,5). Unmittelbar darauf besiegelt der Prokurator die Entscheidung: Verurteilt »*ad bestias*« (»zu den Tieren« 6,6). Damit ist der Prozess der Überwindung zur unausweichlichen Trennung nach innen und außen hin vollzogen, denn »heiter« (»hilares« 6,6)<sup>35</sup> stiegen sie hinab zum Kerker, und indem das Kind nicht mehr nach der Brust verlangte, löste sich auch diese Sorge *Perpetuas*, »wie Gott es wollte« (»*quomodo Deus voluit*« 6,8).

##### 6. Zweite und dritte Vision *Perpetuas* (Kap. 7–8)

Für *Perpetua* gewinnt nun das gemeinsame und einsame Gebet zunehmend an Bedeutung. In einer nächtlichen Vision sieht sie ihren im Alter von sieben Jahren an Gesichtskrebs verstorbenen kleinen Bruder Dinocrates von einem »finsternen Ort«<sup>36</sup> (7,4) hervorkommen und sich vergeblich abmühen, seinen Durst an einem Becken voll Wasser zu stillen, dessen Rand für ihn viel zu hoch ist. *Perpetua* hält

<sup>34</sup> »*Fac sacrum pro salute imperatorum!*« (6,3).

<sup>35</sup> »*et hilares descendimus ad carcerem*« (6,6).

<sup>36</sup> »*exeuntem de loco tenebroso*« (7,4).

sich sogleich für »würdig« (»dignam« 7,2)<sup>37</sup>, für das schmutzige, blasse und noch immer verwundete Kind unter Tränen unaufhörlich »bei Tag und bei Nacht« (»die et nocte« 7,10) Gebete zu sprechen, bis sie schließlich in einer weiteren Vision Dinocrates mit einer Narbe an der Stelle seiner Wunde<sup>38</sup> aus einer goldenen Schale trinken sieht, deren Wasser nicht versiegt, sodass der Junge ausgelassen zu spielen beginnt. Jetzt erst hat *Perpetua* die Gewissheit, dass ihr verstorbener Bruder dank der Vollmacht ihrer Fürbitten endgültig von seiner Pein befreit ist (»translatum eum esse de poena« 8,4).

### 7. Vierte Intervention des Vaters (Kap. 9)

Als der Tag der Gladiatorenspiele nahte, suchte Vater Vibius ein letztes Mal seine Tochter in der Todeszelle auf, und vor Gram seine Bart Haare raufend und im Trauergestus sich vor ihr auf sein Gesicht werfend, erhob er seine Stimme zur Klage, als wollte er die gesamte Schöpfung in Bewegung versetzen, und *Perpetua* wurde schwer ums Herz (9,1–3).

### 8. Vierte Vision *Perpetuas* (Kap. 10)

Ihre vierte und letzte Schau erhält *Perpetua* am Tag vor ihrer Hinrichtung. Der Diakon *Pomponius* holt sie im Gefängnis ab, indem er ihr zuruft: »Perpetua, wir erwarten dich, komm«<sup>39</sup> (10,3). Und er selbst führt sie zum Kampf in die Arena und ermutigt sie mit den Worten: »Fürchte dich nicht: Ich bin da mit dir und kämpfe mit dir«<sup>40</sup> (10,4). Die darauffolgende Traumvision von *Perpetuas* Kampf ist ein Ineinander von Bildern und Symboliken einerseits aus den Einführungsriten der Athleten bei Wettkämpfen und andererseits aus den frühchristlichen Initiationsriten, mit denen die unterschied-

<sup>37</sup> »et cognovi me statim dignam esse et pro eo petere debere« (7,2).

<sup>38</sup> »ubi erat vulnus, video cicatricem« (8,1).

<sup>39</sup> »Perpetua, te expectamus, veni« (10,3).

<sup>40</sup> »Noli pavere (μη φοβηθῆς): hic sum tecum (ἐγώ μετὰ σοῦ) et conlaboro tecum« (10,4). Vgl. Paulus, der Athen verlässt, um nach Korinth zu gehen und dort den Heiden den Messias zu verkünden, erhält des Nachts eine Offenbarung des Herrn: »Der Herr aber sagte nachts in einer Vision zu Paulus: Fürchte dich nicht! (noli timere / μη φοβοῦ) ... Denn ich bin mit dir (propter quod ego sum tecum / ἐγώ ἐγώ μετὰ σοῦ), niemand wird dir etwas antun« (Apg 18,9 f.).

lichen Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie in einer einzigen Feier vollzogen wurden. Die letzte Phase der Vorbereitung auf die Taufe ist die Zeit des inneren Ringens gegen jegliche Versuchungen seitens der Mächte des Bösen, wie sie in den abschwörenden Exorzismusformeln der Taufliturgie<sup>41</sup> noch heute zum Ausdruck gebracht wird. Vor diesem Hintergrund ist es weniger erstaunlich, dass *Perpetua* in ihrer Vision sich nicht im Gegenüber mit wilden Tieren sieht als vielmehr mit einem »Ägypter, von abscheulichem Aussehen«<sup>42</sup> (10,6), dem Symbol für den mächtigen Gottesfeind schlechthin,<sup>43</sup> von dem sie selbst nach dem Aufwachen aus dem Traumgesicht behauptet, die Einsicht gewonnen zu haben, dass sie nicht gegen Tiere (»non ad bestias«), sondern gegen den Teufel (»contra diabolum« 10,14) kämpfen würde.

Während sich ihr Gegner im Staub wälzt, wird *Perpetua* von ihren Helfern, schönen jungen Männern, mit Öl eingerieben<sup>44</sup> (10,7), wie

<sup>41</sup> »Die Absage an den Satan und das Bekenntnis des Glaubens sind ein zusammenhängender Ritus, der bei der Erwachsenentaufe voll zur Geltung kommt ... Mit diesem Bekenntnis, das die Bewerber vor dem Taufspender ablegen, bezeugen sie ihren Willen, wie er in der Zeit der Vorbereitung herangereift ist, mit Christus den Neuen Bund einzugehen«, aus: Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Hg. Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich. Studienausgabe. Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«, Einsiedeln 1975, Art. 211. Die erste der drei wahlweise angegebenen Formen der Absage beginnt mit der Frage des Zelebranten: »Widersagen Sie dem Satan und allen Verlockungen des Bösen?«, worauf der Täufling antwortet: »Ich widersage«, in: ebd., Art. 217.

<sup>42</sup> »contra me Aegyptius foedus specie« (10,6).

<sup>43</sup> Vgl. die Drohsprüche Gottes durch den Mund des Propheten Ezechiel gegen Israels Nachbarvolk Ägypten und dessen König, den Pharao, dem er den Tod ankündigt, um gerade im Sturz des Mächtigen zu erweisen, wer der Herr ist: »Aber ich schlage dir Haken durch die Kinnbacken und lasse die Fische deines Nil an deinen Schuppen kleben. Ich ziehe dich herauf aus deinem Nil samt all den Fischen deines Nil, die an deinen Schuppen kleben. Dann werfe ich dich in die Wüste hinaus, dich und all die Fische des Nil. Aufs trockene Land wirst du fallen. Niemand holt dich von dort und begräbt dich. Den wilden Tieren und den Vögeln des Himmels werfe ich dich vor zum Fraß. Dann werden alle Ägypter erkennen, daß ich der Herr bin« (Ez 29,4–6).

<sup>44</sup> »et cooperunt me faviore me oleo defricare« (10,7). Vgl. dazu den Ritus der Salbung mit dem »oleum exorcismi (έξορκισμός)«, dem »Öl des Exorzismus«, das in der Taufordnung der Traditio apostolica (Hippolytus, wie Anm. 24, 21) vom »oleum gratiarum actionis (εὐχαριστία)«, dem »Öl der Danksagung«, unterschieden wird. Nachdem frühmorgens die Gebete über dem Wasser gesprochen wurden, entkleideten sich die Taufwerber, legten ihren Schmuck ab und die Frauen lösten ihr Haar. Anschließend wurden sie vom Priester aufgefordert, dem Satan abzusagen mit der Formel: »Renuntio (ἀποτάσσεσθαι) tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis«

es nicht nur beim antiken Ring- und Faustkampf, dem sogenannten Pankration, der Brauch war, sondern ebenso der Salbung in den christlichen Initiationsriten als Zeichen für den Empfang der göttlichen Kraft des Heiligen Geistes entspricht.<sup>45</sup> Doch tritt sie nicht in Gestalt einer Frau ihrem Feind gegenüber, denn zugleich mit ihrer Entkleidung, heißt es, »wurde sie zum Mann« (»et facta sum masculus« 10,7)<sup>46</sup>. Durch die Taufe hat *Perpetua* Christus gleichsam als Ge-

---

(»Ich widersage dir, Satan, und allen deinen Diensten und allen deinen Werken«). Dann wurden sie mit dem Öl des Exorzismus gesalbt, begleitet von den Worten des Priesters: »Omnis spiritus abscedat a te« (»Que tout esprit mauvais s'éloigne de toi« – »Möge jeder böse Geist von dir weichen«; ebd.). Erst danach stiegen sie ins Wasser hinab und empfingen die Taufe. Nachzulesen in: ebd. Vgl. die »Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche« nach dem gegenwärtigen Rituale, in dem ebenfalls zuerst »Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser« (Nr. 215) gesprochen werden, worauf die »Absage« (Nr. 217) an den Satan, die »Salbung mit dem Katechumenenöl« (Nr. 218) und das Glaubensbekenntnis (Nr. 219) folgen und erst danach die eigentliche Taufe mit dem Wasser vollzogen wird. Nachzulesen in: Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Hg. Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich. Studienausgabe. Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«, Freiburg i. Br. 1994.

<sup>45</sup> »Wenn diese Salbung [mit Katechumenenöl zwischen Absage und Glaubensbekenntnis] gespendet wird, ist darauf zu achten, dass sie einsichtig macht, wie notwendig die göttliche Kraft für den Täufling ist. Er soll durch die Bande des vergangenen Lebens nach Überwindung teuflischen Widerstands nicht behindert werden, den Schritt zum Bekenntnis des Glaubens entschlossen zu vollziehen und am Glauben während seines ganzen Lebens ohne Wanken festzuhalten«, aus: Die Feier der Eingliederung 1975 (wie Anm. 41), Art. 212.

<sup>46</sup> »Et expoliata sum et facta sum masculus« (10,7). Perpetuas Verwandlung in einen Mann findet in der Literatur unterschiedliche Erklärungen. In der Nachfolge der psychologischen Schule von C.G. Jung wird diese »Enthüllung der männlichen Natur« auf die »stark männlich-aggressive, bekennerrische Haltung«, die die junge Frau nach Art einer »Besessenheit« einnimmt, zurückgeführt, wodurch es zu einer Identifikation mit den »christlichen Animusfiguren« kommt und Perpetua sich zum »miles Christi« verwandelt, in: M.-L. von Franz, Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung, in: C. G. Jung (Hg.), Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (Psychologische Abhandlungen 8), Zürich 1951, 387–496, hier 470 f. Dagegen plädiert eine feministisch-theologische Auslegung für eine sich androgyn verstehende Christenheit, in der das Geschlecht keine spezifische Rolle mehr spielt, in: R. Rader, Breaking Bounderies. Male/Female Friendship in Early Christian Communities (Theological Inquiries), New York 1983, 9 f. Anne Jensen geht von Perpetuas »Werdegang als Christin« aus, wobei diese offensichtlich »nur Männer vor Augen« gehabt hat, und erlaubt sich die Frage, wie denn die Träume der jungen Katechumenen ausgesehen hätten, wären ihr »Katechetinnen, Diakoninnen, Presbyterinnen und Bischöfinnen« gegenübergestanden, in: A. Jensen, Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (Theologische Frauenforschung in Europa 9), Münster 2003, 227.

wand »angezogen«<sup>47</sup> und nicht sie selbst, sondern Christus kämpft in ihr<sup>48</sup>.

Noch ehe der Kampf beginnt, betritt ein »Mann von wunderbarer Größe«<sup>49</sup> wie ein Gladiatorenmeister das Amphitheater und hält einen grünen Zweig mit goldenen Äpfeln<sup>50</sup> in seinen Händen, die an die Äpfel der Unsterblichkeit im Garten der Hesperiden<sup>51</sup> erinnern und die hinterher der Siegerin zum Lohn gereicht werden sollen (10,9), wohl im Sinne der Offenbarung des Johannes: »Wer siegt, dem werde ich zu essen geben vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht« (Offb 2,7).

Die eigentliche Kampfszene wird mit lebhaften Bildern eines sehr freien Kampfstils beschrieben, in denen die beiden Gegner sich am Beginn mit Fäusten schlagen (»mittere pugnos« 10,10), der Ägypter darauf versucht, der Frau die Füße wegzuziehen (»pedes adprehendere volebat« 10,10), und sie ihn dagegen mit den Fersen ins Gesicht tritt (»illi calcibus faciem caedebam« 10,10). Schließlich wird *Perpetua* in die Luft gehoben (»sublata sum in aere« 10,11), kann so, ohne den Boden zu berühren (»terram non calcans« 10,11), bis zur Atemlosigkeit auf ihren Feind eintreten (»eum sic caedere« 10,11), um dann mit ineinander verschränkten Händen (»iunxi manus, ut digitos in digitos« 10,11) seinen Kopf zu packen, ihn mit dem Gesicht gegen den Boden zu schlagen und schließlich zum Zeichen ihres Sieges dem Feind den Fuß auf den Kopf zu setzen (»calcavi illi caput« 10,11).<sup>52</sup> Unter Beifall und Lobgesang (»clamare ... psallere« 10,12)

<sup>47</sup> Vgl. dazu die Worte des heiligen Apostels Paulus an die Galater: »Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid »einer« in Christus Jesus« (Gal 3,26–28).

<sup>48</sup> Vgl. wiederum Paulus' Rede an die Galater: »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19 f.).

<sup>49</sup> »vir quidam mirae magnitudinis« (10,8).

<sup>50</sup> »ramum viridem in quo erant mala aurea« (10,8).

<sup>51</sup> In der griechischen Mythologie dringt der göttliche Held Herakles, der Sohn des Zeus, auf der Suche nach der ewigen Jugend bis in den äußersten Westen, die Welt des Sonnenuntergangs, vor, wo die Hesperiden (Ἑσπερίδες), die Töchter der Nacht (τὰ ἑσπέρα, Abendstunden), gemeinsam mit dem Drachen Ladon (in der Darstellung häufig eine Schlange) die goldenen Äpfel der Unsterblichkeit bewachen. Vgl. dazu: S. Golowin, Die großen Mythen der Menschheit, Freiburg i. Br. 1998, 220 f.

<sup>52</sup> Franz Joseph Dölger legt besonderen Wert darauf, zu bedenken, dass das Verbum »calcare« im lateinischen Text »calcavi illi caput« (10,11) mit »darauftreten, den Fuß

des Publikums empfing sie den Zweig vom Gladiatorenmeister mit einem Friedenskuss<sup>53</sup> und dem Gruß: »Tochter, der Friede sei mit dir« (»Filia, pax tecum« 10,13)<sup>54</sup>. Dann schritt sie mit Triumph auf das Tor des Lebens zu (»ad portam Sanavivariam« 10,13)<sup>55</sup>. Nachdem *Perpetua* wieder zu sich gekommen war, ist ihr klar geworden, dass sie nicht gegen Tiere (»non ad bestias« 10,14), sondern gegen den Teufel (»contra diabolum« 10,14) kämpfen würde, so wie der heilige Apostel Paulus den Christen in Rom verkündet hat: »Der Gott des Friedens wird den Satan bald zertreten und unter eure Füße legen«

---

daraufsetzen« und nicht fälschlich mit »zertreten« übersetzt wird. Damit schließt er eine mögliche Assoziation zum Fluch über die Schlange aus dem Buch Genesis aus: »Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse (ipsa [sic], eig. ipse, M.S.] conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius)« (Gen 3,15). Vielmehr soll in Erinnerung gerufen werden, dass es bereits im alten Orient üblich gewesen ist, zum Zeichen des Sieges den unterlegenen Feind unter den Fuß des Siegers kommen zu lassen. Der Text der *Passio* selbst legt diese Interpretation nahe, da *Perpetua* denselben Wortlaut in ihrer ersten Vision benutzt, als sie den Kopf des Drachen wie die erste Sprosse der Leiter betritt: »et quasi primum gradum calcarem, calcavi illi caput« (4,7), in: F. J. Dölger, *Antike und Christentum* (Kultur- und religionsgeschichtliche Studien 3), Münster <sup>2</sup>1975, 179 f. Auch die französische Übersetzung nach Jacqueline Amat gibt diesen Sinn beide Male wieder: »et je posai le pied sur sa tête« (4,7; 10,11), in: *Passion* (wie Anm. 3), 141.

<sup>53</sup> Auch der Friedenskuss wird in der *Traditio apostolica* zum Abschluss der Initiationsriten nach Wassertaufe, Handauflegung und Salbung mit dem Öl der Danksagung (»oleum gratiarum actionis«) bezeugt: »Et consignans in frontem offerat osculum et dicat: Dominus tecum« (Trad. apost. 21), in: Hippolytus (wie Anm. 24).

<sup>54</sup> Seit apostolischer Zeit ist der Friedenskuss ein Ausdruck der christlichen Gemeinschaft, dessen Wurzeln im Friedensgruß des Auferstandenen an die Jünger (Lk 24,36; Joh 20,19.21.26) und in der Aufforderung Christi zur Versöhnung vor der Darbringung der Opfergaben (Mt 5,23 f.) zu suchen sind: »Während sie noch darüber redeten, trat er selbst in ihre Mitte und sagte zu ihnen: Friede sei mit euch! (pax vobis)« (Lk 24,36); »Am Abend dieses ersten Tages der Woche, als die Jünger aus Furcht vor den Juden die Türen verschlossen hatten, kam Jesus, trat in ihre Mitte und sagte zu ihnen: Friede sei mit euch!« (Joh 20,19; vgl. 20,21.26); »Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe« (Mt 5,23 f.).

<sup>55</sup> Die *Porta Sanavivaria* ist das Tor in der Arena eines Amphitheaters, zu dem sich die überlebenden Gladiatoren begaben, im Gegensatz zur *Porta Libitinensis*, dem Tor, durch das die Getöteten aus dem Amphitheater weggeschafft wurden, benannt nach *Libitina*, der Leichengöttin, in deren Tempel man die Bestattungsgeräte aufbewahrte und die Totenlisten führte. Vgl. dazu: A. Jensen (wie Anm. 46), 212; J. M. Stowasser/M. Petschenig/F. Skutsch (Hg.), *Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, Wien 1994, 295.391.

(Röm 16,20)<sup>56</sup>. Sie hatte aber auch die Gewissheit erlangt, dass ihr der Sieg sicher war (»mihi esse victoriam« 10,14) im festen Vertrauen auf die apokalyptische Zusage: »Fürchte dich nicht vor dem, was du noch erleiden mußt. Der Teufel wird einige von euch ins Gefängnis werfen, um euch auf die Probe zu stellen, und ihr werdet in Bedrängnis sein, zehn Tage lang. Sei treu bis in den Tod; dann werde ich dir den Kranz des Lebens geben ... Wer siegt, dem kann der zweite Tod nichts anhaben« (Offb 2,10–11).

*Perpetua* beendete ihre persönlichen Aufzeichnungen an dieser Stelle, als ob alles Weitere für sie nicht mehr von Belang gewesen wäre, und sie überließ die Niederschrift der nachfolgenden Vorgänge des Martyriums bis zu ihrem Ende dem, der das möchte (»si quis voluerit, scribat« 10,15).

### III. *Saturus' Vision (Kap. 11–13)*

Noch ehe die Redaktion die Aufgabe der Berichterstattung wieder aufnimmt, wird den Visionen *Perpetuas* die Schilderung einer Vision des Katecheten *Saturus* unmittelbar hinzugefügt, einerseits weil dieser sie ebenfalls selbst verfasst hat (»quam ipse conscripsit« 11,1) und andererseits weil sie inhaltlich die vorangegangenen Traumgesichte in geeigneter Weise zu ergänzen scheint. Die Vision setzt bereits mit dem Tod der Märtyrer ein, die von vier Engeln<sup>57</sup> gegen Osten zum

<sup>56</sup> Vgl. dazu die Ermahnung des Apostels Paulus an die Römer, verständig zu bleiben, »offen für das Gute, unzugänglich für das Böse. Der Gott des Friedens wird den Satan bald zertreten und unter eure Füße legen (Deus autem pacis conteret Satanam sub pedibus vestris velociter)« (Röm 16,19 f.).

<sup>57</sup> In apokalyptischen Bildern kündigt der Evangelist Matthäus das Kommen des Menschensohnes an: »Er wird seine Engel unter lautem Posaunenschall aussenden, und sie werden die von ihm Auserwählten aus allen vier Windrichtungen zusammenführen, von einem Ende des Himmels bis zum andern« (Mt 24,31). Die Rettung der Erwählten Gottes erfolgt in der Johannesapokalypse durch die vier Engel: »Danach sah ich: Vier Engel standen an den vier Ecken der Erde. Sie hielten die vier Winde der Erde fest, damit der Wind weder über das Land noch über das Meer wehte noch gegen irgendeinen Baum. Dann sah ich vom Osten her einen anderen Engel emporsteigen; er hatte das Siegel des lebendigen Gottes und rief den vier Engeln, denen die Macht gegeben war, dem Land und dem Meer Schaden zuzufügen, mit lauter Stimme zu: Fügt dem Land, dem Meer und den Bäumen keinen Schaden zu, bis wir den Knechten unseres Gottes das Siegel auf die Stirn gedrückt haben« (Offb 7,1–3).

Aufgang der Sonne (»in orientem / πρὸς ἀνατολάς« 11,2)<sup>58</sup> getragen werden, wo sie ein gewaltiges Licht (»lucem immensam« 11,4) schauen und es für den Empfang von Gottes Verheißung (»quod Dominus promittebat. Percepimus promissionem« 11,4)<sup>59</sup> halten. Sie werden in einen blühenden Garten gebracht (11,5 f.), wo sie von noch herrlicheren Engeln erwartet und ehrfurchtsvoll begrüßt werden (»ecce sunt« 11,7). Dort treffen sie auch auf weitere verfolgte und getötete Märtyrer (11,9), mit denen sie gemeinsam, in weiße Gewänder (»stolas candidas« 12,1) gehüllt, in Begleitung der Engel vor den Thron des Herrn treten. Bei ihrem Einzug (»introivimus« 12,2) wird unaufhörlich (»sine cessatione« 12,2) »Heilig, heilig, heilig« (»Agios, agios, agios« 12,2)<sup>60</sup> gerufen und auf dem Thron erblicken

<sup>58</sup> Der von Gott für den Menschen von Anfang an geschaffene paradisiische Lebensraum ist »im Osten« gelegen: »Dann legte Gott, der Herr, in Eden, im Osten (voluptatis a principio / κατὰ ἀνάτολάς), einen Garten an und setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte« (Gen 2,8). Vgl. die Vision des Propheten Ezechiel vom Einzug des Herrn in den Tempel: »Und die Herrlichkeit des Herrn zog in den Tempel ein durch das Tor, das im Osten (ad orientem) lag« (Ez 43,4); »Dann führte er mich zum Eingang des Tempels zurück, und ich sah, wie unter der Tempelschwelle Wasser hervorströmte und nach Osten floß« (Ez 47,1); »Denn wie der Blitz bis zum Westen hin leuchtet, wenn er im Osten (ab oriente) aufflammt, so wird es bei der Ankunft des Menschensohnes sein« (Mt 24,27).

<sup>59</sup> Vermutlich bezieht sich diese Verheißung auf die Worte der Offenbarung: »Es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit« (Offb 22,5). Vgl. ebenso die zahlreichen Licht-Worte der biblischen Propheten, Evangelisten und Apostel: »Denn sie sollen sich von der Finsternis zum Licht und von der Macht des Satans zu Gott bekehren und sollen durch den Glauben an mich die Vergebung der Sünden empfangen und mit den Geheiligten am Erbe teilhaben« (Apg 26,18); »Doch ich habe Gottes Hilfe erfahren bis zum heutigen Tag; so stehe ich da als Zeuge für groß und klein und sage nichts anderes als das, was nach dem Wort der Propheten und des Mose geschehen soll: daß der Christus leiden müsse und daß er, als erster von den Toten auferstanden, dem Volk und den Heiden ein Licht verkünden werde« (Apg 26,22 f.); »Alles Erleuchtete aber ist Licht. Deshalb heißt es: Wach auf, du Schläfer, und steh auf von den Toten, und Christus wird dein Licht sein« (Eph 5,14); »Dankt dem Vater mit Freude! Er hat euch fähig gemacht, Anteil zu haben am Los der Heiligen, die im Licht sind« (Kol 1,12); »Das ist die Botschaft, die wir von ihm gehört haben und euch verkünden: Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm« (1 Joh 1,5); »Wenn wir aber im Licht leben, wie er im Licht ist, haben wir Gemeinschaft miteinander, und das Blut seines Sohnes Jesus reinigt uns von aller Sünde« (1 Joh 1,7) u. v. m.

<sup>60</sup> Das Trishagion an dieser Stelle ist auch im lateinischen Text in griechischer Sprache überliefert, was zur Annahme verleitet, dass es bereits damals Bestandteil der Liturgie gewesen sein könnte und diese wiederum zurzeit noch vornehmlich von der griechischen Sprache dominiert wurde.

sie einen weißhaarigen Mann (»hominem canum« 12,3)<sup>61</sup> mit jugendlichem Antlitz (»vultu iuvenili« 12,3), umringt von etlichen Ältesten (»seniores / πρεσβύτεροι« 12,4.6) und die Engel heben die Ankömmlinge hinauf zum Thron. Sie küssen den Herrn (»osculati summus illum« 12,5), worauf er ihnen mit der Hand über das Gesicht streicht (»de manu sua traiecit nobis in faciem« 12,5). Danach fordern die Ältesten alle auf, sich zu erheben (»Stemus« 12,6), geben einander den Friedensgruß (»pacem fecimus« 12,6) und entlassen die Übrigen in ihr Vergnügen (»Ite et ludite« 12,6). *Saturus* wendet sich der zufriedenen *Perpetua* zu, die jetzt erreicht zu haben scheint, was sie sich so sehr wünschte (»Habes quod vis« 12,7), und sie antwortet ihm: »Dank sei Gott! Wie ich auf Erden bereits glücklich war, so bin ich eben hier noch glücklicher« (»Deo gratias, ut, quomodo in carne hilaris fui, hilarior sim et hic modo« 12,7)<sup>62</sup>.

Ganz offensichtlich ist auch diese Beschreibung des Eingehens der Märtyrer in das Paradies nicht nur von den frühchristlichen Formen der liturgischen Feiern geprägt, sondern auch von den starken und eindrucksvollen Bildern, mit denen die Apokalypse des Johannes zur Standhaftigkeit (»*Perpetua*«) im Glauben und zur Glückseligkeit (»*Felicitas*«) im Leben all jener ermutigen möchte, die das gnadenreiche Kommen des Erlösers und das vollendete Reich Gottes voller Hoffnung und Sehnsucht erwarten, indem sie verheißt:

»Danach sah ich: eine große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen; niemand konnte sie zählen. Sie standen in weißen Gewändern vor dem Thron und vor dem Lamm und trugen Palmzweige in den Händen. Sie riefen mit lauter Stimme: Die Rettung kommt von unserem Gott, der auf dem Thron sitzt, und von dem Lamm. Und alle Engel standen rings um den Thron, um die Ältesten und die vier Lebewesen. Sie warfen sich vor dem Thron nieder, beteten Gott an und sprachen: Amen, Lob und Herrlichkeit, Weisheit und Dank, Ehre und Macht und Stärke unserem Gott in alle

<sup>61</sup> Vgl. Perpetuas erste Vision, in der sie, über die Himmelsleiter im Garten ankommend, Gott mit denselben Worten beschreibt: »in medio sedentem hominem canum in habitu pastoris ...« (4,8).

<sup>62</sup> Durch das Adjektiv »hilaris« (glücklich, fröhlich) wird der Abstieg in den Kerker der zum Tode verurteilten Christen und Christinnen (6,6) mit dem Aufstieg Perpetuas in den Himmel (12,7) mit demselben Ausdruck ihres Glücksgefühls miteinander verklammert.

Ewigkeit. Amen. Da fragte mich einer der Ältesten: Wer sind diese, die weiße Gewänder tragen, und woher sind sie gekommen? Ich erwiderte ihm: Mein Herr, das mußt du wissen. Und er sagte zu mir: Es sind die, die aus der großen Bedrängnis kommen; sie haben ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht. Deshalb stehen sie vor dem Thron Gottes und dienen ihm bei Tag und Nacht in seinem Tempel; und der, der auf dem Thron sitzt, wird sein Zelt über ihnen aufschlagen. Sie werden keinen Hunger und keinen Durst mehr leiden, und weder Sonnenglut noch irgendeine sengende Hitze wird auf ihnen lasten. Denn das Lamm in der Mitte vor dem Thron wird sie weiden und zu den Quellen führen, aus denen das Wasser des Lebens strömt, und Gott wird alle Tränen von ihren Augen abwischen« (Offb 7,9–17).

#### IV. PERPETUAS BERICHT ALS RINGKOMPOSITION (KAP. 3–10)

Wie schon die Redaktion vorweg anmerkt, handelt es sich bei *Perpetuas* eigenhändiger Niederschrift ihres Martyriums trotz der Kürze (Kap. 3–10) um eine feingewobene, kunstvolle Ordnung (»ordinem totum martyrii sui« 2,3). Der gezielte Einsatz der Person des Vaters in bewusst gesetzter Abwechslung mit der Schilderung einer jeweiligen Vision ergeben bereits ein grob gesponnenes Netzwerk, in das einzelne Episoden und Wörter mit bestimmter Schlüsselfunktion nach und nach an bestimmten Stellen zur »Verdichtung« im zweifachen Sinne eingefügt werden.

##### 1. Erster Vater-Tochter-Dialog (Kap. 3)

Der Text beginnt mit einer Auseinandersetzung *Perpetuas* mit ihrem Vater noch während der Untersuchungshaft. Eine die Handlung bestimmende Rolle kommt dabei gleich im ersten Satz dem schillernenden Verbum *deicere* mit seinen mehrfachen Bedeutungen zu: Hinunterwerfen, zu Boden strecken, abwenden, zum Wanken bringen, abbringen, töten.<sup>63</sup> Subjekt der Geschichte ist am Anfang der Vater als Repräsentant für die familiäre und elterliche Beziehung, der seine

<sup>63</sup> Vgl. Stowasser (wie Anm. 55).

Tochter von ihrem geplanten Vorhaben abbringen (*deicere*) will. Zum weiteren entscheidenden Faktor wird die Anmerkung der Taufe (*»baptizati sumus«* 3,5).

## 2. Erste Vision Perpetuas (Kap. 4)

Durch die Taufe steht *Perpetua*, die Herrin/Frau Schwester (*»Domina soror«* 4,1), bereits in hoher Gnade (*»magna dignatione«* 4,1), die ihr die erste Vision ermöglicht. Eines der Leitwörter in dieser Schilderung ist das Wort *ascendere*, aufsteigen, das sechsmal genannt wird. Außerdem findet sich hier die Verklammerung der ersten mit der letzten Vision *Perpetuas* durch die Phrase *calcavi illi caput* (*»ich trat ihm auf den Kopf«* 4,7; 10,11). Ebenfalls zum ersten Mal tritt hier die Formel auf, mit der jede ihrer Visionen abgeschlossen wird: *experta sum ... et intelleximus* (*»ich bin aufgewacht ... und wir haben erkannt«* 4,10).

## 3. Zweiter und dritter Vater-Tochter-Dialog (Kap. 5–6)

In diesen beiden Kapiteln dominiert noch einmal der Vater. Das nahende Verhör der Tochter vor Gericht (*»audiremur«* 5,1; 6,1) dient als besonderer Anlass auch für die Anhörung, das Verhör des Vaters vor seiner Tochter. Wieder werden die Verben *ascendere* und *deicere* in Verbindung gebracht. Der Vater stieg zu ihr herauf, um sie abzubringen (*»ascendit ad me, ut me deiceret«* 5,1) und die Märtyrer stiegen hinauf auf die Tribüne (*»ascendimus in catastam«* 6,2). Als der Vater sie abermals zu Fall bringen möchte (*ad me deiciendam«* 6,5), wird dieser selbst auf Befehl des Prokurators hinabgestürzt (*»iussus est ab Hilariano deici«* 6,5).

In Kapitel 5 titulierte nun auch der Vater *Perpetua* mit *»domina«* (5,5). Sie selbst schließt das Kapitel mit der Formel *»quod Deus voluerit«* (5,6) ab, ähnlich wie auch das Kapitel 6 *»quomodo Deus voluit«* (6,8). Die jeglichem menschlichem Streben übergeordnete Autorität des Willens Gottes setzt damit allen Verhandlungen den unweigerlichen Schlusspunkt.

*Vers* 6,4 nimmt innerhalb der gesamten Ich-Erzählung eine besondere, zentrale Stellung ein. Wenn er auch nicht den Höhepunkt der Geschichte ausmacht, so ist er doch die Mitte und der Wendepunkt. Er

teilt sie quantitativ in zwei ungefähr gleich große Hälften und scheidet sie qualitativ in eine irdische und überirdische, reale und transzendente, materielle und spirituelle Sphäre. Anstelle der intensiven Dialoge mit dem Vater rücken die Visionen zunehmend in den Mittelpunkt in *Perpetuas* Leben. Den Impuls dazu gibt das öffentliche Bekenntnis aus dem Munde der jungen Frau vor Gericht. Die Forderung des Prokonsuls »Fac sacrum pro salute imperatorum« (»Opfere zugunsten des Kaisers« 6,3) wehrt Perpetua entschieden ab: »Non facio ... Christiana sum« (»Ich tue es nicht ... ich bin Christin« 6,4). Ein weiteres Leitwort im vorangegangenen Text war *dolere* im Sinne von Leid, Schmerz, den Perpetua angesichts ihres alternenden, zunehmend gebrochenen Vaters empfindet, und es wird auch an dieser Stelle zweimal hintereinander angeführt: »et doluit mihi casus patris mei« (6,5) und »sic dolui« (6,5). Nach Verlautbarung des Todesurteils »ad bestias« (6,6) allerdings steigen die Märtyrer dennoch fröhlich hinab in den Kerker (»hilares descendimus ad carcerem« 6,6).

#### 4. Zweite und dritte Vision Perpetuas (Kap. 7–8)

Diese beiden Kapitel sind voll und ganz den Visionen gewidmet. Der kleine verstorbene Bruder Dinocrates wird zum Objekt der Zuwendung. Wieder schmerzt (»dolui« 7,1) es *Perpetua* ob der leidvollen Erinnerung an ihn. Aber nach ihrer Verurteilung befindet sie sich der Gnadengabe durch Gebete und Fürbitten zum Herrn würdig (»me dignam esse« 7,2; vgl. 4,1). Das tonangebende Leitwort und zugleich die Verklammerung in Kapitel 7 ist unzweifelhaft *orare/oratio* (beten/Gebet, 6x). Beide Visionen schließen mit der Formel »und ich erwachte und erkannte« (»experta sum, et cognovi« 7,9; »experta sum. Tunc intellexi« 8,4)<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Nicht in der Schlussformel der ersten (4,10), wohl aber der zweiten (7,9), dritten (8,4) und vierten (10,13) Vision weist der lateinische Text, den Peter Habermehl abgedruckt hat, eine Korrektur gegenüber der Textversion von Jacqueline Amat auf: Anstelle von »experta sum« (von experior, erfahren, erkennen) führt er »experrecta sum« (von expergisor, aufwachen) ein, wobei sich Letzteres in diesem Zusammenhang sinnvoller in den Text einfügt. Vgl. in: P. Habermehl (wie Anm. 1), 14.18.22.

### 5. Vierter Vater-Tochter-Dialog (Kap. 9)

Der vierte und letzte dem Vater gewidmete Abschnitt enthält keine Signalwörter mehr wie *deicere* oder *ascendere* und auch keine Vater-Tochter-Dialoge, sondern ist nur noch von Resignation, Trauergeistus und Ohnmacht des Vaters geprägt. Wenn auch leidvoll (»dolebam« 9,3), so bleibt er dennoch der erste Sieg über den väterlichen Widersacher.

### 6. Vierte Vision Perpetuas (Kap. 10)

Die vierte und letzte Vision *Perpetuas* wird besonders ausführlich und dramatisch beschrieben, da sie auf den Höhepunkt am Schluss hinausläuft. Sowie ihr Lehrer *Saturus* in der ersten Vision *Perpetua* am oberen Ende der Leiter erwartet hat (»Perpetua, sustineo te« 4,6), wird sie jetzt vom Diakon *Pomponius* erwartet und gerufen: »Perpetua, te expectamus, veni« (10,3). Die Kampfszene selbst wird durchwegs vom Verbum *coepere*, anfangen (4x; 10,10–13), angeleitet. Die Siegerin steigt dem Feind auf den Kopf »calcavi illi caput« 10,11; vgl. 4,7). Auch diese Vision wird wie alle anderen mit der Formel »und ich wachte auf und erkannte« (»Et experta sum; et intellexi« 10,13–14) zum Abschluss gebracht. Die gewonnene Erkenntnis stellt den Höhepunkt und zugleich das Ende von *Perpetuas* gesamtem Ich-Bericht dar: Nicht gegen Tiere, sondern gegen den Teufel würde sie kämpfen, aber der Sieg wäre ihr sicher (»non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam« 10,15).

Aufgrund dieser Beobachtungen ließe sich ein graphisches Schema in der Form einer Ringkomposition erstellen, mit der Kernaussage von Vers 6,4, »Christiana sum«, im Zentrum und konzentrisch um dieses herum die jeweils einander entsprechenden Kapitel, hingeordnet auf das endgültige Ziel: »*mihī esse victoriam*« – mein ist der Sieg.

Ringkomposition zum „*ordinem totum martyrii sui*“ (2,3)  
*Perpetuas* Ich-Bericht (Kap. 3–10)

Kap. 3	1. Vater-Tochter-Dialog  <i>deicere</i> (zu Boden strecken, abbringen, töten; 3,1)	- Untersuchungshaft ( <i>prosecutoribus</i> ; 3,1) - Taufe ( <i>baptizati sumus</i> ; 3,5)
Kap. 4	1. Vision <i>Perpetuas</i>  <i>ascendere</i> (hinauf-, aufsteigen; 6x)	- <i>Domina soror ... in magna dignatione</i> (Frau Schwester ... hoch in Gnaden; 4,1) - Himmelsleiter ( <i>scalam aeream mirae magnitudinis</i> ; 4,3) - <b><i>calcavi illi caput</i></b> (ich trat ihm auf den Kopf; 4,7) - <b><i>Et ... experta sum ... et intelleximus</i></b> (und ... ich wachte auf ... und wir erkannten; 4,10) - <b><i>passionem esse futuram</i></b> (das Martyrium steht bevor; 4,10)
Kap. 5	2. Vater-Tochter-Dialog  <i>ascendere</i> (5,1) <i>deicere</i> (5,1)	- Verhandlung ( <i>audiremur</i> ; 5,1) - <i>domina (non filia)</i> ; 5,5) - <i>quod Deus voluerit</i> (was Gott will; 5,6)
Kap. 6	3. Vater-Tochter-Dialog  <i>ascendere</i> (6,2) <i>deicere</i> (6,5; 2x)	- Verhandlung ( <i>audiremur</i> ; 6,1) - <i>quomodo Deus voluit</i> (wie Gott es wollte; 6,8)
Kap. 6,4	„ <i>Christiana sum</i> “	<i>Perpetua:</i> „ <i>Non facio ... Christiana sum</i> “ (Das tue ich nicht ... Ich bin Christin)
Kap. 7	2. Vision <i>Perpetuas</i>  <i>dolere</i> (leiden, Schmerz empfinden; 7,1.8) <i>orare/oratio</i> (beten/Gebet; 6x)	- <i>Dinocrates</i> - <i>me dignam esse</i> (ich stehe in der Gnade; 7,2) - <b><i>Et experta sum, et cognovi</i></b> (7,9) - <i>fratrum meum laborare</i> (mein Bruder leidet; 7,9)
Kap. 8	3. Vision <i>Perpetuas</i>	- <i>Dinocrates</i> - <b><i>Et experta sum tunc intellexi</i></b> - <i>translatum de poena</i> (von der Pein/Strafe befreit; 8,4)
Kap. 9	4. Vater-Tochter-Dialog  <i>dolere</i> (9,3)	- Trauergestus/Ohnmacht ( <i>barbam suam evellerre et in terram mittere, prosternare se in faciem</i> ; 9,2)
Kap. 10	4. Vision <i>Perpetuas</i>  <i>pugnare</i> (kämpfen; 10,1.14) <i>coepere</i> (beginnen; 6x)	- Kampf ( <i>pugnare</i> 10,1.14) - <b><i>et experta sum ... et intellexi</i></b> (10,14) - <i>non ad bestias, sed contra diabolum</i> (nicht gegen Tiere, sondern gegen den Teufel; 10,14) - <b><i>calcavi illi caput</i></b> (ich trat ihm auf den Kopf; 10,11) - <b>Höhepunkt und Ziel: <i>mihī esse victoriam</i></b> (mein ist der Sieg; 10,14)

1. Predigten zum Gedenktag der Märtyrerinnen  
bei Aurelius Augustinus († 430)

Während der Jahre seit seiner Taufe (387) bis zu seinem Tod (430) hat *Aurelius Augustinus* in seinen *Sermones* drei Predigten zum Geburtstag der Märtyrerinnen *Perpetua* und *Felicitas* (»In Natali martyrum Perpetuae et Felicitatis«)<sup>65</sup> verfasst, die sich bezüglich des Datums auf die Martyrologien zum 7. März (»martyrologia nonis martii«)<sup>66</sup> sowie dem Inhalt nach auf *Tertullians* († 220) Frage in der Schrift *De Anima* beziehen: »Wie kam es, dass die beherzte Martyrin Perpetua, als ihr am Tage ihres Leidens das Paradies enthüllt wurde, dort nur die Seelen ihrer Mitmartyrer erblickte, wenn nicht daher, dass das Schwert, welches die Pforte des Paradieses bewacht, nur denen Platz macht, die in Christo, nicht denen, die in Adam verschieden sind?«<sup>67</sup> Augustinus nennt 203 n. Chr., das elfte des römischen Kaisers *Septimius Severus*, als Jahr des Martyriums.<sup>68</sup>

In Sermo 280 bestätigt *Augustinus*, dass die Ermunterungen in den göttlichen Offenbarungen der »heiligen Dienerinnen Gottes Perpetua und Felicitas, die mit der Krone des Martyriums geziert wurden«<sup>69</sup>, und auch der Siegestriumph der Passionen soeben öffentlich verlesen und gehört wurden.<sup>70</sup>

In Sermo 282 hebt Augustinus den Gedenktag nochmals als Festtag zu Ehren der beiden Märtyrerinnen ausdrücklich hervor: »Duarum sanctarum martyrum festum diem hodie celebramus ... quibus con-

<sup>65</sup> Aug., serm. 280–282 (PL 38, 1280–86), 1280.

<sup>66</sup> Ebd. Die *Nonae* (Nonen) bezeichnen den neunten Tag vor der Monatsmitte (Iden; 15. Tag), also den fünften Tag, jedoch im März, Mai, Juli und Oktober den siebenten Monatsstag. Vgl. A. Sleumer, Art. »Nonae«, in: Kirchenlateinisches Wörterbuch, Limburg a. d. Lahn 1926, 550.

<sup>67</sup> Tert. an. 55, in: Tertullian, Über die Seele (*De anima*). Aus dem Lateinischen übersetzt von Karl A. Heinrich Kellner (Tertullians sämtliche Schriften 2), Köln 1882.

<sup>68</sup> »Annum deinde earumdem passioni non Severi tertium, sed undecimum, qui fuit Christi melius 203, assignari demonstrat«, in: Aug., serm. 280–282 (PL 38, 1280–1286), 1280. Kaiser Septimius Severus wurde im Jahre 193 n. Chr. erster nordafrikanischer Kaiser des Römischen Reiches. Vgl. J. Spielvogel (wie Anm. 2), 60–75.

<sup>69</sup> »sanctae famulae Dei Perpetua et Felicitas coronis martyrii decoratae« (Aug., serm. 280, PL 38, 1281).

<sup>70</sup> »Exhortationes earum [Perpetua et Felicitas, M.S.] in divinis revelationibus, triumphosque passionum, cum legerentur, audivimus«, in: ebd.

secratus est dies<sup>71</sup>. Des Weiteren erklärt Augustinus auch, dass die sprechenden Namen von Perpetua und Felicitas durch deren beispielhafte Geschichte eine tiefere Bedeutung erhalten, nämlich als voneinander untrennbare christliche Eigenschaften, deren eine wir ohne die andere nicht erhoffen wollen, denn sowie die Standhaftigkeit (*perpetua*) nichts nützt ohne die Glückseligkeit (*felicitas*), so bleibt auch die Glückseligkeit ohne die Standhaftigkeit aus.<sup>72</sup>

## 2. Früheste Notizen im Martyrologium Hieronymianum

Als eine der ersten schriftlichen Sammlungen über die frühchristlichen Märtyrer und Märtyrerinnen fand das Martyrologium Hieronymianum oder Martyrologium sancti Hieronymi (»Martyrologium des heiligen Hieronymus«), das lange Zeit fälschlich dem heiligen Hieronymus zugeschrieben wurde, noch im Mittelalter weite Verbreitung. Es ist aus drei Quellen zusammengefloßen: Aus einem *Chronographen* vom Jahre 354 mit der Rubrik *Depositio martyrum* über die Märtyrer von Rom, aus dem frühen *Martyrologium Karthaginense Mabillons* über die afrikanischen Provinzen und schließlich aus dem *Martyrologium Syriacum*, das mit Ausnahme von *Perpetua* und einigen Zeitgenossen keinerlei westliche Märtyrer kennt.<sup>73</sup> Die *Depositio martyrum* (354) ist davon die älteste Quelle von Heiligenkalendern und sämtliche abendländische Martyrologien stehen in irgendeiner Weise in ihrer Abhängigkeit.<sup>74</sup> Sie entspricht einem Verzeichnis der Tage, an denen römische Märtyrer gestorben und beigesetzt wurden, und dient der römischen Kirche als Festverzeichnis der unbeweglichen Feste des Jahres. Die Auflistung beginnt mit dem Ausgangspunkt des Christentums, dem Weihnachtsfest am 25. Dezember, dem Geburtstag Jesu Christi (»VIII kal. Jan natus Christus in Betleem Judeae«)<sup>75</sup> und mit ihm wird zugleich die Reihe der Toten, die für ihn starben, eröffnet. Ein analog gefeiertes Fest in

<sup>71</sup> Aug., serm. 282 (PL 38, 1285).

<sup>72</sup> »Alteram sine altera non speramus. Nam nec prodest perpetua, si felicitas non sit; et felicitas deserit, si perpetua non sit« (ebd.).

<sup>73</sup> Vgl. dazu ausführlich: H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert.* (AGWG.PH 3, 3), Berlin 1900, 3.

<sup>74</sup> Ebd., 7.

<sup>75</sup> Ebd., 8.

Rom war der Geburtstag des großen Apostels Petrus (»VIII kal.<sup>76</sup> Martias natale Petri de cathedra«) am 22. Februar. Weihnachten, Petri Stuhlfeier und weitere zweiundzwanzig Tage mit Märtyrerfesten ergeben einen Jahresfestkreis mit insgesamt vierundzwanzig unbeweglichen Festen. Da *Perpetua* und *Felicitas* als »die ältesten Märtyrer überhaupt«<sup>77</sup> gelten und der 7. März als deren feststehender Gedenktag mit dem Vermerk »non. Martias. Perpetuae et Felicitatis, Africae«<sup>78</sup> im römischen Kalender eingetragen ist, kann mit hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass spätestens ab der Mitte des 4. Jahrhunderts in der römischen Kirche an den Nonen des März der beiden Märtyrerinnen gedacht worden ist.

### 3. Die Heiligen *Perpetua* und *Felicitas* in der Liturgie heute

#### a. Martyrologium Romanum

Das noch während des Konzils von Trient (1545–1563) im Jahre 1548 vom Vatikan herausgegebene *Martyrologium Romanum* führt die in Thuburbo (südlich von Karthago) im Maurenland (Algerien in Nordafrika) geborenen heiligen Märtyrerinnen *Perpetua* und *Felicitas* (»Tuburbi in Mauretania natalis sanctarum martyrum Perpetuae & Felicitatis«)<sup>79</sup> unter den an den Nonen des März zu verehrenden Heiligen mit einer kleinen Erläuterung zu ihren Taten an. Auch nach dem II. Vatikanischen Konzil steht das *Martyrologium Romanum* von 1998 ganz in der frühchristlichen Tradition und erinnert auch heute noch an die wesentlichen Ereignisse im Karthago des Jahres 203, damit das Andenken der heiligen Märtyrerinnen *Perpetua* und *Felicitas* zu den Nonen des März erneuert wird: »Sanctarum vero Perpetuae et Felicitatis festum pridie huius diei recolitur«<sup>80</sup>. In beiden römischen Martyrologien wird in der Kurzfassung der Erzäh-

<sup>76</sup> Die Kalendae bezeichnen jeweils den ersten Tag eines Monats, in: Sleumer (wie Anm. 66), 457.

<sup>77</sup> H. Achelis (wie Anm. 73), 17.

<sup>78</sup> Ebd., 8.

<sup>79</sup> *Martyrologium Romanum*. Editio Princeps (1584) a cura di Manlio Sodi (Hg.) / Roberto Fusco, Vatikanstadt 2005, 68.

<sup>80</sup> *Martyrologium Romanum*, reimpressio integra textus officialis cum emendationibus et variationibus usque ad Concilium Oecumenicum Vaticanum II convocatum effectis necnon nova introductione aucta curantibus Cuthbert Johnson, o.s.b & Anthony Ward, s.m. Rom 1998, 57.

lung über den Hergang der Passio Perpetuae et Felicitatis mit der Anmerkung »ut sanctus Augustinus ait« ausdrücklich Bezug genommen auf das Textzeugnis von Augustinus.

#### b. Feier des Stundengebetes

Das monastische Stundenbuch sieht für Lesehoren in der *Feier des Stundengebetes*<sup>81</sup> am 7. März ebenfalls ein Gedenken der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis vor. Zu den Laudes wird die Antiphon gebetet: »Der Tag des Sieges leuchtete auf, und sie gingen freudig dem Martyrium entgegen.« Die Oration ist ganz nach dem Vorbild der beiden tapferen Frauen gestaltet und lautet entsprechend: »Herr, unser Gott, die Liebe zu dir hat den heiligen Frauen Perpetua und Felizitas die Kraft gegeben, ihre Verfolger nicht zu fürchten und die Qualen des Martyriums zu bestehen. Schenke auch uns jene Liebe, die alle Furcht überwindet. Darum bitten wir durch Jesus Christus.« Die Antiphon zur Vesper nimmt den letzten Satz aus dem Mund Perpetuas auf, mit dem sie, nachdem sie durch das Tor des Lebens (porta Sanavivaria) geschritten war, ihren Glaubensbrüdern Trost und Mut zusprechen wollte: »Steht fest im Glauben, liebt einander und nehmt keinen Anstoß an unseren Leiden.«<sup>82</sup>

#### c. Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche

In der *Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche* nach dem neuen Rituale Romanum<sup>83</sup> werden am Beginn der Tauffeier noch vor dem Lobpreis über dem Wasser zweimal dreizehn Heilige in der Litanei um Fürbitte angerufen, von denen die Heiligen Perpetua und Felizitas genau in der Mitte stehen: »Heilige Perpetua und Felizitas – bittet für uns.«<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Die Feier des Stundengebetes. Monastisches Stundenbuch. Für die Benediktiner des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz (Fastenzeit und Osterzeit 2), St. Ottilien 1993, 1055.

<sup>82</sup> »In fide state et invicem omnes diligite, et passionibus nostris ne scandalizemini« (Passio Perpetuae 20,10).

<sup>83</sup> Die Feier der Eingliederung 1994 (wie Anm. 44).

<sup>84</sup> Ebd., 135.

#### d. Feier der Heiligen Messe

In der *Feier der Heiligen Messe* nach dem *Missale Romanum*<sup>85</sup> kommt den heiligen Märtyrerinnen *Perpetua* und *Felicitas* am 7. März ein feierlicher Gedenktag zu, da sie bereits im römischen Staatskalender von 354 »nach den Apostelfürsten als früheste Märtyrer, deren Sterbedatum bekannt ist«, stehen. Am Gedenktag außerhalb der Osterzeit können Eröffnungsvers, Tagesgebet, Gabengebet, Kommunionvers und Schlussgebet zu Ehren der beiden Märtyrerinnen angepasst werden.<sup>86</sup>

#### 4. Die *Confessio* der heiligen *Perpetua*

Ungefähr einen Kilometer nordöstlich des alten Karthago, auf dem Gelände eines ehemaligen Friedhofs, wurden die Reste einer großen siebenschiffigen Basilika freigelegt, die heute zwar wieder verschüttet ist, aber in deren Mitte in den Dreißigerjahren des vergangenen Jahrhunderts eine quadratische Krypta, die *Confessio*<sup>87</sup>, mit der Seitenlänge von dreieinhalb Metern errichtet wurde. Heute ist die *Confessio* mit einer Kapelle überbaut und beherbergt eine Inschrift, die aus Fragmenten aus byzantinischer Zeit zusammengesetzt wurde und Folgendes besagt: »HIC SUNT MARTYRES SATURNUS SATURNINUS REBOCATUS SECUNDULUS FELICITAS PERPETUA PASSI NONIS MARTIIS«<sup>88</sup>. In der Nähe ist unter Bergen von Grabsteinen aus dem 3. und 4. Jahrhundert unter anderem einer mit der Aufschrift »PERPETUE FILIE DULCISSIMAE [sic!]«<sup>89</sup> gefunden worden, der vom Grab der Märtyrerin stammen könnte. Obwohl

<sup>85</sup> Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschland [...], Einsiedeln [u. a.] 1984, 639.

<sup>86</sup> Vgl. die *Commune-Texte* für Märtyrer in: ebd., 897–898.

<sup>87</sup> *Confessio* (lat. Bekenntnis) ist in der frühchristlichen bis mittelalterlichen Architektur die Bezeichnung für die Vorkammer eines Grabes von einem Märtyrer oder Bekenner (lat. Confessor), das sich in einer Kirche meist unterhalb des Altares befindet. Die *Confessio* ist über einen Schacht oder eine Wandöffnung mit der Grabkammer verbunden und ermöglicht somit den Gläubigen die Annäherung an das Grab oder an die Reliquien, um sie zu berühren, in: H. Koepf, *Bildwörterbuch der Architektur* (Kröners Taschenausgabe 194), Stuttgart <sup>3</sup>1999, 281.

<sup>88</sup> Aus: W. Ellinger, *Karthago. Stadt der Punier, Römer, Christen* (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 412), Stuttgart 1990, 195.

<sup>89</sup> Ebd.

alles nur auf Vermutungen beruht und bis in die Gegenwart keine ausreichend beweiskräftigen archäologischen Funde gemacht wurden, besuchten seit je viele Pilger die Anlage der Confessio.

### 5. Mosaik

Eine der frühesten Darstellungen der Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas findet sich auf den Mosaiken der erzbischöflichen Kapelle in Ravenna. Ein weiteres stammt von einem unbekanntem venezianischen Künstler ungefähr aus dem 7. Jahrhundert in der Euphrasius-Basilika im kroatischen Porec, südlich von Triest.

## VI. RELEVANZ UND AUSBLICK

Ein Hauptanliegen der *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* liegt, wie die anonyme Redaktion selbst hervorhebt, in deren Verkündigung als erbauliche Lektüre zur Stärkung der christlichen Gemeinde sowie zur Vergegenwärtigung ihrer vorbildlichen Glaubenshaltung, damit sie den Christen Mut macht, auch in der Verfolgung und Bedrängnis den Glauben treu zu bewahren. Durch das Gedächtnis der heiligen Märtyrer und Märtyrerinnen in der Feier der Liturgie treten die Gläubigen in die Gemeinschaft mit ihnen und durch den Heiligen Geist auch mit Gott, dem allmächtigen Vater, und seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn.

Bei einer genaueren Betrachtung jenes Textteiles, dessen Autorin *Perpetua* selbst ist (Kap. 3–10), hat sich eine wohlüberlegte, kunstvolle Ordnung herausgestellt, bei der nichts dem Zufall überlassen wurde. *Perpetuas* Erzählungen und Visionen umkreisen konzentrisch das Christusbekenntnis (*Non facio ... Christiana sum*) in der Mitte, sodass sich ein graphisches Aufbauschema in der Gestalt einer Ringkomposition erstellen ließ. Der Text erweist sich in dieser Form als für den Hörer gut einprägsam und daher zur Lesung in der gottesdienstlichen Feier (*ad gloriam Dei lectione celebramus*) bestens geeignet. Die zentrale Botschaft der Verkündigung ist die Absage an jeglichen Götzendienst mit der alleinigen Begründung, Christ oder Christin zu sein. Es ist das Faktum des Bekennens zum Glauben an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, den Sohn

Gottes, wodurch die Märtyrerin von Anfang an »gefangen genommen« ist und das zum Anstoß für den weiteren »Prozess« wird, der ihre eigene dynamische Entwicklung von der noch unsicheren jungen Katechumenen hin zur vollreifen Christin ermöglicht, sodass sie schließlich bereit ist, den Kampf gegen die Verführungen des Bösen in der Arena des irdischen Lebens beständig, »perpetua«, aufzunehmen um den Preis des Sieges, der die himmlische Liturgie und das ewige Leben bei Gott sein wird.

## LITERATUR

### *Primärliteratur*

- Der Hirte des Hermas, in: Die Apostolischen Väter. Aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller (BKV 1,35), München 1914, 171–289.
- Die Akten der hl. Perpetua und Felizitas, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten. Aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt (BKV 2), Kempten/München 1913, 328–366.
- Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Hg. Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich. Studienausgabe. Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«, Einsiedeln 1975.
- Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Hg. Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich. Studienausgabe. Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«, Freiburg i. Br. 1994.
- Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands [...], Einsiedeln [u. a.] 1984.
- Die Feier des Stundengebetes. Monastisches Stundenbuch. Für die Benediktiner des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz (Fastenzeit und Osterzeit 2), St. Ottilien, <sup>2</sup>1993.
- Hippolytus Romanus, La tradition apostolique, in: B. Botte, La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution (LQF 39), Münster <sup>5</sup>1989.
- Martyrologium Romanum. Editio Princeps (1584) a cura di Manlio Sodi (Hg.)/Roberto Fusco, Vatikanstadt 2005.
- Martyrologium Romanum, reimpressio integra textus officialis cum emendationibus et variationibus usque ad Concilium Oecumenicum Vaticanum II convocatum effectis necnon nova introductione aucta curantibus Cuthbert Johnson, o.s.b & Anthony Ward, s.m., Rom 1998.

- Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes. Introd., texte critique, trad., commentaire et index par Jacqueline Amat (SC 417), Paris 1996.
- Tertullian, Über die Seele (De anima). Aus dem Lateinischen übersetzt von Karl A. Heinrich Kellner (Tertullians sämtliche Schriften 2), Köln 1882.

#### *Sekundärliteratur*

- ACHELIS, H., Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert (AGWG.PH 3,3), Berlin 1900.
- DÖLGER, F. J., Antike und Christentum (Kultur- und religionsgeschichtliche Studien 3), Münster 1975.
- ELLINGER, W., Karthago. Stadt der Punier, Römer, Christen (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 412), Stuttgart 1990.
- von FRANZ, M.-L., Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung, in: C. G. Jung (Hg.), Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (Psychologische Abhandlungen 8), Zürich 1951, 387–496.
- GOLOWIN, S., Die großen Mythen der Menschheit, Freiburg i. Br. 1998.
- HABERMEHL, P., Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetua [sic!] et Felicitatis (TU 140), Berlin 2004.
- JENSEN, A., Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (Theologische Frauenforschung in Europa 9), Münster 2003.
- RADER, R., Breaking Boundaries. Male/Female Friendship in Early Christian Communities (Theological Inquiries), New York 1983.
- SPIELVOGEL, J., Septimius Severus (Gestalten der Antike), Darmstadt 2006.

#### *Wörterbücher und Hilfsmittel*

- KOEPF, H., Bildwörterbuch der Architektur (Kröners Taschenausgabe 194), Stuttgart 1999.
- SLEUMER, A., Art. »Nonae«, in: Kirchenlateinisches Wörterbuch, Limburg a. d. Lahn 1926.
- STOWASSER, J. M./PETSCHENIG, M./SKUTSCH, F. (Hg.), Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Wien 1994.

# Kelch, Hostienschale und die mit ihnen unmittelbar verbundenen Paramente in Geschichte und Gegenwart

*Der Autor war lange Zeit Mitarbeiter der Wiener Großstadtpfarre Gumpendorf, Zeremoniär des Wiener Alterzbischofs Kardinal Franz König bis zu dessen Tod am 13. März 2004 und wirkt seither als Zeremoniär von Kardinal Christoph Schönborn. Zugleich arbeitet er im Liturgieausschuss des Bischofsvikariates Wien-Stadt mit und beendet demnächst sein Theologiestudium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Der vorliegende Beitrag entstand im Rahmen des Seminars »Die Gestalt des Gottesdienstes: Liturgische Zeichen und Symbole« im WS 2007/2008 unter der Leitung des Wiener Liturgiewissenschaftlers Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner (Ed.).*

## I. DIE SAKRALEN GERÄTE – ALLGEMEINE EINLEITUNG, THEOLOGISCHE MOTIVE UND GESCHICHTLICHE GRUNDLINIEN

### 1. Die sakralen/liturgischen Geräte

Die in dieser Arbeit behandelten Themen gehören zwei Gegenstandsbereichen der Liturgie an: Kelch und Hostienschale gehören zu den *Vasa sacra*, den sakralen Gefäßen, jenen Gefäßen, die unmittelbar in Berührung mit den eucharistischen Gestalten kommen und die ihrerseits Teil der *Suppellectiles sacrae*, der sakralen Geräte im Allgemeinen, sind. Purifikatorium, Palla und Korporale sowie Bursa und Kelchvelum gehören zum Bereich der Paramente.

Der Aufbau der Arbeit will nicht die Wichtigkeit der einzelnen Gegenstände widerspiegeln, sondern orientiert sich an der Reihenfolge, wie die Gegenstände bei der Vorbereitung zur Eucharistiefeier hergerichtet wurden bzw. werden.

## 2. Theologische Motive<sup>1</sup>

Das inkarnatorische Prinzip oder »die irdische Wirklichkeit«:

Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus hat uns der Schöpfer abermals gezeigt, dass er seine Schöpfung allem zum Trotz bejaht: Er hat zu unserem Alltag ja gesagt und in bzw. mit den Formen dieser Welt gelebt: Er hat aus Schüsseln gegessen und aus einfachen Bechern getrunken. So konnte auch die frühe Christenheit ohne Bedenken Alltagsgeräte in ihrem Gottesdienst gebrauchen und auch deren Entwicklung mitvollziehen. Diesem Prinzip folgend ist es zudem möglich, dass auch in die im Lauf der Geschichte eigens für den Gottesdienst hergestellten Gefäße der Geist der jeweiligen Zeit einfließen konnte – immer im Bewusstsein, dass nicht die jeweilige künstlerische Gestaltung den Geräten ihre Sakralität verleiht, sondern dass sie durch ihren liturgischen Gebrauch die ihnen eigene Heiligkeit erlangen.

Das eschatologische Prinzip oder »die himmlische Wirklichkeit«:

In der irdischen Liturgie dürfen wir immer »vorkostend« an der himmlischen teilhaben; daher soll in die Feier der Eucharistie auf Erden das himmlische Hochzeitsmahl auch sinnhaft erfahrbar werden. In diesem Sinne wurde mittels der Kunst immer wieder versucht, die natürlichen Gegebenheiten zu transzendieren. Das Überfließende, Überströmende der Endzeit sollte durch Kostbarkeit und Schmuck der sakralen Geräte schon im Hier und Jetzt abgebildet werden.

Das Korrektiv des Kreuzes:

Bei aller künstlerischen Gestaltung darf jedoch nie ihre grundlegende Dienstfunktion aus den Augen verloren werden. Daher haben sich immer wieder, wenn sich der äußere Aufwand zu verselbstständigen und den inneren Wert zu überwuchern drohte, mahnende Stimmen gegen diesen falschen Aufwand erhoben. Denn: »Die Bitterkeit des Kreuzes darf durch den Glanz des Gottesdienstes nicht verdeckt werden, sondern muss auch in seiner festlichen Feier sichtbar und erfahrbar bleiben.«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Diesem Kapitel liegen als Grundgedanken die bei R. Berger, *Die liturgischen Geräte, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GDK 3), Regensburg 1987, 289–307, hier 294 ff. angeführten theologischen Motive zugrunde, die auch M. Kunzler in seinem neuen Werk »Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi«, Paderborn 2007 übernommen hat; allerdings habe ich sie anders strukturiert und zusammengefasst.

<sup>2</sup> R. Berger (wie Anm. 1), hier 297.

### 3. *Geschichtliche Grundlinien*<sup>3</sup>

Die ersten Christen gebrauchten zunächst ganz selbstverständlich ihr häusliches Gerät für die Feier des Herrenmahles. Die einzige Anforderung war Funktionalität: Der Brotteller und der Weinbecher mussten geeignet sein, Leib und Blut Christi zu bergen. Das einzige Auswahlkriterium war Würde: wollte man doch dem in den eucharistischen Gestalten anwesenden Herrn durch edle Gefäße Ehrfurcht entgegenbringen.

Dass für den christlichen Gottesdienst Geräte aus dem jüdischen (wie Kidduschbecher) oder paganen (wie Opferschalen) Kult übernommen wurden, ist nicht zu erwarten; wollte man sich doch vom jüdischen Mutterboden und von der paganen Umwelt absetzen.

In einer zweiten Entwicklungsstufe wurden Gefäße für den liturgischen Gebrauch ausgesondert. Waren es zwar dem Aussehen nach noch im Alltag übliche Schalen und Becher, so waren sie dennoch für die Feier der Eucharistie reserviert.

In einem dritten Stadium, vermutlich ab dem 7. bis 9. Jahrhundert, entwickelten sich bereits eigenständige sakrale Gefäße heraus, die sich von den Gerätschaften des außergottesdienstlichen Lebens klar unterscheiden sollten. Daher bekamen sie eine spezifische Form, die sich jedoch auch am Prinzip »Würde und Praktikabilität für den Gottesdienst« orientierte. Kostbare Ausstattung und eigene Segnungen unterstrichen den sakralen Charakter.

## II. DER KELCH<sup>4</sup>

### 1. *Bezeichnungen, Material und Form im Lauf der Geschichte*

#### *Zu Bezeichnungen*

»Während im Griechischen und Lateinischen die alltäglichen Wörter für Becher (poterion, calix) auch für den eucharistischen Becher ge-

<sup>3</sup> Die folgenden Ausführungen entstammen, wenn auch unter anderer Überschrift, ebenfalls R. Berger (wie Anm. 1), hier 292 ff.

<sup>4</sup> Für die geschichtliche Entwicklung des in diesem Kapitel behandelten Kelches, wie auch für das 4. Kapitel über die Hostienschale, orientierte ich mich vor allem an dem Standardwerk von Joseph Braun, *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*, München 1932, das eine Fülle von Quellen verarbeitet.

braucht werden, hat sich im Deutschen dafür das Lehnwort aus calix, der Ausdruck Kelch, durchgesetzt.«<sup>5</sup>

### Zum Material

Das Material des Bechers, den Jesus beim Letzten Abendmahl benutzte, ist uns nicht bekannt. Auch das archäologische Wissen über die Beschaffenheit antiker Trinkgefäße bringt keine Gewissheit über das Urbild des liturgischen Kelches. Die *Antike* kannte noch keine Vorschriften bezüglich des Materials, aus dem der Kelch angefertigt werden sollte. Man benutzte wohl dieselben Materialien wie für die Anfertigung von Trinkgeräten des Alltags. Aber ohne grundsätzlich irgendeines auszuschließen, wurde wohl edleren Materialien, wie auch Glas, der Vorzug gegeben. Dennoch wird es auch Kelche aus Holz gegeben haben. Mit Beginn der Reichskirche, also *ab dem 4. Jahrhundert*, wurden vor allem edle Metalle wie Silber und – wenn man es sich leisten konnte – Gold, aber auch Bronze und Kupfer verwendet. Von Kelchen aus Glas bzw. Kristall ist in vorkarolingischen Quellen ebenfalls mehrfach die Rede, aber auch Holz oder Ton waren vereinzelt gebräuchlich. *Ab dem 8. Jahrhundert bis hinauf zum Ende des Mittelalters* gab es zahlreiche partikularkirchliche Verordnungen bezüglich des Materials des Kelches: Die, nach Braun, früheste Bestimmung begegnet uns auf der Synode von Calechyt in England (785/787). Diese untersagt die Herstellung von Kelchen, wie auch Patenen, aus Horn mit der Begründung, dass ein Material, das aus tierischem Blut entstanden ist, nicht würdig ist, das Blut Christi aufzunehmen. Häufig in dieser Zeit begegnen Verbote von Holz, da das Eindringen des Weines in die Poren eine vollständige Purifikation unmöglich machte. Das Verbot von Glas und Kristall (wegen leichter Zerbrechlichkeit) fand zunächst kein Echo, da diese – weil selten – als wertvolle Materialien angesehen wurden. Und Kelche aus Kupfer, welche wegen der Gefahr von Oxidation untersagt waren, hielten sich dennoch bis ins späte Mittelalter, da sie nicht so teuer waren. Mit dem *Missale Romanum von Trient* wurden dann gesamt kirchliche Vorschriften erlassen, die Braun wie folgt zusammenfasst: »Bezüglich des Materials, aus dem der Kelch gemacht sein muß, sagt das römische Missale, er müsse entweder aus Gold oder Silber bestehen, oder doch zumindest eine im In-

<sup>5</sup> R. Berger (wie Anm. 1), hier 299.

nern vergoldete Kuppa aus Silber haben, doch erscheinen in dem auf den Ritus der Meßfeier folgenden Abschnitt, der von den Mängeln bei dieser handelt, auch Kelche aus Zinn zulässig, nicht aber Kelche aus Kupfer (Messing, Bronze) und Glas. ... Kelche aus Kupfer, Bronze oder Messing gelten ... selbst dann als unzulässig, wenn sie nicht bloß im Innern der Kuppa, sondern ganz vergoldet sind. Dagegen hindert nichts, den Fuß und Schaft aus einem anderen Metall als Gold und Silber herzustellen, wofern nur der Kelch mit silberner inwendig vergoldeter Kuppa versehen wird.«<sup>6</sup> ... Es steht also »nichts im Wege, Elfenbein oder Kristall zusammen mit Metall zu ihrer [Fuß und Schaft] Herstellung zu verwenden, also z. B. den Nodus aus ihnen zu machen. Mit Chrisam gesalbt wird bei der Konsekration des Kelches nur die Kuppa«<sup>7</sup>. »Hauptgegenstand der das Material des Kelches betreffenden Verordnungen der Synoden des späteren 16. und des 17. Jahrhunderts waren übrigens nicht Holz und Glas, betreffs deren Unzulässigkeit als Material des Kelches kein Zweifel herrschte, sondern die Frage, ob, unter welchen Umständen und in wie weit dieser außer aus Silber, das in allen als das normale Material desselben erscheint, auch aus Zinn und Kupfer bzw. Messing hergestellt werden dürfte.«<sup>8</sup> »Von Gold als Material des Kelches sprechen die nachmittelalterlichen Synodalbestimmungen meist nicht. Da nur sehr wenige Kirchen so begütert sind, daß es ihnen möglich ist, goldene Kelche zu beschaffen, war das ja auch überflüssig. Es lag aber auch kein Anlaß vor, ausdrücklich Gold als zur Herstellung der Kelche zulässiges Material zu bezeichnen: Denn wenn Silber dazu genügt, gilt das ohne weiters erst recht vom Gold.«<sup>9</sup>

#### Exkurs zum Grundaufbau eines Kelches

Den oberen Teil des Kelches bildet der Becher (cuppa), der mit Henkeln (ansae) versehen sein kann oder nicht. Der Ständer, auf dem die Kuppa ruht, setzt sich aus Schaft, Knauf (nodus) und Fuß zusammen. Der Fuß kann einen Hochrand (Zarge) haben.

<sup>6</sup> J. Braun (wie Anm. 4), 18; Text des Missale Romanum, siehe Anm. 40.

<sup>7</sup> J. Braun (wie Anm. 4), 19.

<sup>8</sup> Ebd., 48.

<sup>9</sup> Ebd., 50.

## Zur Form

Auch die Form des Abendmahlkelches sowie die der frühchristlichen Kelche kennen wir nicht. In der *Antike* üblich waren entweder flache Trinkschalen oder höhere Becher je mit oder ohne Henkel. Für die Eucharistie eigneten sich wohl besonders zwei Formen, nämlich niedrigere Trinkschalen mit Henkel oder henkellose Becher mit höherem Ständer.

Die liturgischen Bedürfnisse führten im lateinischen *Mittelalter* zu verschiedenen Kelchformen. Der *Ordo Romanus 1* zum Beispiel kennt verschiedenartige Kelche, die in der Eucharistiefeier nebeneinander verwendet wurden: den sogenannten *calix sanctus* oder *calix maior*, den – in der Größe mit heutigen Verhältnissen vergleichbaren – Konsekrationskelch auf dem Altar, einen großen Kelch mit Henkeln, genannt *scyphus*, der zum Einsammeln der von den Gläubigen mitgebrachten Weinspenden gebraucht wurde und dessen Inhalt durch *immixtio* – Eingießen aus dem zuvor genannten *calix sanctus* – konsekriert wurde, sowie *gemelliones*<sup>10</sup> bzw. den *calix ministerialis* für die Spendung der Kelchkommunion an das Volk.

Wohl im Zusammenhang mit dem Rückgang der Kelchkommunion für das Volk ist ab dem 12. Jahrhundert der Henkelkelch außer Gebrauch gekommen und der bis dahin weniger gebräuchliche henkellose Kelch allgemein üblich geworden. Hatten bis dahin beide Kelchformen kaum eine formale Entwicklung durchgemacht, zeigt sich nun, wo der Henkelkelch an Bedeutung verliert, eine lebhafte Umwandlung des henkellosen Kelches, die im Folgenden in groben Linien, sehr schematisiert, nachgezeichnet werden soll; dabei darf aber nicht unerwähnt bleiben, dass die Grenzen nicht so genau gezogen werden können, da Entwicklungen regional zeitversetzt stattgefunden haben, die Formen der einzelnen Epochen sich gegenseitig beeinflusst haben, wodurch Übergangsformen entstanden sind, und außerdem aus der Norm herausfallende Einzelfälle nicht ausgeschlossen werden können:

In der Zeit der *Romanik* (12./13. Jb.) weitet sich die Kupa und verliert gleichzeitig an Tiefe. Der Ständer verkürzt sich und weist so gut wie keinen Schaft mehr auf, welcher höchstens noch aus je einem Ring zw. Kupa und Nodus bzw. Nodus und Fuß besteht. Um dem Kelch

<sup>10</sup> Vgl. R. Berger (wie Anm. 1), hier 300.

die notwendige Standfestigkeit zu geben, entspricht der Verbreiterung der Kupa eine stärkere Ausladung des Fußes, an dem sich auch erste Anfänge einer Zarge zeigen.

In der *Gotik* (14./15. Jh.) treten anstelle der ruhigen Formen wieder dynamischere, anstelle einer Entwicklung in die Breite erfolgt eine zunehmende Steigerung der Höhe. Die Kupa wandelt sich wieder von der Schalen- zur Becherform. Bildeten den Schaft bisher zwei eingeschobene separate Teile, so wird er nun ein verlängertes, durch den Nodus in zwei Teile geschiedenes Ganzes. Außerdem tritt er mit dem Fuß in eine organische Verbindung. Der Fuß wird kegelförmig und hat fast immer eine Zarge.

In der *Renaissance und im Barock* (16.–18. Jh.) verkleinert sich die Kupa im Verhältnis zum Kelch und wird mit einem ausladenden Korb versehen, sodass sie sehr zurücktritt. Nodus und Schaft verwachsen ineinander und der Fuß wird glockenförmig.

Das 19. und 20. Jahrhundert bringen keine eigenständigen Schöpfungen mehr hervor, sondern bilden bisher gebräuchliche Kelchformen historistisch nach. Dies entspricht den nachtridentinischen Vorgaben insofern, als diese keine bestimmte Form verlangen, sondern nur vorgeben, sich an traditionellen Kelchformen zu orientieren.<sup>11</sup> Das damals geltende *Missale Romanum* fordert nur, dass der Nodus vorhanden sein muss,<sup>12</sup> und schreibt die Konsekration von Kelch und Hostienschale vor.<sup>13</sup>

#### *Kurze Anmerkung zur ornamentalen Ausstattung und Ikonographie*

Die geschichtliche Entwicklung der künstlerischen Ausgestaltung von Kelchen genau nachzuzeichnen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher möchte ich mich auf eine kurze Bemerkung dazu beschränken und auf die ausführliche Darstellung in Joseph Brauns umfassendem Werk verweisen.<sup>14</sup>

Verallgemeinernd kann man wohl den Grundsatz aufstellen: je später, desto üppiger die Ausstattung der Kelche. Im Lauf der Zeit wurde al-

<sup>11</sup> Vgl. W. Lurz, *Ritus und Rubriken der Heiligen Messe*, Würzburg 1941, 29.

<sup>12</sup> Quellen dazu, siehe ebd.

<sup>13</sup> Vgl. *Ritus servandus in celebratione Missae* I, 1, in: *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum*. Editio iuxta typicam, Rom [u.a.] 1962 (Text, siehe Anm. 40); *PontRom*, Pars II.

<sup>14</sup> J. Braun (wie Anm. 4), 144–196.

les Mögliche verwendet: Edelsteine und Perlen, Filigran, Gravierungen, Email, Tauschierungen. Es finden sich rein ornamentale Verzierungen bis hin zu ausgefallenen Bildprogrammen: Vorbilder aus dem Alten Testament, Episoden aus dem Leben Jesu – vor allem die Eucharistie (wie z. B. Darstellungen der Brotvermehrung oder des Letzten Abendmahls) und die Passion betreffend –, symbolische Darstellungen wie z. B. das Lamm oder der Pelikan, Evangelistensymbole, Marien-, Engel- und Heiligenmedaillons sowie Abbildungen von Stiftern und Inschriften.

## 2. Heutiger Gebrauch

Die »Grundordnung des Römischen Messbuchs«<sup>15</sup> – quasi die AEM der 3. Auflage des deutschen Messbuches<sup>16</sup> – bemerkt im Kapitel über »Die sakralen Geräte im Allgemeinen« im Geist der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, dass »die Kirche auch für alle sakralen Geräte die künstlerische Ausdrucksform jedweder Region zulässt und diejenigen Anpassungen annimmt, die der Eigenart und den Überlieferungen der einzelnen Völker entsprechen, sofern sie alle in geeigneter Weise dem Gebrauch gerecht werden, für den die sakralen Geräte bestimmt sind«<sup>17</sup>. Dabei »ist sorgfältig auf jene edle Einfachheit zu achten, die sich mit wahrer Kunst bestens verbindet«<sup>18</sup>.

Bei der Auswahl der Materialien ist darauf zu achten, dass sie »als edel gelten, haltbar sind und sich für den sakralen Gebrauch gut eignen«<sup>19</sup>. Im Hinblick auf die sakralen Gefäße wird »besondere Ehrfurcht« ein-

<sup>15</sup> Die Grundordnung des Römischen Messbuches. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenzen (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007 (deutsche Fassung der *Institutio Generalis Missalis Romani* des *Missale Romanum*. Editio typica tertia 2002) wird im Folgenden immer mit GRM abgekürzt, die Allgemeine Einführung in das Messbuch, in: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (2.) authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Freiburg i. Br. 1988 mit <sup>2</sup>AEM.

<sup>16</sup> Der Titel dieser Einführung wurde offensichtlich entsprechend der Fünften Instruktion »zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie (zu Art. 36 der Konstitution) »Liturgiam Authenticam« für die 3. Auflage des Messbuches nunmehr wörtlich übersetzt.

<sup>17</sup> GRM 325 = <sup>2</sup>AEM 287.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> GRM 326 = <sup>2</sup>AEM 288.

gemahnt, vor allem für Kelch und Hostienschale.<sup>20</sup> Grundsätzlich sind die sakralen Gefäße »aus edlem Metall herzustellen«<sup>21</sup>, sie können aber »auch aus anderen festen sowie haltbaren und nach dem allgemeinen Empfinden eines Gebiets edlen Materialien, wie zum Beispiel aus Ebenholz oder anderen Harthölzern, hergestellt werden, sofern diese für den heiligen Gebrauch geeignet sind. In diesem Fall sind immer Materialien vorzuziehen, die nicht leicht zerbrechen oder zerstört werden können«<sup>22</sup>. »Wenn sie aus einem Metall gefertigt worden sind, das rostet oder weniger edel als Gold ist, sind sie gewöhnlich innen zu vergolden.«<sup>23</sup>

»Was die Form der sakralen Gefäße betrifft, ist es Sache des Künstlers, sie so zu gestalten, dass sie in möglichst passender Weise den Bräuchen der einzelnen Regionen entsprechen; doch müssen die einzelnen Gefäße für den liturgischen Gebrauch, für den sie bestimmt sind, geeignet sein und sich deutlich von denen unterscheiden, die dem täglichen Gebrauch dienen.«<sup>24</sup>

Speziell für den Kelch schreibt die GRM vor, dass er eine Kupa haben muss, »die aus flüssigkeitsundurchlässigem Material hergestellt ist. Der Kelchfuß kann auch aus anderen festen, haltbaren und edlen Materialien angefertigt werden«<sup>25</sup>. »Bei der Segnung der sakralen Gefäße sind die in den liturgischen Büchern vorgesehenen Riten anzuwenden.«<sup>26</sup> – Darauf werde ich am Ende des Kapitels über die Hostienschale (4.2) noch näher eingehen.

### III. DAS KELCHTUCH, PURIFIKATORIUM<sup>27</sup>

Das im Lateinischen verwendete Wort für das Kelchtuch kommt vom Verb purificare, welches reinigen bedeutet. Bevor sich das Wort Puri-

<sup>20</sup> Vgl. GRM 327 = <sup>2</sup>AEM 289.

<sup>21</sup> GRM 328 ~ <sup>2</sup>AEM 290.

<sup>22</sup> GRM 329 ~ <sup>2</sup>AEM 292.

<sup>23</sup> GRM 328 ~ <sup>2</sup>AEM 294.

<sup>24</sup> GRM 332 ~ <sup>2</sup>AEM 295.

<sup>25</sup> GRM 330 = <sup>2</sup>AEM 291.

<sup>26</sup> GRM 333 = <sup>2</sup>AEM 296.

<sup>27</sup> Für die geschichtliche Entwicklung dieses Kapitels sowie der Kapitel 3 bis 8 orientiere ich mich an der 2. Auflage von Joseph Brauns Buch über die liturgischen Paramente: J. Braun, Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. Ein Handbuch der Paramentik. Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1924.

fikatorium allgemein durchgesetzt hat, kannte man auch die Bezeichnungen Abstorsorium oder Tersorium, vom Lateinischen abstergere, tertgere, abtrocknen.

Das heutige Kelchtuch hat keine besondere Geschichte. Tücher zum Abtrocknen, seien sie für die Hände oder den Kelch, waren durch die Natur der Sache von jeher in Gebrauch. Seit wann es Tücher gibt, die für das Trocknen des Kelches reserviert waren, ist nicht auszumachen. »Den Namen Purifikatorium erhielt das Tüchlein allem Anschein nach zu Rom. Er läßt sich hier schon im Inventar des päpstlichen Schatzes von 1295 nachweisen.«<sup>28</sup>

Schon Ende des Mittelalters scheint es Brauch gewesen zu sein, das Kelchtuch auf dem Kelch zum Altar mitzunehmen. Allgemein durchgesetzt hat sich dies aber erst mit Rezeption des Missale Romanum von 1570, in dem das Purifikatorium verpflichtend eingeführt wurde.<sup>29</sup> Dekrete aus der Zeit nach dem Trienter Konzil bestimmen, dass das Purifikatorium, wie auch Korporale und Palla, aus weißem Leinen zu fertigen sind.<sup>30</sup> Jedoch ist für das Purifikatorium – im Gegensatz zu Korporale und Palla – keine eigene Benediktion vorgesehen.<sup>31</sup> Hat es im Mittelalter vermutlich nur partikulare, keine allgemeingültigen, von allen anerkannten Bestimmungen bezüglich der Waschung des Purifikatoriums gegeben, so schreibt der CIC/1917 im Can. 1306 § 6 vor, dass die erste Waschung von Pallas, Korporalien und Purifikatorien nur von Klerikern mit höheren Weihen vorgenommen werden darf.<sup>32</sup>

Auch für die Eucharistiefeyer gemäß dem Missale Romanum von 1970 ergibt sich die Verwendung eines Purifikatoriums aus der Natur der Sache: Es ist für die Messfeier vorzubereiten<sup>33</sup> und wird bei der Gabenbereitung auf den Altar gelegt<sup>34</sup>, damit es bei der Kommu-

<sup>28</sup> Ebd., 213.

<sup>29</sup> Vgl. Ritus servandus in celebratione Missae I, 1 (wie Anm. 13).

<sup>30</sup> Vgl. W. Lurz (wie Anm. 11), 31.

<sup>31</sup> Vgl. J. B. Müller/E. Frei, Riten- und Rubrikenbuch für Priester und Kandidaten des Priestertums, Freiburg i. Br. <sup>24</sup>1961, 258.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> GRM 118 ~ <sup>2</sup>AEM 80; ebenso auch das Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn [u. a.] 1998 – im Folgenden mit Z abgekürzt – unter Nr. 125. b).

<sup>34</sup> GRM 73 = <sup>2</sup>AEM 49, GRM 139 = <sup>2</sup>AEM 100, GRM 190 = <sup>2</sup>AEM 145, <sup>2</sup>AEM 221, GRM 306, Z 145.

nion<sup>35</sup> und der Purifikation<sup>36</sup> seinem Zweck entsprechend verwendet werden kann.

Ob das Purifikatorium zu jenen Altartüchern zu zählen ist, für welche die Instruktion »Redemptionis Sacramentum« empfiehlt, »dass das Wasser der ersten Reinigung, die mit der Hand vorzunehmen ist, in das Sacarium der Kirche oder an einen geziemenden Ort auf die Erde gegossen wird«<sup>37</sup>, muss offen bleiben. Doch selbst wenn es ihnen zuzurechnen ist, werden für die Praxis auch praktikable Anwendungsmöglichkeiten zu suchen sein, um diese Bestimmung auch wirklich umsetzen zu können.<sup>38</sup>

#### IV. DIE HOSTIENSCHALE, PATENE

##### 1. Bezeichnungen, Material und Form im Lauf der Geschichte

###### *Zu Bezeichnungen*

»Die [Hostien]Schale (griech. diskos = Scheibe) heißt im Lateinischen mit einem Lehnwort (aus dem griechischen patane = Schüssel) patena, ins Deutsche übernommen als Patene.«<sup>39</sup>

###### *Zum Material*

Ebenso wie beim Kelch kennen wir auch für die Hostienschale bis in karolingische Zeit keine Vorschriften bezüglich des Materials. So wird es sicher welche aus Holz, Glas, Kupfer, Silber und auch Gold gegeben haben. Aber auch spätere Synodalbestimmungen sprechen selten eigens über das Material der Patene, da vorausgesetzt wird, dass dieselben Regelungen wie für den Kelch gelten. Auch das Missale Romanum von Trient hat das wohl so gesehen: Es kennt für die Hostienschale dieselben Vorschriften wie für die Kupa des Kelches: Sie hat aus Gold oder vergoldetem Silber bzw. Zinn zu bestehen.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> GRM 249, <sup>2</sup>AEM 201, GRM 286 ~ <sup>2</sup>AEM 245 ff.

<sup>36</sup> GRM 163 ~ <sup>2</sup>AEM 120, GRM 279 ~ <sup>2</sup>AEM 238.

<sup>37</sup> Instruktion vom 25. März 2004 »Redemptionis Sacramentum« über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind (VApS 164), Bonn 2004, Nr. 120.

<sup>38</sup> Zu diesem Thema, siehe auch das Ende des Kapitels 8, Das Korporale.

<sup>39</sup> R. Berger (wie Anm. 1), hier 299.

<sup>40</sup> Vgl. Ritus servandus in celebratione Missae I, 1 (wie Anm. 13): »... calicem (qui

## Zur Form

Die unterschiedliche Verwendung der Hostienschale an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten führte zu verschiedenen Formen und Größen dieses Gefäßes. Im Frühchristentum wird die Patene wie eine antike Alltagsschüssel ausgesehen haben: entweder mit Horizontalrand rund um die Vertiefung in der Mitte oder schalenförmig.

Im Stationsgottesdienst der römischen Stadtkirche, die der *Ordo Romanus* 1 beschreibt, wurden die Brotablationen in ein großes Tuch gelegt. Der Archidiakon legte daraus die für die Messfeier nötige Menge auf das Altartuch und erst bei der Brotbrechung und zur Austeilung wurde eine Patene verwendet.<sup>41</sup>

Im altgallischen Ritus gab das Volk die Oblationen vor der Messe in der Sakristei ab und der Diakon brachte das Brot dann zum Altar, wo es sofort auf die Patene gelegt wurde.<sup>42</sup>

Mit der Abnahme der Kommunikantenzahl und dem Anwachsen der Zahl der Privatmessen des Priesters wurde die Patene kleiner und so geformt, dass sie auf die Kuppe des Kelches passte. Da auf der tellerförmigen Patene aber gerade noch die Priesterhostie Platz fand, wurden die Hostien für die Gläubigen schon in dem für die Aufbewahrung des Leibes Christi separaten Gefäß, dem Ziborium, vorbereitet und konsekriert, welches dadurch als Speisekelch bezeichnet wurde. Diese Aufteilung der Gefäße blieb bis lange nach dem II. Vatikanischen Konzil allgemein üblich und ist auch noch heute vereinzelt gebräuchlich.

## 2. Heutiger Gebrauch

Grundsätzlich gelten für die Hostienschale dieselben Bestimmungen wie für die sakralen Geräte bzw. Gefäße.

Um den gemeinschaftlichen Charakter der Eucharistie, für die das Brot steht, deutlicher zum Ausdruck zu bringen, schlägt das Messbuch speziell für die Form bzw. Größe der Hostienschale vor, dass »für die Konsekration der Hostien passenderweise eine größere

---

debet esse vel aureus vel argenteus, aut saltem habere cuppam argenteam intus inauratam, et simul cum patena itidem inaurata, ab Episcopo consecratus), ...«

<sup>41</sup> Vgl. R. Berger (wie Anm. 1), hier 301.

<sup>42</sup> Ebd.

Patene beziehungsweise Hostienschale verwendet werden kann, auf die das Brot für den Priester und für den Diakon ebenso wie für die anderen liturgischen Dienste und für die Gläubigen gelegt wird«<sup>43</sup>. Um der Bestimmung »Bei der Segnung der sakralen Gefäße sind die in den liturgischen Büchern vorgesehenen Riten anzuwenden«<sup>44</sup> nachzukommen, ist Folgendes zu beachten: Der »Ordo benedictionis calicis et patenae« findet sich in jenem Faszikel des Pontifikale Romanum, welches die Feier der Kirch- und Altarweihe beschreibt.<sup>45</sup> Dabei kennt der für die Segnung von Kelch und Hostienschale vorgesehene Ritus der Editio typica zwei Formen: die innerhalb der Messfeier und die außerhalb, beide mit je eigenen – tief theologischen – Segensgebeten.<sup>46</sup> Jene Form innerhalb der Messfeier findet sich neuerdings auch als Anhang der Editio typica tertia des Missale Romanum von 2002, welches künftig die Grundlage für das deutsche Messbuch bildet.

In den deutschsprachigen Ausgaben der gottesdienstlichen Bücher ist die Segnung von Kelch und Hostienschale an anderer Stelle eingeordnet, nämlich nicht in den vierten Band des Pontifikale<sup>47</sup>, sondern in das Benediktionale, welches bislang den Status einer Studienausgabe hat. Die Weihe von Hostienschale und Kelch, wie sie im Benediktionale – unkorrekterweise übersetzt – betitelt ist, kennt zwar ebenfalls beide Formen, zieht auch die Form innerhalb der Messfeier vor, bietet aber nur ein Segensgebet über Hostienschale und Kelch für beide Formen.<sup>48</sup> Um die von Rom immer wieder geforderte Einheit(lichkeit) zu wahren, wird bei Erscheinen der deut-

<sup>43</sup> GRM 331 = <sup>2</sup>AEM 293.

<sup>44</sup> GRM 333 = <sup>2</sup>AEM 296.

<sup>45</sup> Die Einordnung der Segnung von Kelch und Hostienschale in das Pontifikale entstammt der Tradition, dass deren Konsekration früher grundsätzlich dem Bischof – der aber natürlich Priester mit dieser Aufgabe beauftragen konnte – vorbehalten war. Der heutige Ordo – auch wenn er noch im Rollenbuch des Bischofs steht – sieht vor, dass die Segnung von jedem Priester vorgenommen werden kann (PontRom, O. dedicationis ecclesiae et altaris, Caput VII, O. benedictionis calicis et patenae, Nr. 3).

<sup>46</sup> Siehe dazu den Artikel von W. Kleinheyer, Kelch und Patene zur Feier der Gemeindemesse, in: LJ 28 (1978), 231–248.

<sup>47</sup> Nur das Zeremoniale für die Bischöfe beschreibt in Nr. 985–995 die Feier der Segnung von Kelch und Hostienschale, nicht aber das Pont. IV.

<sup>48</sup> Jene beiden Segensgebete, die vor allem dann verwendet werden können, wenn nur eine Hostienschale oder nur ein Kelch gesegnet wird, sind Eigenschöpfungen, die sich nicht im Pontifikale Romanum finden.

schen Ausgabe des Messbuches eine Entscheidung zu treffen sein, die vorgibt, welche der dann parallel bestehenden Segensgebete zu verwenden sind und welche nicht (mehr). Außerdem wäre es wünschenswert, auch die im Pontifikale bei der Segnung außerhalb der Messfeier verwendete Oratio ins Deutsche zu übersetzen.

## V. DIE PALLA

Die Bezeichnung Palla kommt aus dem Lateinischen und bedeutet so viel wie Obergewand, Festkleid, Altartuch. Sie ist in ihrem Ursprung nichts anderes als ein Korporale.

Da es mit dem immer kleiner werdenden Korporale immer schwieriger wurde, auch den Kelch zu bedecken, verwendete man mit der Zeit ein zweites, noch zusammengefaltetes Korporale.<sup>49</sup> »Wie lange die Palla ein förmliches, wenn auch zusammengefaltetes Korporale blieb, ist kaum zu bestimmen. ... Mit Karton gestifte Pallen, bei denen nur an der Unterseite Leinwand angebracht war, [womit man die Vorschrift, dass die Palla ebenso wie das Korporale und das Purifikatorium aus Leinen zu bestehen haben, zu erfüllen meinte<sup>50</sup>], deren Oberseite aber aus Seide oder Samt von der Tagesfarbe bestand und dazu noch häufig mit Stickereien bedeckt war, kamen schon im 16. Jahrhundert vor, größere Verbreitung erhielten sie jedoch erst unter der Herrschaft des Barock.«<sup>51</sup>

Nach dem tridentinischen Ritus wird die Palla mit dem Gebet gesegnet, mit dem auch das Korporale benediziert wird.<sup>52</sup> Und wie schon einmal erwähnt, darf nach dem CIC/1917 die erste Waschung von Pallas, Korporalien und Purifikatorien nur von Klerikern mit höheren Weihen vorgenommen werden.

Auch die Rubriken nach dem II. Vatikanischen Konzil sehen die Verwendung einer Palla bei der Eucharistiefeyer vor: Wird sie in der AEM zweimal erwähnt – erstens innerhalb der Aufzählung der für die Messfeier vorzubereitenden Dinge<sup>53</sup> und zweitens, um nach den

<sup>49</sup> Zur genauen geschichtlichen Entwicklung, siehe unten Kapitel 8, Das Korporale.

<sup>50</sup> Vgl. Anm. 30.

<sup>51</sup> J. Braun (wie Anm. 27), 211.

<sup>52</sup> Vgl. J. B. Müller/E. Frei (wie Anm. 31), 258.

<sup>53</sup> <sup>2</sup>AEM 80 ~ GRM 118.

Gabendarbringungsgebeten den Kelch abzudecken<sup>54</sup> –, so wird sie darüber hinaus in der GRM drei weitere Male genannt: zweimal bei der Zurüstung des Altares<sup>55</sup> und einmal bei der Aufzählung all jener Gegenstände, die auf den Altar gelegt werden dürfen<sup>56</sup>. – Damit soll wohl erreicht werden, die nach dem II. Vatikanischen Konzil ein wenig in Vergessenheit geratene Abdeckung des Kelches wieder in Erinnerung zu rufen.

Wann genau die Palla den Kelch bedecken soll, sagt das Messbuch jedoch nicht; detaillierte Auskunft darüber findet sich aber im Zerephoniale für die Bischöfe, wo es heißt, dass, nachdem der Bischof die bei der Gabenbereitung vorgesehenen Begleitworte gesprochen und den Kelch auf das Korporale gestellt hat, »der Diakon gegebenenfalls den Kelch mit der Palla bedeckt, die er später vor der Epiklese entfernt und nach dem Zeigen des Kelches wieder auf den Kelch legt«<sup>57</sup>. Eine eigene Segnung der Palla (wie auch des Korporales) kennen die aktuellen liturgischen Bücher nicht mehr und auch eine erste Waschung durch Kleriker ist nicht mehr vorgesehen.

## VI. DAS KELCHVELUM

Das lateinische Velum kann man übersetzen mit Segel, Zeltdach, Decke, Tuch. »Das christliche Altertum und das Mittelalter haben unser heutiges Kelchvelum nicht gekannt. Kelch und Patene wurden entweder ohne alle Umhüllung zum Altar gebracht oder in ein Tüchlein bzw. ein Säckchen eingehüllt, welche dann aber alsbald entfernt wurden.«<sup>58</sup>

In Rom wurde es wohl vor dem *Missale Romanum* von 1570, in dem es bereits verbindlich vorgeschrieben ist,<sup>59</sup> eingeführt. Davor kannte

<sup>54</sup> <sup>2</sup>AEM 103 ~ GRM 142.

<sup>55</sup> GRM 139 = <sup>2</sup>AEM 100 noch ohne Palla, GRM 190 = <sup>2</sup>AEM 145 noch ohne Palla; Nebenbemerkung: Das Bereitlegen der Palla, wie auch des Korporales, auf dem Altar ist nach GRM 139 Aufgabe des Akolythen. Die Aufgabe des Diakons ist es, sich um die sakralen Gefäße zu kümmern (GRM 178).

<sup>56</sup> GRM 306.

<sup>57</sup> Z 146 f.

<sup>58</sup> J. Braun (wie Anm. 27), 213.

<sup>59</sup> Vgl. *Ritus servandus in celebratione Missae* I, 1 (wie Anm. 13).

man aber schon wenigstens seit dem 13. Jahrhundert eine Kelchverhüllung. Da nämlich Kelch und Patene schon während des Wortgottesdienstes durch einen Subdiakon hergerichtet und auf die Kredenz oder einen Seitenaltar gestellt wurden, bedeckte man sie bis zur Gabenbereitung mit einem Tuch, das *mappula* genannt wurde. Dessen Einführung wiederum lag insofern nahe, als es an einem geeigneten Tuch nicht fehlte: kannte man doch schon das sogenannte *offertorium*, ein Tuch, mit dem man die Oblationen auf den Altar zu bringen pflegte. Auch wenn *offertorium* und *mappula* nicht schlechthin identisch mit dem Kelchvelum sind, so kann man sie doch als Vorläufer desselben betrachten.

Das tridentinische *Missale Romanum* sieht vor, dass, wie die übrigen Paramente auch, das Kelchvelum aus Seide gemacht ist.<sup>60</sup> Wie auch die Bursa muss es mit den Messgewändern in Farbe und Muster übereinstimmen.<sup>61</sup> Eine eigene Segnung ist nicht vorgeschrieben, doch wird es vermutlich mit dem ganzen Ornat mitbenediziert worden sein. Eine Vorschrift, wie es über den Kelch zu legen ist, habe ich nicht gefunden, allerdings beschreiben diverse Zeremonienbüchlein den gängigen Usus.<sup>62</sup>

Die AEM schreibt das Kelchvelum zwar nicht mehr verbindlich vor, empfiehlt aber im Rahmen der Aufzählung all dessen, was für die Messfeier mit der Gemeinde vorzubereiten sei, den Kelch mit einem Tuch zu bedecken, das immer weiß sein kann.<sup>63</sup> Eindringlicher und genauer – auch den Namen wieder explizit gebrauchend – formuliert die GRM: »Der Kelch ist angemessenerweise mit einem Velum zu bedecken, das entweder der Tagesfarbe entsprechen oder weiß sein kann.«<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Vgl. Ebd.: »... tum velo serico; ...«.

<sup>61</sup> Vgl. W. Lurz (wie Anm. 11), 35 f.39.

<sup>62</sup> Siehe ebd., 111, oder J. B. Müller/E. Frei (wie Anm. 31), 35 f.; siehe Abbildungen.

<sup>63</sup> vgl. <sup>2</sup>AEM 80.

<sup>64</sup> GRM 118.



*Vorderansicht eines für die Messfeier vorbereiteten Kelches mit Kelchvelum und Bursa: Das Kelchvelum soll so aufgelegt werden, dass es vorne bis auf die Mensa herabfällt und somit den Kelch auf der Seite, die der Gemeinde zugewandt ist, vollständig bedeckt.*



*Rückansicht eines für die Messfeier vorbereiteten Kelches: Von dieser Seite ist der Kelch auch gut zu nehmen, um ihn – mit der Vorderseite voraus – zum Altar zu tragen.*

## VII. DIE BURSA

Bursa ist das lateinische Wort für Beutel, Tasche. Besonders im Mittelalter ließ man große Sorgfalt walten auf eine gebührende Aufbewahrung des Korporales, das, wie kaum ein anderes Tuch, unmittelbar mit dem Allerheiligsten in Berührung kam. Waren es im Mittelalter häufiger eigens angefertigte Kästchen (*capsa, domus corporalium*) mit besonderer Ausstattung, in die man das Korporale legte, so gebrauchte man mit Beginn der Neuzeit, in der es üblich wurde, das Korporale samt Behälter auf dem Kelch mit zum Altar zu tragen, immer öfter leichtere und handlichere Bursen.

Das tridentinische Missale Romanum schreibt die Verwendung der Bursa, die wie auch das Kelchvelum aus Seide gefertigt werden sollte und in Farbe und Muster mit dem Messornat übereinstimmen musste, vor.<sup>65</sup> Da es auch für sie keine eigene Benediktion gibt, wurde sie vermutlich genau wie das Kelchvelum einfach mit den Messgewändern mitgesegnet.

In den liturgischen Büchern nach dem II. Vatikanischen Konzil wird die Bursa nirgends mehr eigens erwähnt. Weder die AEM der 1. und 2. Auflage bzw. die GRM der 3. Auflage des Messbuches noch das Zeremoniale für die Bischöfe kennen Bestimmungen zur Bursa. Auch wenn ihr Gebrauch seitens der Gottesdienstkongregation möglicherweise als normal angenommen wird, ist sie *de facto* heute kaum mehr in Verwendung, zumal ja auch das Kelchvelum, welches traditionell in stofflicher Übereinstimmung mit ihr ist, – da nicht mehr verbindlich vorgeschrieben – nur selten benutzt wird.

## VIII. DAS KORPORALE

Korporale, vom lateinischen Wort für Leib, *corpus*, abgeleitet, wird jenes Tuch genannt, auf welches man während der Eucharistiefeyer die Gaben, die zu Leib und Blut des Herrn werden, legt.

Zweifellos ist das Korporale das älteste aller Paramente. Weitere Altartücher dürfte man anfangs unter dem Korporale, das ja ursprüng-

<sup>65</sup> Vgl. *Ritus servandus in celebratione Missae I*, 1 (wie Anm. 13): »... super velo ponit bursam coloris paramentorum ...«.

lich die ganze Mensa bedeckte, nicht gebraucht haben – man kannte, wie es scheint, in dem ersten Jahrhundert nur eine große Palla<sup>66</sup>, die zugleich Altartuch und Korporale war und welche gelegentlich nach den Leinentüchern in Mt 27,59 auch sindon genannt wurde. Erst die spätere Einführung eines zweiten und dritten Altartuchs war dann Anlass, dem obersten, auf welchem – in einigen Liturgien sogar unmittelbar, also ohne Hostienschale – der Leib Christi ruhte, den auszeichnenden Namen *palla corporalis*<sup>67</sup> oder kurz *corporale* zu geben. Der Stoff, aus dem das Korporale angefertigt wurde, war, wie wir aus zahlreichen kirchlichen Verordnungen aus Ost und West wissen, Leinen. »In Leinwand eingehüllt war ja der Leichnam des Herrn ins Grab gelegt worden, ein Linnentuch sollte es auch sein, in das er gleichsam auf dem Altar gebettet und bestattet wurde. ... Sehr beträchtlich waren die ursprünglichen Maßverhältnisse des Korporales. Noch im 8. und 9. Jahrhundert war es so groß, daß beim Amt zwei Diakone erforderlich waren, es auf der Mensa auszubreiten.«<sup>68</sup> Außerdem gab es mancherorts den Brauch, das Korporale nicht bloß als Unterlage, sondern auch zur Abdeckung des eucharistischen Brotes und des Kelches zu verwenden. Dieser Sitte entsprechend heißt es z. B. im Segensgebet des Egberts-Pontifikale: »Wir bitten dich, o Herr, heilige, segne und weihe diese Linnentücher zum Gebrauch für deinen Altar, sowohl damit der Leib und das Blut deines Sohnes Jesus Christus über ihnen konsekriert als mit ihnen bedeckt und verhüllt werden.«<sup>69</sup>

Mit dem Rückgang des Kommunionempfangs und dem damit verbundenen geringeren Platzbedarf für Brot und Wein nahmen die Maße des Korporales im späten Mittelalter so sehr ab, dass sie sich in den meisten Fällen kaum mehr von den heutigen unterscheiden haben dürften. Die Verkleinerung hatte nicht nur zur Folge, dass sich die ältere, rechteckige Form des Korporales zu einem Quadrat entwickelte, sondern es war nun auch nicht mehr möglich, nach der

<sup>66</sup> Palla ist hier im ursprünglichen Wortsinn – als Altartuch – gebraucht.

<sup>67</sup> Der Name Palla wurde dann Ende des Mittelalters, Anfang der Neuzeit für jenes Korporale bzw. dessen weiterentwickelte Ersatzform reserviert, die bis heute zur Abdeckung des Kelches verwendet wird – siehe auch weiter unten und Kapitel 5, Die Palla.

<sup>68</sup> J. Braun (wie Anm. 27), 205 f.

<sup>69</sup> Zit. nach ebd., 206.

Konsekration das Korporale über den Kelch zu schlagen. Daher benutzte man in der Folge ein zweites, unausgebreitetes Korporale zur Bedeckung des Kelches, aus dem sich später die bis heute gebräuchliche Palla entwickelte.<sup>70</sup>

Auch die Art und Weise, das Korporale zu falten, kennt verschiedene Stadien. Pseudo-Alkuin schreibt Ende des 9. Jahrhunderts, dass durch die Faltung weder Anfang noch Ende zum Vorschein kämen – es wurde also vermutlich dreimal in die Tiefe und viermal in der Breite gefaltet. Die Sitte, das Korporale auch der Breite nach dreimal zu falten, wurde allem Anschein nach eben dadurch veranlasst, dass man zur Bedeckung des Kelches ein – nunmehr kleiner und quadratisch gewordenes – zweites Korporale verwendete. Explizite Bestimmungen, seien es Rubriken oder dekretale Vorschriften, wie es zu falten sei, konnte ich nicht finden, allerdings beschreiben diverse Rubrikenbücher und Zeremonienhilfen, die als Unterweisung für die rechte Zelebration verfasst wurden, die im Laufe der Tradition entstandene und üblich gewordene Faltung<sup>71</sup>, welche den Sinn hat, jede, auch unabsichtliche Verunehrung des Leibes Christi – wie z. B. das Herausfallen eines Partikels aus der Hostienschale – zu verhindern. Dass das Korporale als jenes Tuch, das den Leib des Herrn unmittelbar berührte, in hohen Ehren stand, wird nicht nur dadurch deutlich, dass man – wie schon erwähnt – eigene Kästchen für dessen Aufbewahrung baute, sondern auch dadurch, dass es eigens gesegnet wurde. So kennt der tridentinische Ritus ein eigenes Formular für die *Benedictio Pallae et Corporalis*<sup>72</sup>.

Der Ehrfurcht gegenüber dem Korporale entsprang wohl auch die alte, wenigstens im 9. Jahrhundert belegte Vorschrift, dass gebrauchte Korporalien erst dem Wäscher übergeben werden durften, wenn sie wenigstens einmal vom Priester oder Diakon ausgewaschen worden waren. – Eine Vorschrift, die über 1000 Jahre später durch den CIC/1917 gesamt kirchlich verbindlich wurde.<sup>73</sup>

Auch die Bestimmungen für die Eucharistiefeyer nach dem II. Vatikanischen Konzil lassen die Bedeutung des Korporales erkennen.

<sup>70</sup> Siehe oben und Kapitel 5, Die Palla.

<sup>71</sup> Siehe W. Lurz (wie Anm. 11), 45 oder J. B. Müller/E. Frei (wie Anm. 31), 35 f.

<sup>72</sup> Vgl. J. B. Müller/E. Frei (wie Anm. 31), 258.

<sup>73</sup> Siehe Anm. 32 bzw. 31.

Allein innerhalb der GRM wird es elf Mal angeführt<sup>74</sup>: Das Korporale gehört ganz im Sinne der Tradition – ist es doch eigentlich ein verkleinertes Altartuch – letztlich zur Ausstattung des Altares<sup>75</sup> und ist für jede Messfeier vorzubereiten<sup>76</sup>, auch oder gerade besonders dann, wenn die Eucharistiefeyer »außerhalb eines sakralen Raumes ... auf einem passenden Tisch gehalten«<sup>77</sup> wird. Und auch der bei der Beschreibung der Messfeier mehrmals wiederholte Hinweis, dass die sakralen Gefäße mit den eucharistischen Gaben immer auf das Korporale zu stellen sind, sei es bei der Gabenbereitung<sup>78</sup>, nach der Erhebung von Kelch und Hostienschale zur Doxologie<sup>79</sup>, bei der Kommunion<sup>80</sup> oder für die Purifikation, wenn sie erst unmittelbar nach der Messfeier geschehen soll<sup>81</sup>, möchte wohl die Wichtigkeit jenes Tuches, auf dem das Opfermahl gefeiert wird, hervorheben.

Darüber hinaus spricht sich das Zeremoniale für Bischöfe auch bei der Aussetzung des Allerheiligsten zur eucharistischen Anbetung für die Verwendung des Korporales aus, auf das die Monstranz gestellt wird.<sup>82</sup>

Über Material, Form, Größe und die Art der rechten Faltung sagen die AEM bzw. die GRM nichts; vermutlich werden Leinen als Stoff, Größe und Gebrauch als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt.

<sup>74</sup> In der <sup>2</sup>AEM wird es sogar noch öfter erwähnt, da es mehr Handlungsanweisungen für die Kommunion unter beiden Gestalten gibt. Sieht die AEM für die Kelchkommunion der Gläubigen noch vier Möglichkeiten vor (1. direktes Trinken aus dem Kelch, 2. durch Eintauchen, 3. mit Röhrchen, 4. mit Löffel), hat die GRM diese – vermutlich weil die Kommunionsspendung mit Röhrchen und Löffel zu kompliziert und zu zeitaufwendig war und daher kaum praktiziert wurde – auf die beiden erstgenannten eingeschränkt. Nur für die Kommunion der Konzelebranten sind nach wie vor alle vier Möglichkeiten genannt (GRM 245), wobei auch hier nur die beiden ersten näher beschrieben werden (GRM 246–249) – vgl. auch Anm. 80.

<sup>75</sup> GRM 306.

<sup>76</sup> GRM 118 ~ <sup>2</sup>AEM 80, vgl. auch Z 125. b).

<sup>77</sup> GRM 297 ~ <sup>2</sup>AEM 260.

<sup>78</sup> GRM 73 = <sup>2</sup>AEM 49, GRM 139 = <sup>2</sup>AEM 100, GRM 190 = <sup>2</sup>AEM 145, GRM 141 = <sup>2</sup>AEM 102, GRM 142 = <sup>2</sup>AEM 103; Nebenbemerkung: Das Auflegen des Korporales auf den Altar ist nach GRM 139 Aufgabe des Akolythen. Die Aufgabe des Diakons ist es, sich um die sakralen Gefäße zu kümmern (GRM 178).

<sup>79</sup> GRM 151.

<sup>80</sup> <sup>2</sup>AEM 202, GRM 248 = <sup>2</sup>AEM 205, GRM 249 ~ <sup>2</sup>AEM 206, <sup>2</sup>AEM 221, <sup>2</sup>AEM 247.

<sup>81</sup> GRM 163 ~ <sup>2</sup>AEM 120, GRM 183 = <sup>2</sup>AEM 138.

<sup>82</sup> vgl. Z 1119. a) und 1123.

Auch eine eigene Segnung des Korporales (wie auch der Palla), die der tridentinische Ritus noch gekannt hat, sind nicht mehr vorgesehen; allerdings kennt das »Rituale Romanum« im Faszikel »De Benedictionibus« den »Ordo benedictionis rerum quae in liturgicis celebrationibus usurpantur«, sprich die »Segnung von Dingen, die in den liturgischen Feiern gebraucht werden«. Im Segensgebet der Kurzform dieser Feier wird Leinen (»... haec linteamina ...«) als eine mögliche Variante unter mehreren Vorschlägen, die zur Auswahl stehen, genannt; d. h., der Gebetstext kann u. a. auch zur Segnung von Leinenstoff, der vielleicht für Korporalien, Palla oder Purifikatorien bestimmt ist, verwendet werden.

In sehr alter Tradition stehend, aber theologisch und anthropologisch durchaus hinterfragbar, ist die Empfehlung der Instruktion »Redemptionis Sacramentum«, nach der »es zu begrüßen ist, dass das Wasser der *ersten Reinigung, die mit der Hand vorzunehmen ist*, in das Sacrarium der Kirche oder an einen geeigneten Ort auf die Erde gegossen wird«<sup>83</sup> – auch wenn oder gerade weil »die Hirten [nur mehr] *dafür Sorge tragen* sollen, dass die Altartücher, besonders jene, auf die die heiligen Gestalten gelegt werden, immer sauber bleiben und ... häufig gewaschen werden«<sup>84</sup> und es nicht mehr selber tun müssen.

## IX. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Der geschichtliche Durchgang hat gezeigt, dass die heutige Gestalt und der heutige Gebrauch von Kelch, Hostienschale und den mit ihnen unmittelbar verbundenen Paramenten – ganz im Sinne des II. Vatikanischen Konzils – aus den schon bestehenden Formen organisch herausgewachsen<sup>85</sup> sind, wobei die »gesunde Überlieferung gewahrt«<sup>86</sup> wurde, die zu sehr detaillierten Rubriken, deren Sinnhaftig-

<sup>83</sup> Redemptionis Sacramentum (wie Anm. 37).

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Vgl. Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie »Sacrosanctum concilium«, in: AAS 56 (1964) 97–134, deutsch: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Herderbücherei 270, Freiburg i. Br. 241993, SC 23, 60.

<sup>86</sup> Ebd.

keit theologisch fragwürdig geworden ist, jedoch fallen gelassen wurden. So spiegelt sich in den Texten eine umfassende Sicht der Eucharistie als Opfer und Mahl wider, ohne dabei die gebührende Ehrfurcht vor dem in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein gegenwärtigen Herrn zu vergessen. Da vieles aus der Tradition als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt und daher nicht mehr eigens vorgeschrieben wird, kann es wohl als die bleibende Aufgabe der Liturgiewissenschaft angesehen werden, den ursprünglichen und tieferen Sinn mancher Äußerlichkeiten vor dem Vergessen zu bewahren.

Eine ausführliche Bilddokumentation findet sich in Joseph Brauns Werk »Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung«. Die vorliegende Arbeit – erhältlich über das Institut für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien – bietet eine Auswahl an Bildern, welche überblicksartig die formale Entwicklung des Kelches im Laufe der Geschichte widerspiegeln, und einige Fotos, die den heutigen Gebrauch der in der Arbeit behandelten liturgischen Geräte sowie der mit ihnen verbundenen Paramente aufzeigen sollen.

## ANHANG: Zusammenfassende Übersichtstabelle

	Material		Form		Sakralität	
	(nach)trident.	MR 1970	(nach)trident.	MR 1970	(nach)trident.	MR 1970
<i>Kelch</i>	Gold oder Silber bzw. Zinn, wobei Kupa vergoldet	edel, haltbar; Kupa vergoldet	traditionell mit Nodus	keine Vorschrift traditionell	konsekriert	benediziert
<i>Hostienschale</i>	Gold oder Silber bzw. Zinn vergoldet	edel, haltbar; vergoldet	keine Vorschrift traditionell	eine größere Schale traditionell	konsekriert	benediziert
<i>Purifikatorium</i>	Leinen	keine Vorschrift traditionell Leinen	keine Vorschrift traditionell	keine Vorschrift traditionell	—	— Leinen evtl. benediziert
<i>Palla</i>	Leinen	keine Vorschrift traditionell Leinen	keine Vorschrift traditionell	keine Vorschrift traditionell	benediziert	— Leinen evtl. benediziert
<i>Korporale</i>	Leinen	keine Vorschrift traditionell Leinen	keine Vorschrift traditionell mit eigener Faltung	keine Vorschrift traditionell mit eigener Faltung	benediziert	— Leinen evtl. benediziert
<i>Kelchvelum</i>	Seide wie Paramente	keine Vorschrift	keine Vorschrift traditionell	keine Vorschrift traditionell	—	—
<i>Bursa</i>	Seide wie Paramente	—	keine Vorschrift traditionell	—	—	—

*Quellen*

- Allgemeine Einführung in das Messbuch, in: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (2.) authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Freiburg i. Br. 1988. = <sup>2</sup>AEM.
- Appendix IV: Ordo benedictionis calicis et patenae intra Missam adhibendus, in: Missale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum. Editio typica tertia, Vatikanstadt, 2002, 1255–1257.
- Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg i. Br. 1996.
- Grundordnung des Römischen Messbuches. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenzen (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007 (deutsche Fassung der Institutio Generalis Missalis Romani des Missale Romanum. Editio typica tertia 2002). = GRM.
- Instruktion vom 25. März 2004 »Redemptionis Sacramentum« über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind (VApS 164), Bonn 2004.
- Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie »Sacrosanctum concilium«, in: AAS 56 (1964) 97–134, deutsch: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Herderbücherei 270, Freiburg i. Br. <sup>24</sup>1993.
- Ordo benedictionis calicis et patenae, in: Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo dedicationis ecclesiae et altaris. Kap. VII. Editio typica, Vatikanstadt, 1977, 125–132.
- Ordo benedictionis rerum quae in liturgicis celebrationibus usurpantur, in: Rituale Romanum, De Benedictionibus. Editio typica, Vatikanstadt, 1984, Nr. 1068–1084.
- Ritus servandus in celebratione Missae, in: Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum. Editio iuxta typicam, Rom [u. a.] 1962.
- Rubricae generales Missalis romani, in: Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum. Editio iuxta typicam, Rom [u. a.] 1962.
- Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands,

Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn [u. a.] 1998. = Z

### *Sekundärliteratur*

- BERGER, R., Die liturgischen Geräte, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GDK 3), Regensburg 1987, 289–307.
- BERGER, R., Art. »Geräte, liturgische«, »Kelch«, »Purifikatorium«, »Patene«, »Palla«, »Velum 3. Kelchvelum«, »Burse«, »Korporale«, in: ders., Neues pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg i. Br. 1999.
- BERGER, R., Art. »Kelch«, in LThK 5, 1384; Art. »Liturgische Geräte«, in: LThK 6, 997 f. (Sonderausgabe 2006 = durchgesehene Ausgabe der 3. Aufl. 1993–2001).
- BRAUN, J., Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung, München 1932.
- BRAUN, J., Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. Ein Handbuch der Paramentik, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1924.
- KLEINHEYER, B., Kelch und Patene zur Feier der Gemeindemesse, in: LJ 28 (1978) 231–248.
- KUNZLER, M., Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi, Paderborn 2007.
- LURZ, W., Ritus und Rubriken der Heiligen Messe, Würzburg <sup>2</sup>1941.
- MÜLLER, J. B., Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums, Freiburg i. Br. <sup>13-15</sup>1934.
- MÜLLER, J. B./FREI, E., Riten- und Rubrikenbuch für Priester und Kandidaten des Priestertums, Freiburg i. Br. <sup>24</sup>1961.
- SELLE, M., Art. »Bursa«, in: LThK 2, 814, Art. »Corporale. I. Liturgisch«, in: LThK 2, 1316 f.; Art. »Palla«, in: LThK 7: 1297; Art. »Patene«, in: LThK 7, 1452 f. (Sonderausgabe 2006 = durchgesehene Ausgabe der 3. Aufl. 1993–2001).
- TRE 12 (1984), Art. »Geräte, Liturgische, 396–404.

## Liturgische Bildung – wozu?

Über die Voraussetzungen der kirchlichen Teilhabe

### Teil II

## Liturgiepastoral

Der Autor ist als Antrittsprediger an die Fach Liturgiewissenschaft an der Fach-Theol. Fakultät der Universität Salzburg Mitarbeiter von Univ.-Prof. Dr. Alois Stadler, O.S.A. in der Diözese Salzburg und Freizeitschreiber. Neben seinen theologischen und seiner Lehrtätigkeit am Salzburger Minoritenkloster engagiert er sich vor allem in der Familienpastoral und -liturgie. Der vorliegende Beitrag ist die schriftliche Fassung der Hauptvorträge der 1. Arbeitstagung der Jahrestagung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg vom 27. Januar 2008 gehalten in der Bildl.

### Vorbemerkungen

Nun zum Ding: (Günter Kieser)

Durch ist viel Fingers geschrieben,  
durch Ich und Wir und Du,  
doch alle diese Wörter  
durch die ewige Frage: wozu?

Dies ist eine Kinderfrage,  
die auch ein ganz Erwachsener  
in jeder nur einen Augenblick  
– ob Mann, ob Frau, ob Jung –  
zum Nachdenken anregen mag.

Ob Mann, ob Frau, ob Jung,  
was gibt es jenseits, was nicht,  
es gibt nur zwei Dinge, die Leben  
und das gescheitete Leben.



FRANK WALZ

## Liturgische Bildung – wozu?

Über die Voraussetzungen der aktiven Teilnahme

*Der Autor ist als Assistenzprofessor im Fach Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg Mitarbeiter von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, ständiger Diakon der Erzdiözese Salzburg und Psychotherapeut. Neben seinem Habilitationsstudium und seiner Lehrtätigkeit am Salzburger Mozarteum engagiert er sich vor allem in der Familienpastoral und -liturgie. Der vorliegende Beitrag ist die schriftliche Fassung des Hauptvortrages, den der Autor anlässlich der Jahresversammlung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg am 17. Jänner 2008 gehalten hat (Ed.).*

### VORBEMERKUNG

Nur zwei Dinge (Gottfried Benn)

*Durch so viel Formen geschritten,  
durch Ich und Wir und Du,  
doch alles blieb erlitten  
durch die ewige Frage: wozu?*

*Das ist eine Kinderfrage.  
Dir wurde erst spät bewusst,  
es gibt nur eines: ertrage  
– ob Sinn, ob Sucht, ob Sage –  
dein fernbestimmtes: Du musst.*

*Ob Rosen, ob Schnee, ob Meere,  
was alles erblühte, verblich,  
es gibt nur zwei Dinge: die Leere  
und das gezeichnete Ich.*

Die *Wozu-Frage*, die in diesem Vortrag<sup>1</sup> gestellt werden soll, ist also (keine kindische Frage, sondern) eine *Kinderfrage*, eine ursprüngliche, natürliche, unmittelbare Frage. Sie strebt nach dem Ziel bzw. nach dem Ursprung, nach dem *gezeichneten Ich* und damit nach der Selbstwerdung, nach dem Sinn, freilich wie in diesem Gedicht beschrieben (und in liturgischen Angelegenheiten nicht selten erfahren) als dynamischer, bisweilen auch erlittener Reifungs-, man könnte vielleicht auch in unserem Zusammenhang sagen Bildungsprozess. Und es liegt, um mit den letzten beiden Zeilen des Gedichtes zu sprechen (allerdings ein wenig positiver gedeutet), an jedem Einzelnen, sich für die Leere oder das *gezeichnete Ich* zu entscheiden, noch mehr: dieses Ich mitzuzeichnen und damit die Gestalt seines Menschseins zu erfassen.

Auf diesem Hintergrund möchte ich mit folgender These meine Denkrichtung bzgl. unseres Themas andeuten und eingrenzen:

*Liturgische Bildung ist die notwendige Voraussetzung zur aktiven Teilnahme am Gottesdienst, damit es zur Schau der Gestalt kommt – der Gestalt der Liturgie und damit der Gestalt des Menschseins.*

Die Schau der Gestalt des Menschseins<sup>2</sup> soll also Ziel des liturgischen Feierns und der liturgischen Bildung sein. Damit habe ich einen speziellen, nämlich *anthropologischen* Blickwinkel auf das vorgegebene Thema gewählt. *Feier* der Liturgie und liturgische *Bildung* stehen, was den daran teilnehmenden Menschen betrifft, in engstem Zusammenhang: »Liturgische Bildung erwächst zuerst aus der lebendigen Liturgie und führt wieder tiefer in diese hinein, indem sie hilft, sie so zu feiern, dass den Teilnehmenden das Bild Christi aufleuchtet: im Gottesdienst, im Alltag, in der Tiefe des eigenen Herzens, im Mitmenschen, in der Schöpfung. Liturgische Bildung ist demnach eine vom Geist getragene Lebensaufgabe: Unsere Anähnlichung an die figura Christi.«<sup>3</sup> Dieser Ansatz unterstreicht die Brisanz unseres The-

<sup>1</sup> Es wurde in diesem Beitrag weitgehend der Vortragsstil beibehalten.

<sup>2</sup> Vgl. Ph. Harnoncourt, Die Bildungsfunktion des Gottesdienstes, in: MusAl 23 (1971) 51–67, der mit genau dem gleichen Gedanken seine Überlegungen abschließt: »Uns ist es aufgetragen, dafür zu sorgen, dass auch der Gottesdienst in unserer Zeit dem Menschen wieder hilft, »die eigentliche Gestalt seines Menschseins wieder zu erwerben«, 66.

<sup>3</sup> M. Eham, Vom Erleben zum Verstehen. Die Bedeutung gottesdienstlicher Erfahrung für die liturgische Bildung, in: LJ 55 (2005) 96–112.

mas, das nun in drei Punkten ausgefaltet werden soll: I. Was ist (liturgische) Bildung? II. Warum/wozu liturgische Bildung? III. Aktuelle liturgische Bildungskonzepte.

## I. WAS IST (LITURGISCHE) BILDUNG?

»Bildung ist der Vorgang, in welchem der Mensch die eigentliche Gestalt seines Menschseins erwirbt«<sup>4</sup> – ein aktiver (sich bilden) und ein passiver (gebildet werden) Prozess, der mit Bildern zu tun hat, die wir uns erwerben, mit Abbildern, die uns an Urbilder erinnern, mit unserem Welt-, Menschen- und Gottesbild. Bilder der Kunst (v. a. des Surrealismus, z. B. René Magritte: »La pipe« oder »La lunette d'approche«) weisen uns oft sehr provokant auf die Wirklichkeit(en) hinter den Realitäten hin, öffnen uns den Raum für das Ganze, das Nicht-Sichtbare, das Eigentliche; Bilder, die damit eine der liturgischen Bildung nicht unähnliche Funktion übernehmen.

Bildung in diesem Sinne verstanden ist also nicht die Aneignung von Wissen, vielmehr das Einnehmen eines Blickwinkels, einer Einstellung, einer Offenheit, einer Haltung des Hinter-die-Dinge-Schauens; es geht nicht um ein Haben, sondern »im Letzten um ein Sein«<sup>5</sup>. Bildung in diesem Sinne verstanden ist das, was übrig bleibt, wenn wir alles vergessen, was wir gelernt haben (Albert Einstein) – eine unbewusste Kompetenz<sup>6</sup>. Oberstes Ziel einer so verstandenen Bildung ist nicht Anhäufung von Wissen, sondern das Entzünden von Sehnsüchten, nicht ein Gefäß zu füllen, sondern ein Feuer zu entfachen (Aristophanes) und damit letztlich, als liturgische Bildung, der Versuch, »in den liturgischen Vollzug hineinzuführen«<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> F. X. Eggersdorfer, Art. »Bildung«, in: LThK 2 (1958) 470. Vgl. dazu auch die Erzählung von Michelangelo, der auf die Frage, was er denn aus dem vorliegenden Marmorblock machen werde, sinngemäß die Antwort gibt: »Siehst du denn nicht den darin verborgenen Engel? Dem werde ich heraushelfen ...!« – Exegese statt Eisegese ...

<sup>5</sup> R. Guardini, Liturgische Bildung. Versuche, Burg Rothenfels am Main 1923, 12.

<sup>6</sup> Thomas Kabel beschreibt in seinem Ansatz der Liturgischen Präsenz (s. u. III. 2.) mit diesem Begriff das Ziel eines Bildungsprozesses als Weg von der unbewussten Inkompetenz über die bewusste Inkompetenz zur bewussten Kompetenz und schließlich zur unbewussten Kompetenz.

<sup>7</sup> Leben deuten – Glauben feiern. Sechs Module für die liturgische Bildungsarbeit, Folge 1. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2007, 6.

Mit der historischen Entwicklung der verschiedenen Bildungsbegriffe bzw. Erziehungsbilder in der Pädagogik (vom ursprünglichen Begriff und Verständnis des *Paid-agogos* als Erzieher über das Führungsverständnis bei I. Kant, das Verständnis von Erziehung als Regierung und Zucht bei J. F. Herbart, Anpassung bei B. H. Skinner, Hilfe zum Leben bei J. H. Pestalozzi und schließlich bis zum Wachsenlassen bei J. J. Rousseau) darf wohl auch bezüglich des liturgischen Bildungsbegriffes von einer Entwicklung im oben beschriebenen Sinn ausgegangen werden.

Bildung, wie ich sie in unserem Zusammenhang verstehen will, ist also nicht Erziehung im wörtlich verstandenen Sinn des *paidagogein* als (u. U. auch zwanghaftes) *Ziehen* zu einem Wert, Bildung hat vielmehr *wesentlich* mit Freiheit zu tun, mit Erfahrung, Dialog, Begegnung, Austausch, Mystagogie.

## II. WARUM/WOZU LITURGISCHE BILDUNG?

»Es braucht liturgische Bildung oder vielmehr ganz allgemein geistliche Bildung ... Ein Großteil der Christen von heute befindet sich faktisch im Katechumenats-Status ...«<sup>8</sup> Mit diesen Sätzen spricht der damalige Kardinal Ratzinger eine generelle Notwendigkeit an und beschreibt gleichzeitig begründend sehr realistisch den Glaubensstatus vieler Christen. Er plädiert deshalb auf einem Vortrag in Trier anlässlich des 40-Jahr-Jubiläums der Liturgiekonstitution für die *Verständlichkeit* der Liturgie, die er neben der *Teilhabe* und der *Einfachheit* auch als eine der Grundkategorien der Liturgiereform beschreibt. Die Liturgiekonstitution selbst stellt mehrfach, pointiert im Artikel 10, fest: Liturgie ist Höhepunkt und Quelle allen christlichen Lebens! Wenn dem so ist (was an dieser Stelle vorausgesetzt werden soll), dann müssen auch die entsprechenden, nicht zuletzt kulturellen Voraussetzungen zum Erleben der Feier des Gottesdienstes als Höhepunkt und Quelle christlichen Lebens geschaffen werden. Im Wissen um die unveränderlichen und die dem Wandel unterworfenen Teile der Liturgie (vgl. SC 21) versteht sich der Gottesdienst des-

<sup>8</sup> J. Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209–221, hier 218.

halb auch als Kulturleistung<sup>9</sup>, die es zu erwerben gilt, damit er schließlich auch verstanden wird (vgl. SC 34).

Denn:

- »Der Mensch ist nicht von Natur aus liturgiefähig; erst durch die Taufe sind alle Christen zum Vollzug der Liturgie sakramental befähigt.«<sup>10</sup> Eine Fähigkeit, die also erworben und anschließend gepflegt werden muss. Zu dieser Fähigkeit gehören »humane Grundvoraussetzungen (Kulturtechniken), die auch außerhalb der Liturgie erlernt werden«<sup>11</sup> (können), wie: schweigen, zuhören, wertschätzen, teilen, danken, offen sein für das Spiel, versöhnungsbereit sein, klagen oder staunen ...
- »Liturgiefähigkeit setzt eine erste (anfängliche) Beheimatung im Glauben voraus, zielt auf ein beständiges Wachstum im Glauben und bedarf deshalb ständiger ›Glaubensschulung‹.«<sup>12</sup>
- »Weil der Christ Rechenschaft über seinen Glauben geben können soll, bedarf er auch grundlegender Kenntnisse über die Feierge-  
stalt dieses Glaubens.«<sup>13</sup>
- »Liturgische Bildung soll Kenntnisse über den Gottesdienst, seine Elemente, seinen inneren Sinn und seine Bedeutung für die Glau-  
benden vermitteln und ist insofern auch ein Stück Religionskun-  
de.«<sup>14</sup>
- »Liturgische Bildung will nicht nur Kenntnisse vermitteln und vertiefen, sondern dient der Feierfähigkeit, d. h. der ars celebran-  
di (der Kunst zu feiern) der ganzen Gemeinde.«<sup>15</sup>
- »Liturgische Bildung als Mystagogie ist ein Beitrag zur Feier der  
Liturgie als Glaubensvollzug.«<sup>16</sup>
- »Umfassende liturgische Bildung bedarf auch der gottesdienstli-  
chen Einübung.«<sup>17</sup>

---

<sup>9</sup> W. Haunerland, Gottesdienst als »Kulturleistung«. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung, in: LJ 55 (2005) 67–81.

<sup>10</sup> Ebd., 68.

<sup>11</sup> Ebd., 69.

<sup>12</sup> Ebd., 71.

<sup>13</sup> Ebd., 72.

<sup>14</sup> Ebd., 73.

<sup>15</sup> Ebd., 74.

<sup>16</sup> Ebd., 75.

<sup>17</sup> Ebd., 76.

- »Die Liturgie selbst ist vorzüglicher Ort liturgischer Bildung.«<sup>18</sup>
- »Liturgische Bildung braucht vielfältige Lernorte und Lernhilfen außerhalb der Liturgie.«<sup>19</sup>

Liturgische Bildung soll und will sich also als Entfaltung wesentlicher menschlicher Existenzvollzüge verstehen. Von ihrem Wesen her ist sie dazu auch hervorragend geeignet: Der Gottesdienst vermittelt Symbolerfahrungen, als zeichenhaftes Handeln entfaltet er geistige Kreativität, die (liturgische) Sprache erschließt Wirklichkeit, (gottesdienstliches) Singen und Musizieren entfalten die »Gemütskräfte«, das (aktive) Hören nimmt Hintergründiges auf, die Feier des Gottesdienstes ermöglicht Sozial-, Raum- und Zeiterfahrungen ...<sup>20</sup>

Unterschiedlichste Fehlformen (wie z. B. einseitige Ritualisierung, missverstandene Humanisierung, Verlust an kultureller und künstlerischer Substanz)<sup>21</sup> bedrohen die Bildungsfunktion des Gottesdienstes. Um dies zu verhindern, muss ein umfassendes Bildungskonzept sowohl die Anleitung zur Liturgiefähigkeit (anthropologische Aspekte) als auch zur Gottfähigkeit (theologische Aspekte) beinhalten, sowohl Wissensvermittlung als auch Liturgiefähigung und das Erlernen von Kulturtechniken. Anders formuliert: Liturgische Bildung soll sich sowohl als liturgisches Wissen als auch durchgeistigtes Können und geläutertes Wollen verstehen. Liturgische Bildung soll nicht in Oasen und Ghettos betrieben werden, sondern seinen Ort überall dort haben, wo sich Leben mit der Kirche ereignet, in der Ministranten-, Kinder- und Jugendarbeit, in Gruppenliturgien, bei Einkerhtagen, zu den so genannten Geprägten Zeiten, an besonderen (Pfarr-)Festen. Freilich ist dies ein oft mühsamer und langwieriger Prozess und es braucht den Mut der kleinen Schritte und der Einübung.<sup>22</sup> Aber erst dann, wenn sich so etwas wie ein durchgehender roter Faden einer inneren liturgischen Haltung herausbildet, kann, in unserem Sinn verstanden, von einem liturgischen Bildungsprozess die Rede sein.

<sup>18</sup> Ebd., 77.

<sup>19</sup> Ebd., 80.

<sup>20</sup> Vgl. Ph. Harnoncourt (wie Anm. 2), 51–67.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 56 f.

<sup>22</sup> Vgl. E. Daigeler, Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch (PPSt 5), Würzburg 2006, v. a. 133 ff.

Olaf Richter<sup>23</sup> beschreibt den Gottesdienst als *den* Ort religiöser Bildung, als zentralen Bildungsort des christlichen Glaubens. Er zeigt, dass und wie sich religiöse Bildung in der gottesdienstlichen Feier ereignet. Seine Kernaussage: Die Bildung des christlichen Glaubens gewinnt ihre Kraft vor allem aus der darstellenden Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte (Anamnesis), aus der tätigen Teilhabe der Gläubigen (Mimesis) und aus dem performativ zugesprochenen Wirken des Heiligen Geistes (Epiklesis), das heißt »vor allem aus dem *Ereignis* der gottesdienstlichen Feier selbst«<sup>24</sup>.

Mit Olaf Richter<sup>25</sup> hat liturgische Bildung folgende Aufgaben:

- Sie zielt sowohl auf Hinführung zur Liturgie als auch auf Bildung durch die Liturgie.
- Sie leistet einen Beitrag zur Überwindung der kirchlichen Entfremdung.
- Sie durchdringt den ganzen Alltag.
- Sie kann nicht verordnet werden, sondern entsteht »vor allem auch durch die Begegnung von Menschen mit bereits vorhandenen, lebendigen liturgischen Formen«<sup>26</sup>.
- Die herkömmlichen liturgischen Vollzüge müssen mit der modernen Welt kompatibel sein.
- Liturgie überbrückt Gegensätze auf den unterschiedlichsten Ebenen und kann somit »die ganze Vielfalt und Weite der religiösen Praxis für den Bildungsprozess fruchtbar«<sup>27</sup> machen.
- Der Gottesdienst bildet »durch das schlichte Teilnehmen und den lebendigen Mitvollzug«<sup>28</sup>. Es geht dabei um ein zweckfreies Handeln – und das hat etwas sehr Entlastendes.
- »Die Liturgie führt zu einer Transzendierung des individuell-religiösen Ichs und setzt darüber hinaus einen Gegenpol zum subjektiven religiösen Erleben.«<sup>29</sup>

---

<sup>23</sup> Vgl. O. Richter, *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung*, Leipzig 2005 (APrTh 28); ders., *Dramaturgie und Mystagogie. Die Bedeutung des dramatischen Charakters der Liturgie für die liturgische Bildung*, in: LJ 56 (2006) 98–113.

<sup>24</sup> O. Richter, *Anamnesis* (wie Anm. 23), 347.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 140–143.

<sup>26</sup> Ebd., 141.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

- Letztlich geht es der liturgischen Bildung als Glaubensbildung darum, »dass Menschen dazu geführt werden, sich in das soteriologische Handeln Gottes in Jesus Christus einbeziehen zu lassen«<sup>30</sup>.
- Liturgische Bildung versteht sich »als Formung des Menschen auf ein bestimmtes Bild oder Urbild hin«<sup>31</sup> ...
- In der Liturgie wird (nicht zuletzt durch die Einbeziehung des Leibes) der *ganze* Mensch geformt.
- »In, mit und unter der Liturgie ereignet sich eine lebendige Vergewärtigung des Heilsgeschehens (liturgisches Mysterium) ...«<sup>32</sup>

### III. AKTUELLE LITURGISCHE BILDUNGSKONZEPTE

Zur liturgischen Bildung gehört sowohl die Vermittlung der Rubriken als auch die der Nigriken<sup>33</sup>, anders formuliert: die Erschließung sowohl des Inhaltes als auch der Form, wobei zur Form auch der *angemessene* Einsatz verschiedener liturgischer Elemente bzw. Formen gehört und das Einhalten der liturgischen Grundstruktur. Josef Ratzinger hat deshalb schon recht, wenn er schreibt: »Wo Betriebsamkeit herrscht, können die Augen des Herzens nicht aufgehen«<sup>34</sup>, und wenn er auf Einfachheit plädiert und (nahezu pastoral) daran erinnert, »dass diese Einfachheit erklärt werden muss ...«<sup>35</sup>.

Aktuelle Bildungskonzepte greifen dieses Anliegen auf, verbinden Inhalt mit Form und stellen zunehmend den in der Religionspädagogik immer wieder eingeforderten Begriff der Elementarisierung<sup>36</sup> in den Mittelpunkt ihres Konzeptes. Sie fördern dementsprechend elementare menschliche Grundhaltungen bzw. eine »Liturgische Spiritualität«, um so zu einer größeren Sprachkompetenz zu verhelfen,

<sup>30</sup> Ebd., 142.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., 143.

<sup>33</sup> Ratzinger weist auf diese von Josef Pascher übernommene Unterscheidung hin: Rubriken als die äußere zeremonielle Vorschrift, Nigriken als der innere Anspruch des liturgischen Textes selbst; vgl. J. Ratzinger (wie Anm. 8), 219.

<sup>34</sup> Ebd., 220.

<sup>35</sup> Ebd., 221.

<sup>36</sup> Vgl. dazu auch meine Ausführungen: Gottesdienst als In-formation oder: Die Entfaltung der christlichen Existenz im (liturgischen) Feiern, in: *HID* 60 (2006) 158–171.

zu Gemeinschaftssinn und -fähigkeit, zu Symbolfähigkeit, zum An-eignen einer Fest- und Feierkultur und damit zu einem stimmig(re)n liturgischen Vollzug.

### 1. »Leben deuten – Glauben feiern«<sup>37</sup>

In der Einführung in dieses von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz herausgegebene Kurspaket – in dem übrigens nicht von (liturgischer) Aus- oder Weiterbildung, sondern von »Tiefen-Bildung«<sup>38</sup> die Rede ist – wird Romano Guardini zitiert: »Die Pflege der Liturgie muss auf die Pfarrgemeinde bezogen sein, wie sie in Wirklichkeit ist. Sie muss ihre Bedürfnisse im Auge haben, ihre Möglichkeiten sehen und darf ihr nichts zumuten, was ihrem Wesen widerspricht. Andererseits muss sie ihr aber auch wirklich das zutrauen, was an Bereitschaft und Möglichkeit in ihr liegt – und das ist viel, sehr viel mehr, als so mancher Praktiker zuzugeben pflegt.«<sup>39</sup> Die konkrete Pfarrgemeinde vor Ort wird also in ihrer tatsächlichen Gestalt ernst genommen, so wie sie in Wirklichkeit ist, d. h. mit den je eigenen Möglichkeiten und auch Begrenztheiten.

In sechs Kapiteln wird dieser Anspruch umgesetzt:

1. Wie Gott im Gottesdienst wahr(nehmbar) wird  
Bildungsmodul zum Thema »Liturgie und Gottesbild«

2. Sprechen Sie biblisch?

Bildungsmodul zum Thema »Bibel und Liturgie«

3. Wenn Gottes Dienst zum Fest wird

Bildungsmodul zum Thema »Liturgie als Fest«

4. Gott spricht mich an

Bildungsmodul zum Thema »Wort Gottes in der Liturgie«

5. »... da bin ich mitten unter ihnen«

Bildungsmodul zum Thema »Versammlung im Namen Jesu«

6. Mein Leben in der Liturgie wiederfinden

Bildungsmodul zum Thema »Liturgie und Biographie«

<sup>37</sup> Leben deuten (wie Anm. 7).

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 6.

<sup>39</sup> R. Guardini, Ein Wort zur liturgischen Frage, in: ders., Liturgie und liturgische Bildung, Mainz 1966 (21992), 173 f.

Ohne auf die einzelnen Kapitel detailliert einzugehen, soll doch das insgesamt auffallende Bemühen, in den liturgischen *Vollzug* hinein-zuführen, benannt werden. Die Module handeln dementsprechend »vom Angesprochensein durch das Wort Gottes, vom Gerufensein in die liturgische Versammlung, vom Charakter der Liturgie als Fest, vom Gottesbild, von Bibel und Liturgie und von Liturgie und Biographie«<sup>40</sup>.

Über die Reihenfolge der einzelnen Module ließe sich wahrscheinlich diskutieren und die Verfasser weisen ja auch selbst darauf hin, dass das Kurspaket so angelegt ist, »dass ein kreativer Einsatz vor Ort möglich und auch erwünscht ist!«<sup>41</sup> Das letzte Kapitel (und vielleicht könnte dies ja auch das erste sein) bespricht den Zusammenhang von Liturgie und Biographie: Die biographischen Erfahrungen mit der Liturgie sollen entdeckt und der biographische Anteil im liturgischen Feiern bewusster erlebt werden. Auch das ein liturgischer Bildungsansatz, der eher neu und der Zeitkultur sehr entsprechend ist.<sup>42</sup>

## 2. »Liturgische Präsenz®«

In diesem Bildungskonzept nach Thomas Kabel geht es (nach eigener Darstellung im Angebotsprospekt<sup>43</sup>) um die »Gegenwart des Liturgen im Raum, in der Zeit und in der Handlung; ein waches Bei-sich-sein, ein professionelles Bei-der-Sache-sein und ein kommunikatives Bei-der-Gemeinde-sein«. Es geht nicht »um die Einübung normativer liturgischer Verhaltensmuster, sondern über/durch die Steigerung der körpersprachlichen Wahrnehmungs- und Ausdrucksfähigkeit – um die individuelle Aneignung der Tradition und um die Entwicklung eines persönlichen Gestogramms ... Zugrunde liegt ein Verständnis von ›Gottesdienst als Inszenierung. Entsprechend kom-

<sup>40</sup> Leben deuten (wie Anm. 7), 6.

<sup>41</sup> Ebd., 7.

<sup>42</sup> Vgl. dazu aus jüngerer Zeit F. Lurz, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003, oder S. George, *Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen* (ETHSt 89), Würzburg 2006.

<sup>43</sup> Vgl. auch <http://www.clip-liturgische-praesenz.de/>.

men Kriterien der künstlerischen Gestaltung sowie der ästhetischen und kommunikativen Wirkung des gottesdienstlichen Vollzugs zur Anwendung«.

Gearbeitet wird praktisch-experimentell in dramaturgischen und schauspieltechnischen Übungsschritten, soweit möglich in Sakralräumen. Beginnend bei elementaren Verhaltensweisen mit Bewegungen im Raum, führt der Übungsweg über die Arbeit an der Stimme, über das Sprechen von vorgegebenen und freien Texten des Gottesdienstes, über die Entdeckung liturgischer Grundhaltungen und Gebärden bis hin zu komplex zusammengesetzten, ausgeformten liturgischen Sequenzen.<sup>44</sup> Also auch hier: Elementarisierung liturgischer Grundschrirte.

In der Liturgischen Präsenz<sup>®</sup> geht es um die Wahrnehmung des Zusammenhangs von Form und Inhalt bzw. von Gestaltung und Gestalt. Es geht darum, zu einer liturgischen Persönlichkeit zu verhelfen, liturgische Spiritualität zu erwecken, einen offenen Raum der Epiphanie zu gestalten, Unsichtbares sichtbar zu machen. Dies gelingt dann, wenn der Liturге zum *Vorbild* wird, wenn Liturgie *richtig* gefeiert wird. Richtig, das heißt, dem Wesen der Liturgie entsprechend (als Dialog zwischen Gott und den Menschen), die Gemeinde ansprechend (indem der Anspruch Gottes verantwortet wird), zur Wirklichkeit des Lebens durchbrechend (durch Bruch zum Durchbruch kommen / die Realität des Kreuzes ernst nehmen). Konkret: richtig (an)kommen, sitzen, stehen, sprechen, hören/horchen, sehen, essen, still sein, singen/musizieren, gehen, sich bewegen, (etwas) halten ...<sup>45</sup>

#### IV. ZUSAMMENFASSUNG

Liturgische Bildung ist also weit mehr als die Aneignung von liturgischen Fertigkeiten, sie ist »religiöse Bildung am Gottesdienst« und damit Persönlichkeitsbildung, und insofern wird sie auch »über die

<sup>44</sup> Vgl. zur Veranschaulichung meinen Seminarbericht, Liturgische Präsenz. Bestattung und Trauung, in: Gottesdienst 41 (2007) 1–3.

<sup>45</sup> Vgl. R. Guardini, Von heiligen Zeichen, Würzburg 1922.

Zukunft des Glaubens und die Zukunft der Kirche entscheidend mitbestimmen.«<sup>46</sup>

Liturgische Bildung ist damit in der Tat eine *not-wendige* Angelegenheit. Wozu?

- Um den Blick für die Wirklichkeit hinter der Realität zu öffnen
- Um lebensnotwendige Erfahrungen zu machen bzw. um das Leben zu kultivieren
- Um Menschsein in Fülle zu erschließen
- Um den Glauben heute und morgen mündig zu leben
- Um (liturgisch) präsent zu sein
- Um der Menschen und um Gottes willen
- Und um dann als solcherart gebildeter und erfahrener Mensch die Voraussetzungen mitzubringen, (immer) aktiv(er) an der Liturgie teilnehmen zu können – *weil* es dabei zur Schau der Gestalt kommt – der Gestalt der Liturgie und damit der Gestalt des Menschseins, *des gezeichneten Ich!*

#### LITERATUR

- DAIGELER, E., Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch (PPSt 5), Würzburg 2006.
- EGGERSDORFER, F. X., Art. »Bildung«, in: LThK 2 (21958) 470.
- EHAM, M., Vom Erleben zum Verstehen. Die Bedeutung gottesdienstlicher Erfahrung für die liturgische Bildung, in: LJ 55 (2005) 96–112.
- GEORGE, S., Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen (EThSt 89), Würzburg 2006.
- GUARDINI, R., Von heiligen Zeichen, Würzburg 1922.
- GUARDINI, R., Liturgische Bildung. Versuche, Burg Rothenfels am Main 1923.
- GUARDINI, R., Ein Wort zur liturgischen Frage, in: ders., Liturgie und liturgische Bildung, Mainz 1966 (21992).
- HARNONCOURT, PH., Die Bildungsfunktion des Gottesdienstes, in: MusAl 23 (1971) 51–67.
- HAUNERLAND, W., Gottesdienst als »Kulturleistung«. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung, in: LJ 55 (2005) 67–81.
- Leben deuten – Glauben feiern. Sechs Module für die liturgische Bildungsarbeit, Folge 1. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2007.

<sup>46</sup> O. Richter, Anamnesis (wie Anm. 23), 347.

- LURZ, F., *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003.
- RATZINGER, J., 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209–221.
- RICHTER, O., *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung*, Leipzig 2005 (APrTh 28).
- RICHTER, O., *Dramaturgie und Mystagogie. Die Bedeutung des dramatischen Charakters der Liturgie für die liturgische Bildung*, in: LJ 56 (2006) 98–113.
- WALZ, F., *Gottesdienst als In-formation oder: Die Entfaltung der christlichen Existenz im (liturgischen) Feiern*, in: HfD 60 (2006) 158–171.
- WALZ, F., *Liturgische Präsenz. Bestattung und Trauung – ein Seminarbericht*, in: *Gottesdienst* 41 (2007) 1–3.

#### *Weiterführende Literatur*

- BOPP, L., *Liturgische Erziehung*, Freiburg 1929.
- BRINEK, G./SCHAUFLE, G. (Hg.), *Bildung zwischen Glaube und Wissen. Beiträge von E. Biser, E. Kapellari, W. Böhm, S. Heine, M. Heitger* (Grundfragen der Pädagogik der Gegenwart 9), Innsbruck 1991.
- FILTHAUT, TH., *Grundfragen liturgischer Bildung* (SKU 7), Düsseldorf 1960.
- GROSS, E., *Indikation »Liturgische Bildungsnot«*. Notizen zum Lernen liturgischer Wortkultur, in: KIBl 79 (1999) 2, 33–35.
- GUARDINI, R., *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966.
- Kongregation für den Klerus, *Allgemeines Direktorium für die Katechese*, Vatikan 1997.
- KÖNIG, K., *Liturgiedidaktische Grundregeln*, in: E. Groß/K. König (Hg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 112–130.
- SAUER, R., *Liturgische Bildung aus den Impulsen des II. Vatikanischen Konzils*, in: W. Weiß (Hg.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1996, 481–496.
- SAUER, R., *Liturgische Bildung – ein religionspädagogisches Stiefkind?*, in: *KatBl* 107 (1982) 257–267.
- SAUER, R., *Liturgische Bildung heute aus religionspädagogischer Sicht*, in: *RPäB* 9 (1982) 149–153.
- SAUER, R., *Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben*, München 1996 (Themenhefte Liturgische Bildung), in: *KatBl* 129 (2004) 2, 391–468; LJ 55 (2005) 2, 65–123.

»Lex orandi – lex credendi«  
Das Begräbnis als Ort der Verkündigung

Die Arbeiten am neuen Begräbnismanual für die Erzdiözese Wien

*Der Autor, ständiger Diakon und Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, ist Zeremoniär von Kardinal Christoph Schönborn, als Sekretär auch geschäftsführender Leiter der Diözesankommission für Liturgie, Leiter des Liturgiereferates im Pastoralamt sowie Verantwortlicher für die Rundfunk- und Fernseh-Gottesdienstübertragungen aus der Erzdiözese Wien. Er arbeitet an einer liturgiewissenschaftlichen Dissertation bei Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner (Wien). Als Vorsitzender des Redaktionsteams für das Wiener Begräbnismanual berichtet er im Folgenden über die Leitlinien und Arbeiten für dieses liturgische Buch (Ed.).*

Seit 1999 ist in der Erzdiözese Wien eine Studienausgabe für die Begräbnisfeier mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt in Gebrauch. Seit geraumer Zeit ist dieses im Eigenverlag des Pastoralamtes erschienene Buch vergriffen. Dies ist wohl, trotz vereinzelter herber Kritik, Zeichen von großem Interesse – oder gar Bedarf – im deutschsprachigen Raum. Der gleiche Text erschien später auch in mehreren Auflagen beim Herderverlag. Eine zweite Auflage wurde nötig und das Liturgiereferat des Pastoralamtes bereits im Jahre 2006 damit betraut. Gleichzeitig fanden die Arbeiten an der deutschen Neuübersetzung des Begräbnisordo von 1969 ihren Abschluss. Bald wurde deutlich, dass es wieder – mehr als bisher – ein ergänzendes Buch dazu in der Diözese brauchen wird, das einerseits die traditionellen Eigenheiten berücksichtigt und andererseits verstärkt dem pastoralen Gedanken verpflichtet ist.

Die vom damaligen Referat für den Einsegnungsdienst federführend erarbeitete Studienausgabe brachte gegenüber den vorhandenen liturgischen Büchern Neuerungen, die sich bewährt haben und daher auch im neuen Manuale ihre Fortsetzung finden.

- Die Trennung aller liturgischen Texte in Spalten für das Begräbnis eines Mannes und das Begräbnis einer Frau bieten eine hohe Textsicherheit.
- Eine bisher nicht gekannte Vielfalt an Begräbnisformularen fördert die situationsgerechte Feier.
- Ein eigenes Formular »Trost für die Trauernden beim Begräbnis eines Verstorbenen ohne religiöses Bekenntnis« wurde in das Buch aufgenommen.

#### 1. PHASE: SAMMLUNG UND GRUNDENTSCHEIDUNGEN

In einer kleinen Arbeitsgruppe aus den Bereichen Liturgie, Pastoral und Einsegnungsdienst wurden Erfahrungen und Rückmeldungen gesammelt, aber auch neue Bedürfnisse festgestellt. Welch große Verbreitung das Buch über die Diözesangrenzen hinaus gefunden hat, wurde bei der Sichtung der liturgiewissenschaftlichen Rezensionen sichtbar. Diese Besprechungen waren nun ein wichtiger Impuls für die Diskussion. Einzelne grundsätzliche und textliche Veränderungen an Schlüsselstellen werden diskutiert und beschlossen. Dazu ein Beispiel: Ein berechtigter Einwand der Liturgiewissenschaft war es, dass die Begräbnisfeiern nicht mit dem Kreuzzeichen und dem liturgischen Gruß begannen, sondern mit einer Einführung davor. Diese Einführung hat aber einen hohen Wert, indem sie Menschen, die eigentlich nicht oder nicht mehr in den liturgischen Vollzügen beheimatet sind, auf den Moment des gemeinsamen Bekreuzigens hinführen und sie damit im Sinne einer *actuosa participatio* in die Feier einführen. Um beiden Anliegen gerecht zu werden, wurden diese »Einführungen« zu dem, was sie eigentlich sind: zu optionalen Hinführungen, wenn es die Situation erfordert.

Um die Verwendung deutlich zu erleichtern, sollten das Layout und die äußere Beschaffenheit des Buches komplett überarbeitet werden.

Die große Stärke der Studienausgabe, ihre Vielfalt, hat sich im Gebrauch durch ihre Unübersichtlichkeit als ihre größte Schwäche herausgestellt. Diese Spannung aufzulösen und dabei ein Buch zu schaffen, das in seinem Umfang für den Gebrauch am Friedhof nicht unhandlich wird, ist das Ziel. Das neue Manuale wird sich im Layout stark an der neuen Generation der liturgischen Bücher, wie dem Taufrituale, orientieren. Seine äußere Aufmachung soll stärker dem Charakter eines liturgischen Buches entsprechen, aber trotzdem auch Feuchtigkeit standhalten und Platz für die Traueranzeige und das Skript für die Ansprache bieten.

Das unter den Seelsorgern emotional diskutierte Formular für die »Tröstung« wird grundsätzlich überarbeitet und wird in Zukunft »Begleitung, wenn kein kirchliches Begräbnis möglich ist« heißen. Die Aufnahme eines ähnlichen, offensichtlich von der Wiener Studienausgabe inspirierten Formulars in den Anhang des neuen deutschen Begräbnisrituales hat uns in der Entscheidung bestärkt, hier weiter eine Vorreiterrolle zu übernehmen.

## 2. PHASE: ZIELFORMULIERUNG UND REDAKTIONELLE ÜBERARBEITUNG

Nun beginnt eine detaillierte redaktionelle Arbeit an den vorhandenen Texten aus der Studienausgabe. Was bisher gefehlt hat, ist eine systematische Übersicht über das ganze Buch. Alle Orationen, Kyrielitaneien, Fürbitten und auch die einleitenden und hinführenden Texte werden aus den Formularen herausgelöst und nebeneinander gestellt, um sich ein besseres Urteil über deren Prägnanz in der Sprache und deren theologische Aussage verschaffen zu können. Gleichzeitig werden die Ziele formuliert, an denen sich alle Texte zu messen haben:

Die besondere pastorale Situation bei Begräbnissen in der Großstadt ist Herausforderung und Chance zugleich. Die Begräbnisfeier ist ein prioritärer Ort der Verkündigung des Glaubens geworden. Für viele, die am gottesdienstlichen Leben der Kirche nicht oder nicht mehr teilnehmen (und dies ist statistisch betrachtet die Mehrheit), ist das Begräbnis einer der wenigen Orte, an dem sie die christliche Botschaft erreicht. Dazu erreicht sie diese Botschaft von der Auferstehung im Moment ihrer Trauer, wo Glauben als Hilfe

für ihr Leben erfahrbar werden kann, an einem der möglichen entscheidenden Punkte in ihrem Leben, dort wo Fragen – in unterschiedlicher Intensität – aufbrechen. *Daraus ergeben sich folgende Anforderungen:*

- Eine theologisch gehaltvolle, biblisch geprägte Verkündigung gemäß dem Grundsatz *lex orandi – lex credendi*. *Warum* hoffen wir Christen eigentlich auf das ewige Leben?
- Ein hohes Maß an Sensibilität und Einfühlungsvermögen, also ein möglichst situationsgerechtes Beten.
- Klare, knappe und für den Menschen der Gegenwart verständliche Sprache. Es soll alles vermieden werden, was den Anschein wortreicher Vertröstung erwecken könnte. Wichtig ist, was gesagt und gebetet wird, nicht wie viel.
- Deuteworte und Hinführungen sollen zum aktiven Mitvollzug führen, müssen aber mit dem Wort sparsam umgehen.
- Das Ganze der Liturgie, also die innere Verbindung der Beisetzung am Friedhof mit der Begräbnismesse oder der Liturgie am nächsten Allerseelentag, soll sprachlich erlebbar bleiben. Bekannte Texte und Formulierungen haben daher Vorrang.
- Dem/der LeiterIn von Begräbnissen soll ein Buch an die Hand gegeben werden, das ihm/ihr in möglichst allen Situationen seines/ihrer Dienstes Hilfe und Richtschnur ist. Die Vielfalt der Formen soll eine liturgische »Qualitätssicherung« für alle momentan vorhersehbaren Situationen schaffen.

Erst nach Überarbeitung aller »Eigentexte« im Einzelnen wurden nun die Formulare wieder anhand eines Rasters zusammengesetzt, um sowohl eine Situationsbezogenheit im Gebet als auch eine Einheitlichkeit im Ritus zu gewährleisten. Dazu mussten Übergänge geglättet und Überleitungen oder Hinführungen formuliert werden. Manche »Unsauberkeiten«, wie z. B. das bisherige Taufgedächtnis bei ungetauften Kindern, wurden bereinigt.

Um eine größere Übersichtlichkeit bei gleichzeitiger Reduktion der Seiten zu erreichen, wurde eine neue, gebrauchsorientierte Kapiteleinteilung nötig. Nach dem Kapitel für das Requiem (I.) und dem Kapitel für die variierenden Formulare der Wortgottesdienste (II.), die jeweils mit dem Vaterunser enden, sind im III. Kapitel die immer gleichen Beisetzungsriten zu finden: Verabschiedung, Prozession zum Grab und Beisetzung.

Im Kapitel Sonderformen (IV.) sind alle jene Formulare zusammengefasst, die dieses Schema sprengen würden. Darunter auch ein neues Formular für die Beisetzung einer Urne und das Begräbnis eines Katechumenen. Beides sind Antworten auf die jüngsten Entwicklungen. Die Beisetzung einer Urne, vor allem wenn keine Feier der Verabschiedung stattgefunden hat, ist eine neue Notwendigkeit geworden, die einer redlichen liturgietheologischen Reflexion bedarf, denn mit der Urne habe ich nicht mehr den Leib des Verstorbenen vor mir. Wer meint, solche Fälle seien zu selten, um Einzug in ein liturgisches Buch zu halten, der irrt: Immer häufiger werden beim Tod im Ausland (vor allem in Übersee) nach der Kremation vor Ort nur die Urnen mit der Asche überführt, da dies wesentlich weniger kostenintensiv ist. Wie bei den jüngsten Naturkatastrophen gesehen, ist es oft gar nicht anders möglich. Die große Reisebereitschaft und das Flugzeug haben hier einen direkten Einfluss auf die Liturgie; niemand konnte dies 1969 vorhersehen.

### 3. PHASE: EINGABEN UND KORREKTUREN

Ähnlich seinen großen Brüdern, den Ritualien, wurde die nun erarbeiteten Texte nach einer ersten Sichtung in der Liturgischen Kommission einem breit gefächerten Leserkreis mit der Bitte um Eingaben und Anmerkungen übergeben. Hier bewährt sich auch erstmals der vom Erzbischof im Rahmen der Liturgischen Kommission eingerichtete Beirat für liturgische Bücher. Dieser Beirat wurde für den Leserkreis durch »Experten« aus der Praxis erweitert: Je ein Dechant aus den drei Gebietsvikariaten der Diözese, der Bischofsvikar für das Vikariat Wien-Stadt und der Leiter des Einsegnungsdienstes (jene Dienststelle, die alle Begräbnisse in der Großstadt Wien koordiniert). Das Ergebnis sind eine Vielzahl an hochqualifizierten Anmerkungen, konkreten Verbesserungsvorschlägen oder Korrekturen aus drei Bereichen: biblisch, dogmatisch, liturgisch, praktische Durchführung. Alle Rückmeldungen werden im Redaktionsteam diskutiert und ein Großteil eingearbeitet. Das Manuale erfährt eine wesentliche Qualitätsverbesserung in dieser Phase und liegt damit *in folgendem Umfang* vor:

*Teil I: Begräbnismesse und Verabschiedung in der Kirche.*

*Teil II: Wortgottesdienste.* Allgemeine Form; mit einer mit der Liturgie vertrauten Gemeinde; bei tragischem Tod; nach schwerem Leid; bei plötzlichem Tod; Begräbnis von Kindern; bei Tod durch Drogen; bei Tod durch Suizid; Priester, Diakone, Personen geweihten Lebens, Personen im pastoralen Dienst (in einem Formular mit differenzierten Texten).

*Teil III: Beisetzungsriten nach einem Wortgottesdienst.* Verabschiedung; Prozession zum Grab und Beisetzung; Begräbnis mit nur einer Station; Kremation; Beisetzung eines getauften Kindes; Beisetzung eines ungetauften Kindes; Verabschiedung im Anatomischen Institut.

*Teil IV: Sonderformen.* Aufbahrung und Beisetzung einer Urne; Grabsegnung nach einer Exhumierung und Beisetzung in einem neuen Grab; Begräbnis von ungeborenen Kindern; Begräbnis von Katechumenen.

*Teil V: Begleitung, wenn kein kirchliches Begräbnis möglich ist.*

*Teil VI: Schriftlesungen.*

*Teil VII: Anhang.* Gebete; Psalmen; Fürbitten; Gesänge; Elemente zur Prozession.

Gänzlich neu gegenüber der Studienausgabe ist Teil I: die Feier der Begräbnismesse vor aufgebahrtem Sarg und der anschließenden Verabschiedung in der Kirche. Damit soll einerseits eine theologische Aussage getroffen werden: Das eigentliche Kerngeschehen des katholischen Begräbnisses ist die Feier der Eucharistie für den Verstorbenen. Auf dieses Faktum wird auch in der Einführung hingewiesen. Natürlich kann dies auch, wie in Wien üblich, in der Form der Begräbnismesse nach der Beisetzung geschehen; nur einfach entfallen sollte sie nicht. Auf der anderen Seite wird damit auch dieses Manuale für die Verwendung außerhalb der Stadt in den ländlichen Regionen attraktiv, wo diese Form weitgehend erhalten ist. Aber auch für die Stadt enthält diese Form besondere Hinweise mit Rücksicht auf die meist große räumliche Distanz zwischen Kirche und Friedhof und reagiert damit auf jüngste positive Entwicklungen im Bestattungswesen.

Teil V enthält die neu erarbeitete »Begleitung, wenn kein kirchliches Begräbnis möglich ist« und löst damit die sogenannte Tröstung ab. Dieses Formular ist einerseits bewusst nicht unter den Sonderformen subsumiert, da es sich um kein Begräbnis handelt. Andererseits

ist diese Form nicht Teil des Anhangs, da es sich um einen vollständigen Gottesdienst handelt, bei dem Christen Trauernde begleiten und für und mit ihnen beten. Der geübte Leser liturgischer Bücher sieht darin auch ein pastorales Signal, jene in der Trauer zu begleiten, die darum bitten.

Die Frage, ob einzelne Formulare, wie »bei Tod durch Drogen«, »bei Suizid« oder das »Begräbnis von ungeborenen Kindern«, in einem solchen Buch extra abgedruckt werden müssen, wird berechtigt gestellt. Natürlich wird der Gebrauch dieser Formulare selten sein. Das Manuale verfolgt wie die Studienausgabe aber zwei Ziele. Ein pastorales: Solche Begräbnisse sollen nicht einfach geduldet oder gar abgelehnt werden; sie gehören zur Pflicht der Seelsorge. Und ein liturgisches: Gerade in diesen sensiblen Fällen will man den SeelsorgerInnen eine konkrete Hilfe anbieten. Die Anfragen im Liturgiereferat bestätigen den Bedarf. Spätestens hier wird deutlich, dass dieses Buch ein pastoralliturgisches Handbuch für das Begräbnis und ein Anstoß zur Trauerpastoral sein will.

Alle Schriftlesungen befinden sich in Teil VI. Die Auswahl der Lesungen ist für ein Handbuch umfangreich (fünf alttestamentliche und acht neutestamentliche Lesungsperikopen, elf Evangelienperikopen sind geplant), um auch hier eine situationsgerechte Wahl treffen zu können. Damit diese Auswahl auch tatsächlich stattfindet, werden mit wenigen Ausnahmen keine Lesungen bei den verschiedenen Formularen abgedruckt.

Im daran anschließenden Anhang werden weitere Orationen für das Begräbnis von Jugendlichen, Vätern, Müttern, Eheleuten und Personen, die während ihres Einsatzes für andere verunglückt sind, gesammelt. Dabei handelt es sich um eine Reaktion auf die berechtigte Kritik an der Studienausgabe, dass es zwar für den Priester, die Diakone und die Ordensleute ein eigenes Formular gäbe, jedoch nicht für die anderen Stände der Kirche. Bewusst werden im Anhang auch Elemente für die Prozession angeboten, um deutlicher zu zeigen, dass dieser Gang zum Grab eine hohe symbolische Bedeutung hat und Teil der Liturgie ist. Nicht nur dafür findet sich hier auch das Psalmengebet und einige Cantica. Auch neue weitere Fürbittenformulare finden hier ihren Platz, die explizit biblisch geprägt sind (biblische Bilder, Herrenworte ...). Schließlich wird eine Auswahl an Liedern mit Noten für den Gemeindegesang ihren gewohnten Platz fin-

den. Eine besondere Rolle bekommt dabei die Antiphon »Zum Paradiese mögen Engeln dich geleiten ...«, der am Ende der Verabschiedung wieder ihr ursprünglicher Platz im Ritus eingeräumt wird. Um auch die Kirchenmusiker für diese Antiphon zu gewinnen, werden dreistimmige Chorsätze für Männerstimmen und ein einfacher vierstimmiger Satz für gemischten Chor vorbereitet. Die Aufwertung dieser alten, theologische Prägnanz und Bilderreichtum vereinigenden Antiphon scheint mir ein Beispiel dafür, wie bei allen Neuerungen in diesem Buch der Tradition der Liturgie höchste Wertschätzung entgegengebracht wird.

#### 4. PHASE: BESCHLUSSFASSUNG

Einige Fragen tauchen noch einmal zugespitzt auf, das Redaktionsteam beschließt, diese Fragen gesondert in der Liturgischen Kommission zur Diskussion zu stellen. Die folgenden drei Fragen sollen exemplarisch zeigen, wie intensiv über das Manuale und seine Einordnung in das Ganze des liturgischen Feierns reflektiert wurde.

- *Die Formulierung des Schlussversikels* aus der Studienausgabe 1999, »Herr, gib ihm/ihr und allen Verstorbenen das ewige Leben« und »Lass sie leben in deinem Frieden«, wird durch die ursprüngliche Formulierung in den liturgischen Büchern ersetzt: »Herr, gib ihm/ihr und allen Verstorbenen die ewige Ruhe« und »Lass sie ruhen in Frieden«. Die alternative Formulierung ist geeignet, die Einheit der Liturgie zu stören. Dieses Versikel hat seinen Ursprung im Eröffnungsvers der Begräbnismesse und ist so auch vielen Menschen bekannt. Der »Wiedererkennungswert« in der Liturgie ginge verloren.
- *Die Bestattung endet mit dem traditionellen Schlussversikel, nicht mit dem Segen am Grab.* Die besondere Eigenart der Begräbnisliturgie ist ihre Offenheit, sie kennt keinen Segen und keine Entlassung. Dies ist auch logisch, da die Feier am Grab nicht mit den Worten des Vorstehers schließt. Denn die Angehörigen treten danach individuell zum Grab, um ihre Trauer zu bekunden, ein Zeichen des Glaubens zu setzen oder zu beten.
- Bei der Verabschiedung wird das *Weihwasser nicht nur über den Sarg, sondern mit einem entsprechenden Wort auch über die Ver-*

*sammelten ausgesprengt* und damit die Taufe als über den Tod hinaus in Christus verbindendes Element vor Augen gestellt. Dieses Taufgedächtnis ist ein wertvolles Eigengut der Studienausgabe, wurde an dieser Stelle aber sehr verschieden aufgenommen. In Anerkennung des hohen Symbolwertes mit Blick auf die Stärkung des Taufbewusstseins wird es im Manuale optional beibehalten.

Ende April 2008 empfahl die Liturgische Kommission des Pastoralrates dem Erzbischof einstimmig, das Manuale zu veröffentlichen. Der Erzbischof schloss sich nach Konsultation seines Bischofsrates dieser Empfehlung an und erteilte im Juni den Auftrag, das Manuale zu veröffentlichen. Die Herausgabe des Buches im Wiener Domverlag ist für Herbst 2008 geplant. Das Buch versteht sich als pastoralliturgische Handreichung zur Feier des Begräbnisses unter der besonderen Berücksichtigung der Situation in der Großstadt. Im Unterschied zur Studienausgabe wird aber die Verwendung für das ganze Diözesangebiet empfohlen.

*Das neue Buch soll Manuale heißen*, um seinen besonderen Charakter zu betonen: Es respektiert die Autorität des *Rituale Romanum* und des deutschsprachigen Rituals »Die Begräbnisfeier«, das für den gesamten deutschsprachigen Raum seine Gültigkeit hat. Ergänzend zum *Rituale Romanum* gab es bis zur Liturgiereform die Tradition der lokalen liturgischen Bücher, die, auf besondere Situationen und Bedürfnisse eingehend, Kraft territorialer Autorität veröffentlicht wurden und fester Bestandteil gottesdienstlichen Lebens einer Diözese waren. Diese Tradition soll im Sinne einer Inkulturation der Liturgie mit dem Manuale bewusst fortgesetzt werden.

## Ein neues Ausbildungskonzept für Laien-Begräbnisleiter/-innen

*Der Autor, Mag. theol., ist im Hauptberuf Diakon der Wiener Großstadtpfarre Baumgarten und Religionslehrer. Er gehört mehreren diözesanen und vikariellen Gremien an, unter anderem dem Liturgieausschuss des territorialen Bischofsvikariates Wien-Stadt. Seit 2007 leitet er die diözesane Arbeitsgruppe für die Ausbildung und Begleitung der Laien-Begräbnisleiter, die wegen der besonderen Herausforderungen vor allem an den städtischen Großfriedhöfen (u. a. Wiener Zentralfriedhof) von hoher pastoraler Bedeutung ist. Dafür entwickelte er gemeinsam mit seinem Team das folgende Konzept (Ed.).*

### I. VORBEMERKUNGEN

Unsere heutige Welt ist säkularisiert, postmodern und hochtechnisiert. Wir fliegen ins All und haben Computer gebaut, die uns Menschen nicht nur unterstützen, sondern zum Teil ersetzen. Der Mensch hält sich für nahezu allmächtig und auch unsterblich. Als Folge »... wird vielfach alles, was mit Tod und Sterben zu tun hat, aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt. Dies ist eine Folge dogmatischen und pastoralen Irrtums«<sup>1</sup>. Wenn einen Menschen der Tod durch den Verlust eines geliebten Mitmenschen in seiner vollen Härte trifft, wird ihm dieser Irrtum schmerzlich, ja existenzbedrohend bewusst. Selbst Menschen, die bereits am Ende ihres Lebensweges angelangt sind, wird oftmals nicht die Wahrheit über ihren Zustand mitgeteilt. »Ärzte, Krankenpfleger und Verwandte halten es häufig für ihre Pflicht, Schwerkranken ihren bevorstehenden Tod zu verschweigen, der wegen der Fortschritte im Krankenhauswesen fast

<sup>1</sup> Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen (17.12.2001), (VApS 160) 2001, 190.

immer außerhalb des Hauses eintritt.«<sup>2</sup> Die moderne Medizin hat es zwar geschafft, unser Leben immer mehr zu verlängern, aber nicht ins Unendliche. Spätestens auf dem Friedhof, bei der Feier der Beerdigung, kann man sich dieser Realität nicht länger verschließen. Vom Leugnenden wird der Mensch zum Fragenden.

## II. DIE FEIER DES BEGRÄBNISSES UND IHR VORSTEHER

In der Regel leitet ein Priester oder Diakon das Begräbnis. In besonderen Fällen können aber auch Laien damit beauftragt werden. In der Erzdiözese Wien hat sich besonders der frühere Leiter des Referates für den Einsegnungsdienst, Rektor Msgr. Mag. Karl Wagner, für den Einsatz von Laienbegräbnisleitern und -leiterinnen engagiert und über Jahrzehnte hinweg für deren Ausbildung gesorgt. 1999 erhielt er vom Erzbischof von Wien den Auftrag, gemeinsam mit der Liturgiekommission ein neues Begräbnisrituale zu erarbeiten, welches als »Studienausgabe« erschien und später von ihm mit einem Kommentar zur Trauerpastoral erweitert wurde.<sup>3</sup> Ihm verdanken wir ein zeitgemäßes Umdenken bei der Feier der Begräbnisliturgie, da er in seinem Buch eine der Zeit angemessene und verständliche Sprache bei der Feier der Beerdigung verwendet.

### *1. Ein neues Konzept der Ausbildung*

Im Oktober 2007 wurde die Ausbildung der Begräbnisleiter/-innen in der Erzdiözese Wien neu strukturiert. »Die katholische Liturgie ist Liturgie des fleischgewordenen Wortes – fleischgeworden auf Auferstehung hin.«<sup>4</sup> Diese Aussage Benedikts XVI. zielt auf die Gesamtheit liturgischen Feierns, ist aber besonders für das christliche Begräbnis von Wichtigkeit. Dort wo der Mensch, der den Tod bis jetzt aus seinem Leben verbannt hat, mit Sterben und Ende konfrontiert wird, braucht er eine verständliche (zeitgemäße) Sprache und eine vom Sinn (christliche Auferstehungsbotschaft) erfüllte Be-

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> K. Wagner, Die Feier der Beerdigung, Werkbuch, Freiburg i. Br. 2001.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2000, 189.

gleitung, die ihm einerseits einen guten Abschied von seinem Verstorbenen ermöglicht und andererseits die eigene Sterblichkeit aushalten lässt. Auf dem Vorsteher bei der Feier des Begräbnisses lastet damit eine hohe Verantwortung und Herausforderung. »Den Frieden des Alls durch den Frieden mit Gott, die Vereinigung von oben und unten«<sup>5</sup> gilt es aufzuzeigen, nahezubringen und den Betroffenen einen persönlich begehbaren Weg anzubieten. Das bedeutet trösten, nicht vertrösten, da sonst die Kraft der christlichen Auferstehungsbotschaft auf der Strecke bleibt. Hierbei ist nicht entscheidend, ob der Vorsteher Kleriker oder Laie, Mann oder Frau ist, sondern ob er authentisch den eigenen Glauben und die damit verbundene Hoffnung verkündet. Das Konzil sagt in der Liturgiekonstitution: »Der Ritus der Exsequien soll deutlich den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken.«<sup>6</sup> Daraus folgend ist als zweiter Punkt wesentlich, dass der Leiter, die Leiterin der Feier es versteht, liturgisch zu handeln und dem Ganzen dadurch einen würdigen Rahmen zu geben. Das bedeutet, dass der Ablauf des Begräbnisses (der Ritus) vom Vorsteher verinnerlicht sein muss und er nicht aus einem Rituale einfach vorliest. Theoretisch sollte es möglich sein, dass der Begräbnisleiter ohne das Buch, nur unter Verwendung der biblischen Texte, die Feier hält.

## *2. Schwerpunkte in der Ausbildung*

In der neuen Form der Ausbildung lassen sich zwei Schwerpunkte feststellen. Zum einen das glaubwürdige Zur-Sprache-Bringen des eigenen christlichen Glaubens an die Auferstehung und zum anderen das Erwerben der Fähigkeit, ein katholisches Begräbnis flüssig, würdig und stimmig zu leiten.

a. Den eigenen Glauben an die Auferstehung authentisch bezeugen  
Bevor jemand damit beauftragt wird, einem katholischen Begräbnis vorzustehen, muss sich diese Person ausführlich und mit Tiefgang mit dem eigenen Glauben auseinandergesetzt haben. Aus diesem Grund müssen alle Laien, Männer wie Frauen, die diesen Dienst aus-

---

<sup>5</sup> Ebd., 30.

<sup>6</sup> SC 81.

üben wollen, im Vorfeld eine theologische Ausbildung absolviert haben. Minimum ist hierbei der erfolgreich abgeschlossene Wiener Theologische Kurs.

Im Begräbnisleiterkurs werden dann, aufbauend auf dieser allgemeinen Ausbildung, Themen aus den Bereichen biblische Exegese und Theologie, Eschatologie und Liturgie mit besonderem Blick auf das christliche Begräbnis und den christlichen Auferstehungsglauben in eigenen Ausbildungsschritten vertieft und ausgeleuchtet. Die Teilnehmer stehen in der ständigen Herausforderung, den eigenen Glauben auf das neu Gelernte hin zu überprüfen und eigene Erfahrungen im Austausch mit den Vortragenden und den übrigen Kursteilnehmern zu diskutieren. Das glaubwürdige Bekenntnis an den auferstandenen Christus vor dem Hintergrund des biblischen Gottesbildes im Lichte der neutestamentlichen Erfahrung gilt es so ins Wort zu fassen, dass es allgemeinverständlich wird, ohne an Kraft zu verlieren. Die Begräbnisleiter sollen fähig werden, mit trauernden Menschen in einer Art und Weise zu sprechen, dass diese spüren: Sie werden in ihrer Trauer ernst genommen, es wird nichts schöngeredet, aber der Vorsteher hat ihnen ein Angebot, eine Botschaft mitzuteilen, in der die Kraft liegt, den Schmerz und die Trauer aufzuarbeiten, und echten Trost und Hoffnung auf Zukunft hin zu schenken. In diesem Sinne gibt es auch notwendige Ausbildungseinheiten, die sich zusammenfassen lassen unter den Stichworten »Umgang mit und Begleitung von Trauernden vor, während und nach dem Begräbnis«.

#### b. Die Predigt bei der Begräbnisfeier

Herzstück der Feier sind die Verkündigung des Wortes Gottes und seine Auslegung.<sup>7</sup> Deshalb wird auf eine fundierte und gute homiletische Grundausbildung größter Wert gelegt. Ziel ist es, dass die Kandidaten lernen, die von ihnen für das jeweilige Begräbnis ausgewählte Schriftperikope der Heiligen Schrift so auszulegen, dass sowohl tief trauernde Menschen als auch Personen, die dem Verstorbenen nicht besonders nahegestanden haben, für sich und ihr Leben etwas Bereicherndes aus der Ansprache mitnehmen: etwas, das Halt, Sicherheit, Trost schenkt. Es darf das Wort Gottes nicht nacherzählt werden, sondern ausgehend von ihm soll die christliche Botschaft

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 35 Abs. 2.

von der Auferstehung so verkündet werden, dass es den Einzelnen in eine Betroffenheit versetzt, die sein Leben positiv verändert. Damit die Kandidaten ein Gefühl dafür bekommen, wie ihre Person und ihre Art zu predigen bei den Menschen ankommt, muss jeder eine Predigt für einen fiktiven Trauerfall vorbereiten und diese nicht nur vorlesen, sondern auch halten. Den Hörern der Probeansprache wird im Vorfeld eine Rolle zugeordnet, zum Beispiel die der Witwe, eines Nachbarn oder sonst einer Person, die am jeweiligen Begräbnis teilnimmt. Im anschließenden Gruppengespräch mit dem Vortragenden der homiletischen Ausbildung ist jeder gefordert seine Erfahrungen, die er als Prediger oder Hörender gemacht hat, einzubringen und Rückmeldung zu geben. Je ehrlicher und offener diese Gespräche geführt werden, umso größer ist der Gewinn für die Kursteilnehmer. Im geschützten Bereich wird der Ernstfall durchgespielt und konstruktiver Kritik Raum gegeben. Jedem wird die Chance geboten, eine Erfahrung zu machen, die der Realität nahekommt.

### c. Liturgisches Handeln einüben

Damit die Verkündigung glaubwürdig ist, muss die Feier, in die sie eingebettet wird, souverän und würdig gestaltet sein. Deshalb ist der zweite große Schwerpunkt in der Ausbildung, richtiges liturgisches Feiern und Handeln einzuüben, zu verinnerlichen: Hier geht es um eine geglückte »ars celebrandi«. Damit dies besser gelingen kann, wird von den Menschen, die sich um eine Beauftragung als Begräbnisleiter/-in bemühen, erwartet, dass sie schon seit Längerem die Beauftragung zur Leitung von Wort-Gottes-Feiern haben und diesen Dienst auch regelmäßig ausüben. Liturgisches Handeln als Vorsteher soll ihnen also nicht fremd, sondern vielmehr bereits vertraut sein. Wenn der Vorsteher jedoch den Eindruck erweckt, ständig selbst nachlesen zu müssen, wie es jetzt weitergeht, drängt sich die Frage auf, ob das, was wir hier tun, überhaupt etwas mit dem Himmel, ja mit einer Zukunft bei Gott zu tun haben kann. Das Konzil sagt ja: »In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, ... zu der wir pilgernd unterwegs sind ...«<sup>8</sup> Eine Teilnehmerin am Ausbildungslehrgang SS 2008 hat, nachdem sie wiederholt bei den praktischen Übungen korrigiert werden muss-

<sup>8</sup> Ebd., 8.

te, ein wenig beleidigt gefragt, ob es nicht viel wichtiger wäre, darauf zu achten, dass alles von Herzen kommt, als ständig den Blick auf »Äußerlichkeiten« zu richten. Sie wurde gefragt, ob sie sich in einem Gottesdienst wohl fühle, in dem der Vorsteher den Eindruck vermittelt, sich überhaupt nicht sicher zu sein in dem, was er tut, ja den Ritus, den er vollzieht, gar nicht wirklich zu kennt.

Damit die Botschaft überhaupt eine Chance hat anzukommen und angenommen zu werden, ist es von höchster Wichtigkeit, dass Aufbau und Ablauf der Feier vom Vorsteher möglichst in- und auswendig gekannt wird. In der Zeremonie selbst muss die ganze Konzentration bei Gott, den Menschen und der zu verkündigenden Botschaft liegen und sich nicht in der Frage verlieren, wie es weitergeht, oder in der Angst, hängen zu bleiben.

Die praktische Ausbildung der Kandidaten ist so strukturiert, dass sie ein gesamtes Begräbnis, in der Halle und auch beim Grab, vor den anderen »durchspielen«, so als ob es der Ernstfall wäre. In der anschließenden Besprechung hat jeder die Möglichkeit, einzubringen, was ihm aufgefallen ist. Damit das funktioniert, ist es unabdingbar, dass sich jeder im Selbststudium mit dem Aufbau und Ablauf der Feier wirklich auseinandergesetzt hat und Fragen, die vielleicht aufgetaucht sind, im Vorfeld besprochen werden. Teilweise geht es dabei um ganz einfache Dinge: Wann wende ich mich den Menschen zu, wann drehe ich mich zum Kreuz beziehungsweise zum Sarg. Es geht um Stimmigkeit. Die Vorsteher müssen lernen, die Menschen anzusehen, wenn sie sie ansprechen, und nicht den Blick in das Buch zu senken und den Mitfeiernden damit den Eindruck zu vermitteln, gar nicht gemeint zu sein. Einen Menschen, den ich anspreche, sehe ich auch an, ihm gebe ich »Ansehen«. Solche und andere Selbstverständlichkeiten aus unserer täglichen Erfahrung in der Kommunikation mit anderen gilt es, auch im liturgischen Feiern zu bewahren und nicht aus Unsicherheit zu vergessen oder aufzugeben. Wenn ich ein Gebet spreche, wende ich mich Gott zu, das heißt, ich drehe mich zum Kreuz, um durch diese äußere Handlung die innere Gesinnung zu verdeutlichen. Ich spreche wirklich ihn als den Herrn über das Leben und den Tod an und lese nicht bloß einen Text vor, den ein anderer geschrieben hat.

Kurz gesagt, es gilt einzuüben, was für jedes liturgische Handeln grundlegend ist: Das, was ich tue, muss übereinstimmen mit dem, was ich sage und selbst glaube.

### III. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Die Feier des Begräbnisses ist eine große pastorale Chance und Herausforderung, mit der die Kirche konfrontiert ist. Damit sie diese Chance auch nutzen kann, ist es notwendig, dass die Leiter/-innen der Beerdigungen in bestmöglicher Weise auf diesen Dienst vorbereitet werden. Sie sollen Menschen sein, die den eigenen Auferstehungs-glauben ausgehend von der Heiligen Schrift, fundierten theologischen Quellen und der eigenen Erfahrung mit Christus heraus glaubwürdig und allgemein nachvollziehbar ins Wort bringen können. Sie tun das eingebettet in eine Feier, die sie souverän und flüssig leiten müssen und die den Menschen, die daran teilnehmen, Hoffnung und Trost schenkt und ihnen ein Fenster, vielleicht sogar eine Tür in eine Wirklichkeit öffnet, die ihnen bis dato oft verschlossen war.

Damit das gelingen kann, gibt es in der Erzdiözese Wien ein Team, dessen Aufgabe es ist, auf die Inhalte, den Ablauf und die Qualität der Begräbnisleiterausbildung zu achten und diese stets weiterzuentwickeln. Aus diesem Grund erhalten alle Kursteilnehmer nach erfolgreich absolvierter Ausbildung die Beauftragung zur Leitung eines Begräbnisses nur für fünf Jahre. Damit diese nach Ablauf der Zeit verlängert werden kann, müssen sie nachweislich an einer Fortbildungsveranstaltung pro Jahr teilgenommen haben.

In einer Welt, in der der Tod verdrängt wird, haben auch das Leben und sein Wert an Bedeutung verloren. Eine gute und stimmige christliche Begräbnisfeier schafft die Möglichkeit, manches wieder ins rechte Licht zu rücken.

#### ANHANG

##### Curriculum der Begräbnisleiterausbildung in der Erzdiözese Wien

- A. *Verbindliche Voraussetzungen* für die Beauftragung durch den Erzbischof
1. Absolvierter Theologischer Kurs (oder Vollstudium oder Religionslehrausbildung)
  2. Wortgottesdienstleiterbeauftragung (als liturgische Vorbefähigung samt praktischer Erprobung in der Gemeinde, die nachgewiesen werden muss)
  3. Begräbnisleiterkurs

## B. Teilnahmebedingungen

1. Schriftlicher Antrag, unterzeichnet vom Pfarrer und vom stv. Vorsitzenden des PGR (der tatsächliche Einsatz muss durch den Pfarrer garantiert sein)
2. Schriftliche Zustimmung des Dechanten
3. Zulassung durch den Bischofsvikar
4. Weiterbildung: Dekrete werden nur ausgestellt, wenn der Kandidat sich zu einer einmal jährlich stattfindenden Weiterbildung bereit erklärt
5. Gültigkeit des Kurses: Es müssen grundsätzlich *alle* Kursteile besucht werden; in Einzelfällen kann maximal eine Kurseinheit entschuldigt und durch ein »Literaturgespräch« über die behandelten Themen mit den zuständigen Tagesreferenten ersetzt werden. Wer mehrere Kurseinheiten entschuldigt oder unentschuldigt versäumt, muss den Kurs zum nächsten Termin nachholen – mit der Erleichterung, dass er nur jene Veranstaltungen besuchen muss, die er beim vorangegangenen Kurs versäumt hat, außerdem muss er den Kursbeitrag beim zweiten Kurs nicht mehr entrichten
6. Teilnehmerbeitrag: 200,- € zu bezahlen von der/dem entsendenden Pfarre/Orden/Einrichtung; den Rest tragen die jeweiligen Vikariate

### *Verantwortliches Ausbildungsteam*

Organisatorischer Leiter: Diakon Mag. Christoph Buda

Spiritueller Leiter: Rektor Msgr. Mag. Karl Wagner

Mitglieder: Herbert Tichova, P. Matthias Schlögl OSA, Diakon Hubert Zach (Referatsleiter Einsegnungsdienst), eine erfahrene Begräbnisleiterin

### *Kursorte*

Die Eröffnungs- und Schlussveranstaltung (= Starttreffen und Praxistage) finden am Zentralfriedhof statt. Alle anderen Kurseinheiten (= die Samstagsblockveranstaltungen und die homiletischen Übungen) finden in der Pfarre Baumgarten, 1140 Wien, statt.

## Curriculum

*Starttreffen: ein Freitag Ende Februar, 13<sup>00</sup>–18<sup>00</sup> Uhr*

Rektor Msgr. Mag. Karl Wagner und Diakon Mag. Christoph Buda

*1. Blockveranstaltung: ein Samstag im März, 9<sup>00</sup>–18<sup>00</sup> Uhr*

9<sup>00</sup>–10<sup>20</sup> Bischofsvikar Domdekan Prälat Karl Rühringer

- Erwartungen der Kirche an den Begräbnisleiter
- Begräbnisfeier als »missionarischer Ort«
- Gespräch mit dem Bischofsvikar

10<sup>40</sup>–12<sup>00</sup> Herbert Tichova

- Anthropologie der Trauer (Gezeiten der Trauer)
- Tod und Gesellschaft

13<sup>30</sup>–15<sup>30</sup> Herbert Tichova

- Spezielle Trauerpastoral rund um das Begräbnis

16<sup>00</sup>–18<sup>00</sup> Erfahrungsbericht und Gespräch mit

- Dechant Dr. Karl Engelmann (Vikariat Stadt)
- Dechant Mag. Karl Pichelbauer (Vikariat Nord)
- Dechant Mag. Peter Meidinger (Vikariat Süd)
- einer erfahrenen Begräbnisleiterin

*2. Blockveranstaltung: ein weiterer Samstag im März, 9<sup>00</sup>–18<sup>00</sup> Uhr*

9<sup>00</sup>–12<sup>00</sup> Univ.-Prof. Prälat Dr. Josef Weismayer

- Gott und das Leid
- Der Tod des Menschen und das Pascha Christi

13<sup>30</sup>–15<sup>00</sup> Univ.-Prof. Prälat Dr. Josef Weismayer

- Grundzüge der Eschatologie

15<sup>30</sup>–18<sup>00</sup> Diakon Hubert Zach (Referat der ED Wien für den Einsegnungsdienst)

- Rat und Hilfe im Trauerfall
- Die Wr. Bestattung und andere Bestattungsunternehmen
- Einsegnungsdienst der ED Wien
- Rechtliches und Weisungen für den Begräbnisleiter

*3. Blockveranstaltung: ein Samstag im April, 9<sup>00</sup>–18<sup>00</sup> Uhr*

9<sup>00</sup>–12<sup>00</sup> Domkapitular Mag. Gottfried Pinter (Liturgiereferat Diözese Eisenstadt)

- Grundfragen liturgischen Feierns

- Theologie der Begräbnisfeier: Feier des Sieges Gottes über den Tod
  - 13<sup>30</sup>–15<sup>45</sup> Diakon Mag. Martin Sindelar (Liturgiereferat Erzdiözese Wien)
    - Das Wiener Begräbnisrituale
    - »Trockenübungen« mit dem Text
  - 16<sup>15</sup>–18<sup>00</sup> Rektor Msgr. Mag. Karl Wagner, Diakon Mag. Christoph Buda
    - Vorbesprechung der Probepredigten
4. Blockveranstaltung: ein Samstag im Mai, 9<sup>00</sup>–13<sup>00</sup> Uhr
- 9<sup>00</sup>–11<sup>00</sup> Univ.-Lektor Pfarrer Dr. Roland Schwarz
    - Die Perikopen der Begräbnisliturgie
  - 11<sup>30</sup>–13<sup>00</sup> Poli Zach-Zofali (Caritas)
    - Trauerbegleitung und -pastoral im weiteren Sinn

*Zusätzlich zu diesen Ausbildungsschritten gibt es die homiletischen Übungen mit Univ.-Lektor Dr. Ewald Huscava und Praxisübungstage. Die Termine werden gesondert bekannt gegeben. Am Ende des Kurses steht eine theoretische und praktische Prüfung.*

#### LITERATUR

- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen (17.12.2001), (VApS 160) 2001.
- RAHNER, K./VORGRIMLER, H. (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Herderbücherei 270), Freiburg i. Br. 1966 (141980).
- RATZINGER, J., Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2000.
- WAGNER, K., Die Feier der Beerdigung. Werkbuch, Freiburg i. Br. 2002.

## Liturgische Bewegung in einer Gemeinde – am Beispiel der Pfarre Wien-Weinhaus

*Der Autor, Dr. iur., ist Ministerialrat im Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung der Republik Österreich. Seit vielen Jahren leitet er den Liturgieausschuss der Pfarrgemeinde Wien-Weinhaus. Im Liturgieausschuss des territorialen Bischofsvikariates Wien-Stadt bekleidet er die Funktion des stellvertretenden Vorsitzenden und Koordinators für die liturgische Ausbildung. Er ist auch Mitglied der Diözesankommission für Liturgie. Der folgende Bericht ist ein exemplarischer Beitrag zur praktischen Liturgik: So kann liturgisches Leben in einer zeitgenössischen Pfarrgemeinde auch heute funktionieren (Ed.).*

Wenn ich auf meine lange Weinhauser Zeit zurückblicke, fällt mir auf, wie viel sich da im Bereich der Liturgie geändert hat. Ich will gar nicht sagen, dass ich mich nicht auch in meiner Kinderzeit, die gerade noch von der tridentinischen Messe beherrscht war, in der Kirche beheimatet gefühlt habe. Dennoch: Ich möchte das II. Vatikanum, die Diözesansynode und alles, was diese Vorgänge an der Basis langfristig bewirkt haben, um keinen Preis vermissen oder gar die Zeit zurückdrehen. Sie sind ein »Quantensprung« in unserer Kirche. Genau genommen sind sie ein »Zurück«, aber nicht ins Mittelalter, sondern zu den Wurzeln – zu den Arten des Feierns, wie Christus selbst sie wohl gepflegt und uns aufgetragen hat und wie sie sich tatsächlich in den ersten christlichen Gemeinden eingewurzelt haben. Jahrhundertlang sind sie dann eingeschlafen und würden auch heute selig weiterschummern, wenn nicht beherzte Menschen wie der Klosterneuburger Augustiner-Chorherr Pius Parsch zu Vorreitern geworden und Schritt für Schritt die Liturgie wieder zu dem gemacht hätten, zu dem Christus sie gestiftet hat.

So habe ich auch in Weinhaus die Entwicklung vom »Messelesen« zur »Messfeier« in all ihren Phasen miterleben und zum Teil auch mittragen dürfen. Die vier Priesterpersönlichkeiten, die ich bisher als

Pfarrer von Weinhaus kennengelernt habe – Karl Preinerstorfer, Karl Buchta, Herbert Rosezky und Lucjan Banko –, haben je nach ihrer konkreten persönlichen und zeitlichen Situation diese bedeutende Entwicklung mitgeprägt. Ich sehe bis zu dem Stand, an dem wir heute stehen, vier Phasen der »Weinhauser liturgischen Bewegung«, wie ich sie nennen möchte, die für die Amtszeiten dieser vier Pfarrer in besonderer Weise charakteristisch waren:

- die Einführung der »Bet-Sing-Messe«, großteils in deutscher Sprache und nach Klosterneuburger Vorbild;
- die Umstellung auf die »neue Messe« als Frucht des II. Vatikanums, der eine längere interessante Experimentierphase vorausgegangen war;
- die Beteiligung möglichst vieler Mitfeiernder an den liturgischen Diensten im Gottesdienst im Sinne der Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium«;
- den Ausbau unserer Gottesdienste zu einem Gesamterlebnis in Realität, Symbolik, Sprache und Musik.

Diese Schritte waren notwendig, um mehr und mehr zu einem gemeinsamen Feiern zu kommen und um wirklich das zu tun, wovon wir in unseren Feiern und in den Erklärungen dazu sprechen.

Seit den 80er Jahren bemühen wir uns besonders intensiv, in der Gottesdienstgemeinde viele Talente zu finden oder bewusst zu machen, die geeignet sind, dem Gottesdienst den Charakter einer Feier zu geben, die Feier zu einem gemeinsamem Anliegen werden zu lassen und das gemeinsame Anliegen für viele Menschen spürbar zu machen. Ministranten/Ministrantinnen, Organisten/Organistinnen, Gitarristen/Gitarristinnen, Künstler/-innen auf anderen Instrumenten, Kantoren/Kantorinnen, Lektoren/Lektorinnen, die ChorGemeinschaft, die Gregorianischola, Kommunionhelfer/-innen, Messner/-innen, Gottesdienstleiter/-innen ... bilden im Zusammenwirken mit dem Pfarrer das Rückgrat für diese Feiern. Und niemals können es genug solcher Menschen aus allen Generationen sein. Solange das Ganze in Bewegung bleibt – einige können ihre Dienst aus gesundheitlichen, örtlichen oder zeitlichen Gründen nicht mehr ausüben, dafür werden neue dazu eingeladen, z. B. aus Anlass von Erstkommunion, Firmung oder eines neuen Wohnsitzes in Weinhaus –, verkrustet es nicht.

Ein Pfarrer kann nicht alle liturgische Arbeit, zu der auch die Be-

treuung der liturgischen Dienste und die detaillierte Gestaltung von Festen gehören, alleine machen. Er kann aber seiner Gemeinde wichtige positive oder negative Impulse dafür geben. Das haben unsere Pfarrer Herbert Rosezky und Lucjan Banko in hohem Maße getan und so den Aufbau einer überzeugten »liturgischen Gemeinde« ermöglicht.

Im Laufe der letzten Jahre haben wir damit begonnen, uns intensiver mit der eigentlichen »Logik« der Liturgie, vor allem der großen Feste, zu beschäftigen und zu versuchen, das Große und Kraftvolle, das in diesen Festen steckt, noch deutlicher als früher zum Ausdruck zu bringen. Den Höhepunkt des Kirchenjahres bildet dabei selbstverständlich die Feier der Karwoche und des Osterfestes, aber auch Weihnachten, Fronleichnam, Erntedank, das Patrozinium, das Johannesfeuer und manche »kleinen Feste« gehören wesentlich dazu. Das Ziel dabei ist ein Gottesdienst, der in seinen Texten, seinen Gesängen, seinen Symbolen und Zeichen, den räumlichen Gegebenheiten und der gesamten Atmosphäre alle Mitfeiernden betroffen macht. Dazu ist es notwendig, einiges Altes mit neuen Augen anzusehen und an das gesunde Empfinden der heutigen Zeit anzupassen. Von Jahr zu Jahr gehen daher die zentralen Stationen des Wirkens Jesu und zugleich unseres Lebens mehr weg von einer formalisierten Tradition und hin zu blanker Realität.

Gezielte neuartige Angebote wie z. B. die monatliche Jugendmesse »Via viva«, in deren Gestaltung sich Pfarrer Lucjan besonders stark einbringt und die die junge Generation und ihre Phantasie einbezieht, haben manche unkonventionelle, aber urchristliche Elemente nach und nach auch in andere Gottesdienste einfließen lassen. Durch die Feedback-Aktionen, die allen Interessierten nach großen Festen offenstehen, sollen die notwendige »Bodenhaftung«, der Bezug zur ganzen Gemeinde und die beständige Möglichkeit zur Verbesserung erhalten bleiben. Dass Pfarrer Lucjan in den neun Jahren seines Wirkens als Pfarrer von Weinhaus diese Entwicklung mit seiner ganzen Persönlichkeit mitgetragen und neue Ideen zugelassen hat, das kann man nicht genug betonen. Er hat auch immer die richtige Einschätzung dafür bewahrt, in welcher Geschwindigkeit die Dynamik gehen darf, um einerseits die Pfarrgemeinde nicht zu überfordern, andererseits aber denjenigen, die auf der Suche nach den Wurzeln sind, die Möglichkeit zu geben, sich in unserer Liturgie zu beheimaten.

So hoffen wir, dass wir alle miteinander – unser bisheriger und unser kommender Pfarrer eingeschlossen – auf einem guten Weg sind und einander weiterhin mit vielen bewegenden Gottesdiensten beschenken werden.

#### BIBLIOGRAPHISCHER HINWEIS

Die verwendeten Abkürzungen sind entnommen aus:  
SCHWERTNER, S. M., IATG<sup>2</sup>. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin 1992 (1974).

*In memoriam* Direktorin Sr. Ruth Annayer SSND

in Yveroy, aber zugleich mit christlicher Hoffnung müßten wir im Himmel bekundigen, dass Gott, der Herr über Leben und Tod, Sr. Ruth Maria Annayer SSND am 2. September 2008 um 23 Uhr zu sich abgeholt hat. Sr. Ruth Annayer SSND war eine in langen Jahren der Kongregation der Schwestern des Göttlichen Liebes eine Frau, die sich dem Dienst der Kirche mit großer Hingabe widmete.

## Anhang

### *Informationen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft*

Hauptlehrer und Nebenschulleiterin und wurde schließlich 1966 Direktorin der Piarerschule in Innsbruck, am Dienstort, den sie bis zu ihrem Tod im Jahr 2008 innehatte und dem sie auch als Vorsitzende der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft der Piarerschule in Innsbruck galt. Zur ihres Lebens war Sr. Ruth eine ewig glückliche Frau Gottes, den sie über alles liebte. Mit unermüdetem Eifer – so berichteten ihre Mitschwestern – ist sie auch in ihren Geborgenheiten tätig gewesen. Diese Liebe verstrahlte sie in vielen Menschen zu wirken und schenkte ihnen Trost und Frieden. Sie hat ihren Dienst mit großer Freude und Hingabe geleistet und dabei eine unvergängliche Verbindung zwischen der Schulgemeinschaft und der Pfarre in Yveroy aufbauen, von der beide Nutzen in höchem Maße profitierten. Sie selbst engagiert sich sehr, das in dieser Pfarre während langer Jahre erfolgreich von Liturgiewissenschaftlerin PFG und wirkte eigenständig die geistliche Begleitung der Kinder und Jugendlichen der Pfarre in Yveroy vor. Sie hat den großen Ort an einer sehr gewissenhaft ausgeübten Pfarropflicht und in einer überaus hohen Kapazität der Kirche viele Menschen mit ihrer Liebe und Hingabe gesegnet. Bei der Papstwahl 2005 wurde sie als Wahlkollegin in Yveroy gewählt. Im Rahmen der Pfarropflicht wurde sie zum Mitglied des Pfarreparates für die Pfarre in Yveroy ernannt. Als die Leiterin der Pfarre in Yveroy wurde sie Mitglied des Pfarreparates für die Pfarre in Yveroy ernannt. Als die Leiterin der Pfarre in Yveroy wurde sie Mitglied des Pfarreparates für die Pfarre in Yveroy ernannt.



## A. PERSONALIA

### *In memoriam Direktorin Sr. Ruth Aumayer SSND*

In Trauer, aber zugleich mit christlicher Hoffnung mussten wir im Herbst bekanntgeben, dass Gott, der Herr über Leben und Tod, Sr. Ruth Maria Aumayer SSND am 3. September 2008 um 23 Uhr zu sich heimgeholt hat. Sr. Ruth wurde 1954 geboren und trat in jungen Jahren der Kongregation der Armen Schulschwestern Unserer Lieben Frau bei. Nach dem Noviziat absolvierte sie in Rekordzeit der Reihe nach die Ausbildungen zur Kindergärtnerin und Horterzieherin, holte die Matura nach, absolvierte an der Pädagogischen und Religionspädagogischen Akademie die Ausbildung zur Volksschul-, Hauptschul- und Religionslehrerin und wurde schließlich 1986 Direktorin der Privatvolksschule Kritzendorf, ein Dienst, den sie bis zu ihrem Tod hingebungsvoll und sehr erfolgreich ausübte. Zuletzt war sie auch als Vorstandsmitglied des österreichweiten Trägervereins der ordenseigenen Schulen tätig. Zeit ihres Lebens war Sr. Ruth eine strahlende Zeugin Gottes, den sie über alles liebte. Mit strahlendem Lächeln – so berichten ihre Mitschwestern – ist sie auch in seine Geborgenheit hineingestorben. Diese Liebe vermochte sie in vielen Menschen zu wecken und selbstlos weiterzuschenken, wo immer sie das Leben hinrief, und wendete sie vor allem den Kindern und deren Eltern zu. In vorbildlicher Weise ist es ihr auch gelungen, eine gesunde und starke Verbindung zwischen der Schulgemeinschaft und der Ortspfarre St. Vitus aufzubauen, von der beide Seiten in hohem Maße profitierten. Sie selbst engagierte sich selbstlos in dieser Pfarre, leitete lange Jahre erfolgreich den Liturgieausschuss des PGR und wirkte segensreich als gesuchte Begräbnisleiterin und Mitarbeiterin der Trauerpastoral. So wurde sie für den ganzen Ort zu einer integrierenden und ausgleichenden Führungspersönlichkeit und zu einer überzeugenden Repräsentantin der Kirche. Viele suchten mit ihren großen und kleinen Sorgen bei ihr Rat und Hilfe – und fanden sie bei ihr. Im Vikariat Wien-Stadt übernahm sie im Rahmen des Fachausschusses Sakramentenpastoral die Verantwortung für die Ausbildung der Erstkommunionvorbereitung, hielt Einkehrtage für pfarrliche Mitarbeiter und wurde schließlich von Kardinal Christoph Schönborn zum Mitglied des Diözesanbeirates für die Neuausgabe des Gotteslobes ernannt. Als das Stift Klosterneuburg die Liturgiewis-

senschaftliche Gesellschaft gründete, war es für sie eine Selbstverständlichkeit, auch hier ihre Mithilfe als Schatzmeisterin zur Verfügung zu stellen. Mit ihr verliert nicht nur die Kongregation der Armen Schulschwestern Unserer Lieben Frau eine herausragende Ordensfrau und einen außergewöhnlichen Menschen. Im besten Sinn des Wortes war sie Seelsorgerin und hinterlässt für die Unzähligen, die sie kannten, eine große Lücke, die nicht zu schließen ist. Die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft weiß sich mit vielen Menschen Schwester Ruth zu großem Dank verpflichtet und steht in ihrer Schuld. Eine unzählige Menschenmenge nahm am 15. September am Friedhof in Brunn/Gebirge von ihr Abschied. Der beeindruckenden Begräbnisfeier und dem anschließenden Requiem stand der Protektor der LWG, Generalabt Bernhard Backovsky, vor, die Bischöfe Küng und Iby sowie Superintendent Horn hatten persönliche Adressen ihrer Anteilnahme gesandt. Alle Leserinnen und Leser bitten wir um ihr Gebet für Sr. Ruth.

*Professor Manfred Probst SAC Emeritus  
an der Kath.-Theol. Fakultät Vallendar*

Der bekannte Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Phil.-Theol. Hochschule der Pallottiner in Vallendar, Professor Dr. Manfred Probst, emeritierte am 24. Oktober 2008. Aus diesem Anlass fand an der Hochschule Vallendar ein Festakt statt, bei dem seine jahrzehntelangen Verdienste für Wissenschaft, Liturgie sowie die Gemeinschaft der Pallottiner ausführlich gewürdigt wurden. Manfred Probst hatte in Münster bei Professor Josef Emil Lengeling, der maßgeblich an der Liturgiereform beteiligt war, promoviert und sich kurze Zeit später beim legendären Professor Balthasar Fischer in Trier habilitiert. Danach wurde er zum ordentlichen Professor für Liturgiewissenschaft ernannt. Schon 2005 war ihm anlässlich seines 65. Geburtstages eine ansehnliche Festschrift unter dem Titel »Priester und Liturgie«, im Bonifatiusverlag herausgegeben von G. Augustin, A. Knoll, M. Kunzler und K. Richter, gewidmet worden, in der ein großer Kreis von Freunden und Kollegen sich ihm zu Ehren zu Wort gemeldet hatte. Professor Probst ist – seinem akademischen Werdegang und seinen liturgiewissenschaftlichen »Vätern« Lengeling und Fischer gemäß – ganz

Mann des Konzils und der Liturgiereform. In diesem Sinn schätzt er besonders auch das Wirken Pius Parschs und vermittelt deshalb den Studierenden die Kenntnis über die Klosterneuburger »Volksliturgische Bewegung«. Die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg betrachtet es als Ehre, ihn unter ihren Mitgliedern zu wissen, und freut sich mit der Hochschule Vallendar, dass er auch als Emeritus künftig seine Liebe zur vom Konzil erneuerten Liturgie weitergeben kann.

*Assistentinnenwechsel: Monika Scala folgt auf Nino Sakvarelidze*

Die 50 %-Stelle eines wissenschaftlichen Assistenten, die von der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (75 %) gemeinsam mit dem Stift Klosterneuburg (25 %) als Drittmittelstelle finanziert wird und rechtlich am Deutschen Liturgischen Institut in Trier angesiedelt ist, wird mit Jahresende 2008 neu besetzt, da Frau Dipl.-Theol. Nino Sakvarelidze ausscheidet. Sie widmet sich zukünftig in München vermehrt ostkirchlichen und patristischen liturgischen Forschungsprojekten. Frau Sakvarelidze, Georgierin von Herkunft und georgisch-orthodoxen Bekenntnisses, beherrscht zehn alte und neue Sprachen. Zuvor war sie Mitarbeiterin von Kardinal Univ.-Prof. Dr. Alois Grillmeier SJ. Während der Zeit ihrer liturgiewissenschaftlichen Assistententätigkeit hat sie ihre Dissertation aus orthodoxer Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München abgeschlossen. Mit ihr verlieren wir eine kompetente und hochbegabte wissenschaftliche Mitarbeiterin. – Ihr folgt Frau Mag. Monika Scala nach, bisher Assistentin am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien bei Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner, deren Vertrag dort ausläuft. Frau Mag. Scala wird in absehbarer Zeit ihre liturgiewissenschaftliche Dissertation abschließen. Vielen ist sie bereits als Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft bekannt. Sie plant ein Habilitationsprojekt über Pius Parsch. Mit dem Wechsel der Personen wird die Assistentenstelle von Trier nach Klosterneuburg transferiert und auf eine 100 %-Stelle erweitert.

### *MMag. Stefan Gugerel Universitätsassistent in Linz*

Unser Mitglied MMag. Stefan Gugerel, inkardinierter Militärkurat der österreichischen Militärdiözese, wurde in Nachfolge von Dr. Christoph Freilinger im Fach Liturgiewissenschaft zum Assistenten an der Theologischen Privatuniversität der Diözese Linz bestellt. Stefan Gugerel ist auch Vertreter der Militärdiözese in der Arbeitsgemeinschaft der Liturgiereferenten der österreichischen (Erz-)Diözesen am ÖLI in Salzburg und wirkt als Lehrbeauftragter für Liturgie in den Wiener Theologischen Kursen mit. Zugleich arbeitet er bei Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT an einer Dissertation über das Stundengebet.

### *Personelle Zwischenlösung im Budgetmanagement der LWG*

Aufgrund ihrer schweren Erkrankung war die bewährte Schatzmeisterin der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Direktorin Sr. Ruth Aumayer SSND, gezwungen, die Budgetverwaltung – zunächst informell – in andere Hände zu geben. Durch ihren Tod im Sommer wurde das Provisorium vorläufig endgültig. Das Kuratorium regelte für die Zwischenzeit bis zur Generalversammlung im November 2008 die von ihr wahrgenommenen Agenden in der folgenden Weise: Da der Geschäftsführende Präsident Dr. Andreas Redtenbacher eine zusätzliche Zeichnungsberechtigung für das Bankkonto hat, nimmt er interimistisch den Bankverkehr wahr. Er wird von Kuratoriumsmitglied Dozent OSR Franz Schwarzmann als interimistischem stellvertretendem Schatzmeister unterstützt, der sich dankenswerterweise bereit erklärt hatte einzuspringen. Hofrat Dr. Johann Hisch wurde vom Kuratorium einstimmig als Kandidat für das Amt des Schatzmeisters nominiert.

### *Auszeichnung für den Abt von Heiligenkreuz*

Schon vor dem historischen Besuch Papst Benedikts XVI. in der Zisterzienserabtei Heiligenkreuz wurde ihrem Abt Dipl.-Ing. Mag. Gregor Henckel-Donnersmarck OCist durch Nuntius Erzbischof Dr. Edmund Farhat eine seltene Auszeichnung zuteil: Ad personam erhielt er den bischofsroten Pileolus verliehen. Die Abtei erlebt heu-

te ihren historisch höchsten Personalstand, und die weltweit einzige Hochschule des Zisterzienserordens wurde in seiner Amtszeit zur »Päpstlichen Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz« mit eigenem Graduierungsrecht erhoben. In den letzten Jahren verzeichnete sie eine beachtliche Zunahme der Studierenden. Abt Gregor wurde zum Magnus Cancellarius, der bisherige Dekan Prof. P. Dr. Karl Wallner OCist zum Rektor der Hochschule bestellt. Das Kloster pflegt den gregorianischen Choral, es feiert die Konventgottesdienste vorwiegend in Latein, steht aber voll und ganz hinter der Liturgiereform des II. Vatikanums, wie Rektor Wallner erst unlängst dezidiert feststellte. Mit Abt Gregor ist das Stift Heiligenkreuz Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, die beiden Professoren der Liturgiewissenschaft Prof. Dr. Bernhard Vosicky OCist. und o. Prof. Dr. Pius Maurer OCist (Prior von Lilienfeld) gehören der Gesellschaft ad personam an.

*Dr. Helga Maria Wolf: Professorin*

Frau Dr. Helga Maria Wolf, österreichweit bekannte Ethnologin, wurde mit Entschließung des Bundespräsidenten der Republik Österreich, Dr. Heinz Fischer, am 11. September 2008 der Berufstitel »Professorin« verliehen. Prof. Wolf gründete und leitet bis zur Stunde das »Kulturquartier« in der Wiener Hardtgasse im Bezirk Döbling. Jahrelang war sie im Religionsfunk des ORF tätig und gestaltete und verantwortete unzählige Sendungen. Vor allem aber ragt sie als Kennerin des österreichischen und des spezifisch kirchlichen Brauchtums durch zahlreiche Buchveröffentlichungen hervor, durch die sie sich einen viel beachteten Namen erworben hat. Schließlich betreute sie als Chefredakteurin jahrelang auch die Zeitschrift »Kirche in Wien« und ist dadurch praktisch in allen rund 180 Pfarrgemeinden des Vikariates Wien-Stadt bekannt geworden. Die neue Professorin ist seit längerem Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg.

### *Dechant Mag. Gottfried Pinter zum Kanoniker ernannt*

Unser langjähriges Mitglied, der Pfarrer und Dechant von Neudörfl im Burgenland, Mag. Gottfried Pinter, wurde vor geraumer Zeit vom Diözesanbischof von Eisenstadt, Dr. Paul Iby (ebenfalls Mitglied der LWG), zum Domkapitular an der Kathedrale der burgenländischen Hauptstadt ernannt. Gottfried Pinter war einst Universitätsassistent bei Johannes H. Emminghaus am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien und Seelsorger in Wien-Altmanndorf. Mitte der 80er Jahre übersiedelte er in seine Heimatdiözese und übernahm nicht nur die Pfarre Neudörfl, sondern auch den Aufbau des diözesanen Liturgiereferates, das er seither mit Engagement und Geschick leitet. Es ist erfreulich und beispielgebend, dass das Anliegen der Liturgiepastoral in diesem Bistum durch die Ernennung Pinters zum Domkapitular sichtbar aufgewertet wurde.

### *Superintendent i. R. Univ.-Prof. Mag. Werner Horn ein 70er*

Der aus der Ökumene Wiens und Österreichs nicht wegzudenkende ehemalige Superintendent der Evangelischen Diözese A. B. Wien, Mag. Werner Horn, wurde im Herbst 2008 siebzig. Von 1991 bis 1995 war er Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich und von 1999 bis 2003 dessen Pressebeauftragter. Horn unterhält bis heute zahlreiche ökumenische Kontakte, u. a. auch zur Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, deren Mitglied er ist und an deren Veranstaltungen er immer wieder teilnimmt. Horn gilt als Persönlichkeit von sympathisch tiefer Spiritualität, die besonders auch in seinen Predigten zum Ausdruck kommt – vorbildhaft auch für katholische Prediger. Eines seiner großen Anliegen bis heute sind der Gottesdienst und der liturgische Gesang. So wundert es nicht, dass er seit seiner Pensionierung als Superintendent nun als Professor für Liturgik an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien wirkt.

### *Pfarrer Prof. Dr. Wolfgang Jöchlinger CanReg ein 75er*

Der bekannte Klosterneuburger Chorherr Dr. Wolfgang Jöchlinger feierte Ende Juni 2008 ein dreifaches Jubiläum: den 75. Tauftag, den

50. Jahrestag seiner Priesterweihe und das 25. Jubiläum seiner Tätigkeit als Pfarrer von Korneuburg. Jöchlinger, der zuletzt aus gesundheitlichen Gründen von seinem Amt als Pfarrer zurücktrat und ins Stift zurückkehrte, zählt zu den profiliertesten Mitgliedern des Klosterneuburger Konvents. In jüngeren Jahren Rektor des Ordensjuvenats und Professor für Patristik an der Phil.-Theol. Hochschule Klosterneuburg, dann Gymnasiallehrer und Seelsorger in inkorporierten Stiftspfarran, hatte er 1983 die Stadtpfarre Korneuburg übernommen, die zu seiner erfüllenden Lebensaufgabe wurde. Zuletzt wurde er durch eine umfassende und viel beachtete Umgestaltung des Altarraums der großen gotischen Kirche im Sinne der Liturgiereform einer breiten Öffentlichkeit bekannt. Wolfgang Jöchlinger ist treues und ambitioniertes Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft, weiß sich entschieden dem Geist Pius Parschs und des II. Vatikanischen Konzils verpflichtet und tritt auch als Verfasser theologischer Kleinschriften hervor.

#### *Rechnungsprüfer OAR Norbert Bock ein 90er*

Ein LWG-Mitglied der ersten Stunde konnte am 10. Februar 2008 in seiner Heimatpfarrkirche St. Vitus seinen 90. Geburtstag feiern. Norbert Bock, beruflich einst als höherer Beamter des Magistrats der Stadt Wien tätig, rückte damals rasch zum jüngsten Oberamtsrat von Wien auf. Jahrzehntelang engagierte er sich für seine Heimatgemeinde als stv. Vorsitzender des Pfarrgemeinderates – als solcher überlebte er schadlos insgesamt fünf Pfarrer und wurde so selbst zu einem lebendigen Stück Pfarrgeschichte. Seine Verdienste, die sich immer auch auf die umsichtige Förderung des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde bezogen, können kaum genug gewürdigt werden. Stets pflegte er beste Kontakte zum Chorherrenstift. So war es für ihn selbstverständlich, schon zur Gründungszeit der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft beizutreten und sich bis zur Stunde als Rechnungsprüfer zur Verfügung zu stellen. Ihr Protektor, Generalabt Prälat Bernhard Backovsky, feierte mit dem Jubilar, seiner Gattin und der Gemeinde anlässlich des hohen Geburtstags am 10. Februar 2008 einen Pontifikalgottesdienst. OAR Norbert Bock – längst schon Träger höchster Ehrungen, wie: Großes Silbernes Ehrenzeichen der Republik, Goldenes Stadtwappen, Stephanusorden der Erz-

diözese, Leopoldskreuz des Stiftes – wurde nun vom Staatssekretariat Papst Benedikts XVI. zum »Ritter des päpstlichen Silvesterordens« ernannt.

## B. AKTUELLES UND BERICHTE

### *Generalversammlung*

Über die Generalversammlung 2007, terminiert mit 17. Januar 2008, wurde in Band 1 (2007), S. 262–265, bereits berichtet. Über die für 6. November 2008 angesetzte Generalversammlung 2008 kann erst im Band 3 (2009) berichtet werden. Daher werden im Folgenden nur Einzelereignisse bzw. -vorhaben angeführt.

### *Kuratorium*

Das Kuratorium tagte im ersten Halbjahr 2008 insgesamt drei Mal und beschloss, zukünftig jeden zweiten Monat zusammenzutreten. Außerdem wurden gemeinsame Sitzungstermine von Kuratorium und Finanzbeirat anberaunt, um noch effizienter arbeiten zu können. Inhaltlich befasste sich das Gremium vor allem mit den Folgen der Statutenkorrekturen des Vorjahres, mit der Evaluierung der letzten und der Vorbereitung der kommenden Generalversammlung sowie der Organisation der unten vermerkten Veranstaltungen und Initiativen. Frau Gemeinderätin a. D. Christl Stopfer übernahm dankenswerterweise das Management der Kulturveranstaltungen. Breiten Raum nahmen wie immer die Finanzberatungen ein; der Chef des Finanzbeirates, Sektionschef und Finanzstadtrat i. R. Dr. Josef Müller-Fembeck, leistete Enormes zur Aufbringung finanzieller Mittel durch Sponsoren – vor allem für die Druckkosten unserer Publikationen. Menschliche, geistliche, aber auch organisatorische Sorgen ergaben sich durch die schwere Erkrankung und den schließlichen Tod unserer bewährten Schatzmeisterin, Dir. Sr. Ruth Aumayer SSND (siehe oben). Mit Unterstützung des Sekretärs RA Dr. Johannes Olischar konnte der Echter Verlag im Sommer den Band 1 (2007) der »Protokolle zur Liturgie« allen Mitgliedern zukommen lassen. Das Buch erfreut sich auch des Lobes etlicher Fachwissenschaftler.

*11. Oktober 2008: Fachtagung Liturgie  
»Sinn erzeugen – Symbole und Zeichen im Gottesdienst«  
mit Dr. Gunda Brüske, Fribourg, Schweiz*

Erstmals als gemeinsame Veranstaltung des Vikariates Wien-Stadt, der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg und des Bildungswerkes der Erzdiozese Wien fand am 11. Oktober 2008 im Kapitelsaal des Stiftes Klosterneuburg eine offene Veranstaltung über liturgische Bildung statt, zu der auch die Mitglieder der Gesellschaft eingeladen waren. Die gut besuchte Veranstaltung sollte vor allem dem rechten liturgischen Vollzug und der Feier von innen her dienen. Die kundige Referentin, Dr. Gunda Brüske, theologische Mitarbeiterin am Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz mit Sitz in Fribourg, ist Guardini-Kennerin (Dissertation) und durch zahlreiche hochwertige Publikationen hervorgetreten. An diesem Abend ging es vor allem um die Spiritualität im Vollzug der liturgischen Zeichenwelt und um den geistlichen Gewinn bei der aktiven Teilnahme an der Liturgie.

*12. Oktober 2008: »Abendmusik vor dem Albrechtsaltar«*

Die diesjährige Benefizveranstaltung der Gesellschaft fand in Form eines qualitätvollen Konzertes vor dem historischen Albrechtsaltar in der Sebastianikapelle des Stiftes Klosterneuburg statt. Am Samstag, dem 12. Oktober 2008, um 18 Uhr präsentierte die vom jungen Chorherren Meinrad Bolz neu gegründete »Kantorei der Stiftspfarre Klosterneuburg« zusammen mit einem Instrumentalensemble, das in bewährter Weise Hofrat Mag. Friedrich Lessky organisiert hatte, alte und neue geistliche Musik. Das Programm war musikalisch beeindruckend, der Raum stimmungsvoll, das anschließende Büffet köstlich. Allen Mitwirkenden und dem Organisationsteam rund um Gemeinderätin a. D. Christl Stopfer wurde dankbarer und herzlicher Applaus zuteil.

*30. November 2008: Adventmesse der LWG in St. Gertrud*

Am Abend des ersten Adventsontags, am 30. November 2008, fand um 18 Uhr in der Kapelle St. Gertrud (unweit des Stiftes, Leopold-

straße 31), in der Pius Parsch wirkte und seine letzte Ruhestätte gefunden hat, eine Adventmesse mit Adventkranzweihe für alle Mitglieder der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft statt. Das Kuratorium hatte beschlossen, zumindest einmal jährlich alle Mitglieder zum gemeinsamen Gottesdienst einzuladen – damit Liturgie nicht nur besprochen, sondern auch gemeinsam gelebt und gefeiert wird. Dazu wurde diesmal aus historischen Gründen die Wiege der Volksliturgischen Bewegung und Pius-Parsch-Wirkungsstätte St. Gertrud mit ihrer interessanten Innenraumgestaltung gewählt. Der liturgisch bedeutsame Adventbeginn mit dem Brauch der Adventkranzweihe sollte ein würdiger und ansprechender Anlass sein. Als Nachklang fand eine Agape statt.

*Neues Buch von em. Univ.-Prof. Dr. Andreas Heinz:  
Liturgie und Frömmigkeit*

Die »Protokolle zur Liturgie« bieten immer auch die Gelegenheit, über das liturgiewissenschaftliche Wirken der Mitglieder der Gesellschaft zu berichten und ihre Publikationen einem größeren Kreis bekannt zu machen. So freut es uns, an dieser Stelle über das neueste Buch unseres Mitgliedes und Förderers em. Univ.-Prof. Dr. Andreas Heinz (Trier) berichten zu können: *Liturgie und Frömmigkeit. Beiträge zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte des (Erz-)Bistums Trier und Luxemburgs zwischen Tridentinum und Vatikanum II (Geschichte und Kultur des Trierer Landes, Bd. 9), Trier 2008.* Das im Kliomedia-Verlag erschienene und 510 Seiten umfassende sehr schöne Buch enthält zwanzig wissenschaftliche Aufsätze zur Gottesdienst- und Kulturgeschichte dieser historisch und kirchlich bedeutsamen Region Kerneuropas. Durch den Einblick in das geschichtliche Werden und Umfeld der Liturgie bietet es eine wichtige Verstehenshilfe für den gegenwärtigen Stand des Gottesdienstes der Kirche. Liturgie ist wesentlich »gewordene Liturgie«, die nie in der Geschichte unveränderlich starr war, auch nicht – wie das Buch beweist – in der Zeit zwischen dem Trienter Konzil und der Liturgiereform des II. Vatikanums. Ein wichtiges Lehrstück in unserer Zeit, urteilt die Zeitschrift »Gottesdienst«.

### *Internationale Reaktionen auf die Reihe »Pius-Parsch-Studien«*

Man kann es als Durchbruch bezeichnen, dass die inzwischen zahlreich gewordenen Bände der »Pius-Parsch-Studien« nicht nur im deutschen Sprachraum, sondern jetzt auch in der angelsächsischen und italienischen Fachwelt Anerkennung finden: Pius Parsch, seine Theologie und sein Reformwerk sind wieder Thema in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion. Zwar fungiert nicht die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft, sondern ein Gremium hochrangiger Liturgiewissenschaftler als Herausgeber der Reihe; die Gesellschaft unterstützt aber maßgeblich ihre Finanzierung, und die von ihr finanzierte wissenschaftliche Assistentin arbeitet an der Manuskripterstellung der Bände mit. Als eines von mehreren Beispielen des internationalen Echos wird hier die englische Rezension der ersten fünf Bände dokumentiert, die der Liturgiewissenschaftler der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Univ.-Prof. Dr. Keith F. Pecklers SJ, verfasst hat. Sie erschien in der Zeitschrift *Gregorianum* (88 [2007] 903–906) und wurde von Mag. Erna-Maria Keisler übersetzt:

»Pius Parsch (1884–1954) war Augustiner-Chorherr von Klosterneuburg und eine der wichtigsten Gestalten der Europäischen Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Stark beeinflusst durch die bahnbrechenden Bemühungen zur Erneuerung der Liturgie, die im Benediktinerkloster Maria Laach im Rheinland erfolgten, suchte Parsch eine ähnliche Kampagne zur Liturgieerneuerung in Österreich voranzutreiben. 1919 übernahm Parsch die Verantwortung für die kleine Kirche St. Gertrud unweit des Klosters, die zur experimentellen Basis für seine liturgischen Forschungen wurde. Parschs hauptsächlicher Beitrag war die Integration der Entdeckungen, die sowohl in der Biblischen als auch in der Liturgischen Bewegung gemacht wurden. Indem er den Rahmen der Liturgischen Bewegung erweiterte, indem er ihn mit den biblischen Erneuerungsbemühungen vereinte, half er auf äußerst profunde Weise, die Bewegung mit der umfassenderen Erneuerung der Kirche zu verbinden. Weit entfernt davon, die Liturgische Bewegung isoliert zu sehen, zeigte Parsch, dass ihr letztendlicher Erfolg darin liegt, der Kirche in ihrer eigentlichen Hermitte zu dienen. Parsch trieb diese harmonische Herangehensweise (ein Zugang, den wir heute »interdisziplinär« nennen würden) durch zwei wichtige Publikationen voran, die er begründete: »Das Jahr des Heiles« war ein Kommentar zum Missale und Brevier für das ganze liturgische Jahr, beginnend mit 1923. Eine zweite und vielleicht noch wichtigere Publikation war »Bibel und Liturgie«, begründet 1926. Diese Zeitschrift trieb die Verschränkung von Liturgie und Heiliger Schrift voran und förderte die Kenntnis der Bibel unter Katholiken. Bereichert wurde dieser interdisziplinäre Zugang zur kirchlichen Erneuerung in Österreich in dieser Zeit durch ein erneuertes Interesse an patristischen Studien. Dieses monumentale 5-bändige Werk, das von Andreas Redtenbacher herausgegeben und in Folge des 50. Todestages in Verbindung mit einem Gedenk-Symposium in

Klosterneuburg publiziert wird, behandelt über das oben Erwähnte hinaus umfassend noch viel mehr. Bereits 1990 hatte Boleslaw Krawczyk am Pontifical Liturgical Institute of Sant'Anselmo eine Dissertation unter dem Titel »Liturgia e laici nell'attività e negli scritti di Pius Parsch« geschrieben. Es war eine signifikante Studie, in der Krawczyk wichtige Dimensionen in Parschs Werk aufdeckte, die außerhalb Österreichs weitgehend unbekannt waren. Dementsprechend ist Krawczyks Beitrag im 3. Band der Reihe zu finden. Während Krawczyks römische Dissertation in vieler Hinsicht den Weg zu einem volleren Studium dieses wichtigen Pioniers der liturgischen Erneuerung ebnet, führen uns diese 5 Bände noch weiter auf dem Weg, das Vermächtnis von Pius Parsch zu verstehen. Sie enthüllen einen außerordentlichen Materialbeitrag, von dem man vieles noch nie zuvor gesehen hat. Es muss hier gesagt werden, dass das Werk in der Tat lehrreich ist: sowohl hinsichtlich der Forschung als auch hinsichtlich seines Ziels. Da diese Reihe sowohl Parschs eigene Werke als auch gegenwärtige Studien über sein Leben und Werk umfasst, überbrückt sie den Graben zwischen Vergangenheit und Gegenwart, wird sich über das Vermächtnis Parschs als Gründer der österreichischen Liturgischen Bewegung klar und zeigt mit Blick auf gegenwärtige liturgische Fragen und zukünftige Herausforderungen der Kirche, wie instruktiv dieses Vermächtnis auch heute ist.

Andreas Redtenbacher, der Haupterausgeber des Werkes, ist selbst Augustiner-Chorherr von Klosterneuburg. Er hat am Liturgischen Institut in Trier seine wissenschaftliche Basis und ist Vorsitzender der Konferenz der Liturgiereferenten der österreichischen Diözesen. Klugerweise versammelte er ein eindrucksvolles Herausgebergremium, das sich aus angesehenen Liturgiewissenschaftlern zusammensetzt: Hans-Jürgen Feulner aus Wien, Ansgar Franz aus Mainz, Basilius Groen aus Graz, Andreas Heinz von Trier, Birgit Jeggle-Merz aus Luzern, Chur, Reinhold Malcherek aus Troisdorf-Bergheim, Reinhard Meßner aus Innsbruck und Rudolf Pacik aus Salzburg. Mit Sicherheit macht die Zusammenarbeit so prominenter Wissenschaftler im Herausgebergremium gemeinsam mit einer Gruppe von erstrangigen Autoren diese Reihe zur wegweisenden Forschung (»definitive study«) über Pius Parsch par excellence. Alle 5 Bände sind ferner reich an ausführlichen Anmerkungen, Registern und Literaturverzeichnissen.

Band 1, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, wurde von Pius Parsch 1952 veröffentlicht. In der überarbeiteten und erweiterten Fassung bietet Andreas Redtenbacher eine ausführliche Einleitung aus seiner eigenen Feder, in der er Parschs Text im Licht der elf Jahre nach dessen Tod promulgierten Konzilskonstitution »Sacrosanctum Concilium« und der wissenschaftlichen und pastoralen Erfahrungen mit der konziliaren Liturgieerneuerung reflektiert. Der Rahmen für Parschs Werk ist der Kontext der Liturgischen Bewegung, wie sie in den deutschen Klöstern und dann in Österreich, besonders in Klosterneuburg und in der Gemeinde von St. Gertrud, gewachsen ist. Unter Berücksichtigung der Enzyklika »Mediator Dei« von Pius XII. über die Liturgie behandelt Parsch so wichtige Themen wie die »aktive Teilnahme der Laien« und eine Methodologie für ihre aktive Förderung; die Beziehung zwischen Liturgie und Leben; Liturgie und Mission; Liturgie und Laientum; die Beziehung des Priesters zur Liturgie. Aufgabenfelder wie oftmalige Kommunion, liturgische Musik und die Rolle der Bibel in der Liturgie mit besonderer Beachtung der liturgischen Predigt werden hier alle diskutiert. Schlagend wird in Volksliturgie sichtbar, wie weit Parsch seinen Zeitgenossen voraus war, und zugleich, wie zutreffend (»how well«) sich dieser Text heute mehr als 50 Jahre nach seiner Verfassung (immer noch) liest.

Der 2. Band wurde von Roman Stafin geschrieben, der zurzeit als Pfarrer in Wolfsburg arbeitet und mit der Kath.-Theol. Fakultät der Leopold-Franzens-Universität in Innsbruck verbunden ist. Stafin gliedert seinen Text in drei Hauptteile und erforscht die Eucharistie als Quelle der Gnade im Leben der Kirche im Licht von Parschs eigenen Schriften. Stafin beginnt mit einer Betrachtung über Liturgie und Zeit – den liturgischen Tag, die liturgische Woche, das liturgische Jahr – zugleich in der universalen Kirche und auf lokaler Ebene der Pfarrgemeinde. Im zweiten Teil betrachtet Stafin soziale und eschatologische Dimensionen der Eucharistie sowie die Messe zugleich als Opfer und Mahl; er behandelt seinen Gegenstand im Kontext der Einheit der Kirche. Stafins theologische Forschungen setzen sich im dritten Teil des Textes fort, in dem er Parschs eigene Behandlung der eucharistischen Theologie inklusive der pneumatologischen und ekklesiologischen Dimension studiert. Hier berücksichtigt er Odo Casels Mysterientheologie und Josef Jungmanns klassisches Werk »Missarum Sollemnia«. Er schließt mit einer Reflexion über Parschs Werk im Licht der liturgischen Reformen des II. Vatikanums.

Band 3 enthält die Vorträge des Klosterneuburger Symposions vom 19. und 20. November 2004 und ist in vier Teile gegliedert: historischer Kontext; liturgie-pastorale Perspektiven; liturgie-systematische Perspektiven; und die Besonderheiten (Homilie anlässlich des Festgottesdienstes zum 50. Todestag von Parsch; Programm des Symposions etc.). Hier seien die Referenten des Symposions angeführt: Floridus Röhrig, Rudolf Pacik, Andreas Heinz, Alfred Ehrensperger, Boleslaw Krawczyk, Michael Weckerle, Andrea Grillo und Andreas Redtenbacher. Von besonderem Interesse ist die Tatsache, dass die Diskussionen, die den einzelnen Präsentationen folgten, ebenfalls dokumentiert sind.

Der 4. Band ist eine revidierte und erweiterte Ausgabe von Parschs »Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung«, die 1950 veröffentlicht und nun von Andreas Heinz aus Trier herausgegeben wurde, der eine hilfreiche Einführung in der Neuedition bietet. Seine Einleitung stellt einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis des Textes dar, weil Heinz Parschs Werk im großen Kontext der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts interpretiert und dann im Licht der anderen Schriften Parschs und des erweiterten Feldes der Liturgiewissenschaft analysiert, das sich in den letzten 50 Jahren entfaltet hat. In diesem Buch behandelt Parsch, ausgehend von den alttestamentlichen Schriften und dann nach dem Neuen Testament, systematisch verschiedene Interpretationen von Eucharistie und Opfer. Er behandelt die Beziehungen zwischen dem Synagogengottesdienst und dem frühchristlichen Kult; die Entwicklung der Liturgie des Wortes; und er prüft die eucharistische Struktur und liturgische Texte wie das Vaterunser im Licht der biblischen Exegese. Nach 50 Jahren befinden sich biblische und liturgiewissenschaftliche Forschung auf einem ganz anderen Stand als 1950, da Parsch sein Werk schrieb. Neben anderen Wissenschaftlern würde beispielsweise die wichtige Arbeit des Liturgiewissenschaftlers Paul Bradshaw heute manche Konklusionen Parschs in Frage stellen, die er aus seiner Exegese und seiner Reflexion zum Synagogengottesdienst als fundamental in Beziehung zum frühchristlichen Ritual gezogen hat. Dennoch ist das, was Parsch hier anbietet, von großem Wert – umso mehr angesichts des Faktums, dass dies alles in neuer Form wieder auf uns zukommt. Der letzte Band der Reihe wurde von Eugen Daigeler aus Würzburg verfasst und behandelt den Gegenstand der Liturgischen Bildung und Katechese in Parschs Schriften und seine weise Bedeutung für uns und unsere gegenwärtigen Bemühungen, mit derselben Realität auch heute zurechtzukommen. Band 5, der kürzeste der Reihe, ist in drei Abschnitte geteilt. Der erste Teil untersucht die Liturgische Bewegung und die Si-

tuation der Gemeinde – verbunden mit einer Würdigung von Parschs Beitrag in Beziehung zur übrigen Bewegung seiner Zeit. Teil zwei reflektiert die pastoralen Erfahrungen Parschs – die Wege, auf denen er seine liturgisch-biblischen Forschungen und Erneuerungsvisionen in die Praxis übersetzte, und bietet historische Informationen über seine Aktivitäten als Pastoralliturgiker. Indem er Parschs eigenes Beispiel beleuchtet, steigt der dritte Teil voll in die Diskussion der Gegenwart ein und fragt, was aus seiner liturgischen Vision abgeleitet werden kann, wenn über liturgische Mystagogie und die Glaubensweitergabe (Bildung, »formation«) im Pfarrleben reflektiert wird. Wie der Autor bemerkt, stellt 45 Jahre nach Sacrosanctum Concilium die Liturgische Bildung auf Pfarr- und Diözesanebene für die Verwirklichung und Implementierung der »vollen, aktiven und bewussten liturgischen Teilnahme«, wie sie das Konzil gewünscht hatte, weiterhin eine der größten Herausforderungen dar. In der Tat: Da bleibt noch sehr viel zu tun.

Ist in einer Reihe wie dieser eine große Zahl von Autoren involviert, besteht immer das Risiko von Wiederholungen, und das gilt auch in diesem Fall. Der Leser findet sie in einem gewissen Grad beispielsweise bei der Diskussion von Parschs Verständnis der »Teilnahme«, auch bei seiner Rolle innerhalb der Liturgischen Bewegung und der Diskussion von »Mediator Dei«. Wie dem auch sei, Andreas Redtenbacher und seine Kollegen haben uns einen großen Dienst erwiesen, indem sie eine so gründliche Behandlung von Parschs Werk verfügbar machen, und wir stehen tief in ihrer Schuld. Die Reihe wird auf Jahre hinweg eine fundamentale Quelle für die Liturgiewissenschaft sein.«

Keith F. Pecklers SJ

Andreas Redtenbacher

C. MITARBEITER VON BAND 2

BUDA Christoph,

Mag. theol., Diakon, Religionslehrer, Mitglied des Liturgieausschusses und organisatorischer Leiter der Begräbnisleiterausbildung des Bischofsvikariates Wien-Stadt:

A-1130 Wien, Fasangartensiedlung 12/2.

EHRENSPERGER Alfred,

Dr. theol., Dozent und em. Pfarrer, Mitglied der reformierten Deutschschweizerischen Liturgiekommission, Mitglied der LWG:

CH-9244 Niederuzwil, Oswald-Heer-Gasse 2.

KASPAROVSKY Heinz,

Dr. iur., Ministerialrat im Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung der Republik Österreich, Liturgieausschussleiter der Gemeinde Wien-Weinhaus, stv. Vorsitzender des Liturgieausschusses des Bischofsvikariates Wien-Stadt, Mitglied der Diözesankommission für Liturgie:

A-1130 Wien, Feldmühlgasse 10.

KEISLER Erna-Maria,

Mag. theol., Volksschullehrerin i. R., zweijähriger Studienaufenthalt (Soziologie) in den USA:

A-1190 Wien, Billrothstraße 14.

MALCHEREK Reinhold,

Dr. theol., Dechant in Troisdorf-Bergheim, Erzdiözese Köln, Habilitationsstudium an der Theol. Fakultät Trier, Mitglied der LWG:

D-53844 Troisdorf-Bergheim, Klostersgasse 9.

MOSER Wolfgang,

Cand. theol., erzbischöflicher Zeremoniär, Mitglied des Liturgieausschusses des Bischofsvikariates Wien-Stadt:

A-1100 Wien, Laimäckergasse 34/9.

PACIK Rudolf,  
Dr. theol. habil., o. Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, Dekan der Kath.-Theol. Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg, Mitglied der LWG:  
A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1.

PROBST Manfred,  
Dr. theol. habil., Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Phil.-Theol. Hochschule der Pallottiner in Vallendar, Mitglied der LWG:  
D-56179 Vallendar, Pallottistraße 3.

REDTENBACHER Andreas CanReg,  
Dr. theol. habil., o. Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Phil.-Theol. Hochschule Klosterneuburg, Dozent an der Theol. Fakultät der univ. Hochschule Vallendar, Vorsitzender der österr. Diözesanliturgiereferentenkonferenz am ÖLI, Salzburg, Präsident der LWG:  
D-54292 Trier, Nordallee 1, GH 102.

SCALA Monika,  
Mag. theol., Assistentin für Liturgiewissenschaft an der Phil.-Theol. Hochschule Klosterneuburg, Dissertationsstudium an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, Mitglied der LWG:  
A-1010 Wien, Schenkenstraße 8–10.

SINDELAR Martin,  
Mag. theol., Diakon, erzbischöflicher Zeremoniär, Leiter des Liturgiereferates und geschäftsführender Leiter der Diözesankommission für Liturgie der Erzdiözese Wien, Mitglied der LWG:  
A-1010 Wien, Wollzeile 2.

WALZ Frank,  
Dr. theol., Assistenzprofessor für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg, Habilitationsstudium, Diakon, Psychotherapeut:  
A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1.

D. SPONSOREN FÜR BAND 2

Die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg und die Herausgeber bedanken sich bei folgenden Institutionen für die Unterstützung der Herausgabe des Bandes 1/2008 durch Druckkostenbeiträge:

**Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg**

Stiftsplatz 1

A-3400 Klosterneuburg

**Österreichische Superiorenkonferenz**

Freyung 6/1/2/3

A-1010 Wien

# HERDER

*Wir setzen Lesezeichen!*

**Buchhandlung Herder; Zach-Buch GmbH**  
Wollzeile 33; 1010 Wien  
Tel 01/5121413-0; Fax -42; [www.herder.at](http://www.herder.at)



BANKHAUS

**Schelhammer & Schattera**

*Werte verbinden uns*

Seit über 35 Jahren veranstalten wir besondere **Erlebnis-Studien-Reisen**. Unter dem Motto „Kulturen erleben – Menschen begegnen“ möchten wir beitragen zum Kennenlernen unserer eigenen Wurzeln sowie zum Dialog der Kulturen und Religionen.

Als Spezialveranstalter für kulturell anspruchsvolle **Studienreisen** bieten wir Ihnen in unserem **Jahreskatalog 2009** Reiseziele in den Nahen Osten, nach Europa und Asien, aber auch in die ganze Welt und bringen Ihnen die Länder, Kulturen und Menschen nahe. Wir informieren Sie über Hintergründe zu Kunst, Geschichte und Religion unserer besuchten Länder.

Wohin Ihr Urlaub auch führt, ob als Einzelreisender oder als Gruppe – etwa in Pfarre oder Verein – mit Biblische Reisen wird er zum unvergesslichen Kulturerlebnis.



Paulus und Lukas (Jeroskipos, Zypern)

Bestellen Sie Ihren Katalog kostenlos per **Gratistelefon: 0800/230 250**

**Ihr Spezialist für Studienreisen weltweit.**

**Biblische Reisen GmbH**

Stiftsplatz 8 (im Stift) · 3400 Klosterneuburg · Fax 0 22 43/3 53 77-15

E-Mail: [katalog@biblische-reisen.at](mailto:katalog@biblische-reisen.at) · [www.biblische-reisen.at](http://www.biblische-reisen.at)







