

Liturgiegeschichte im Umbruch

Geschichtsbilder und ihre Sinndeutung an Beispielen aus der Moderne

Birgit Jeggle-Merz

1. Liturgiegeschichte im Umbruch – Was meint das?

Wenn man anfängt, sich mit der Geschichte der christlichen Liturgie zu beschäftigen, geht man meist erst einmal von der Annahme aus, dass sich eine solche Geschichte der Entwicklung der Gestalt des christlichen Gottesdienstes anhand von klaren Fakten nachzeichnen lässt, die sich an genau definierten Quellen belegen lassen. In ein solches Verständnis lässt sich auch leicht einordnen, dass beispielsweise das Auffinden einer neuen Quelle zu bisweilen sogar deutlichen Verschiebungen in der Geschichtsdarstellung führen kann. So könnte der Obertitel „Liturgiegeschichte im Umbruch“ den Eindruck wecken, dass es um den Aufweis ginge, wann und weshalb ein Ereignis in der Geschichte der Liturgie – in unserem Fall anhand von Beispielen aus der Moderne – heute anders beurteilt wird, als es vorher einmal geschehen ist. Damit könnte es schlechthin um eine Art Auflistung möglicher Fehler in der Geschichtsdarstellung und damit um Korrekturen gehen. Doch der Untertitel präzisiert: Der Topos „Geschichtsbild“ öffnet den Blick dafür, dass die Wahrnehmung und Darstellung von Geschichte stets mit der Deutung von Geschichte verbunden ist. Die Liturgiegeschichte ist nicht im Umbruch, weil die Quellenlage sich geändert hat – auch wenn bisweilen „wissenschaftliche Einzelerkenntnisse die Geschichte eines ganzen Zeitraums in neuem Licht erscheinen lassen.“¹ Es ist weit komplexer: Der Blick auf die Geschichte der christlichen Liturgie verändert sich, weil sich die Geschichtsbilder wandeln. Dies soll an verschiedenen Beispielen aufgezeigt werden.

¹ Reinhard Meßner, Über einige Aufgaben bei der Erforschung der Liturgiegeschichte der frühen Kirche, in: ALW 50 (2008) 207–230, 207.

2. Geschichtsbild und Liturgiegeschichte

Die Wahrnehmung und die Darstellung von Geschichte ist stets mit der Deutung dieser Geschichte verbunden. So unsere Prämisse. „Selbst die so genannte ‚selbst erlebte‘ Geschichte als Idealfall von unmittelbarem Wirklichkeitsbezug ist keineswegs frei von Interpretationen, Mutmaßungen, Missverständnissen und dem Gefühl der Unwirklichkeit.“² Die Wahrnehmung von Geschichte steht immer im Zusammenhang mit der Suche nach Sinn. Geschichtsbilder lassen sich fassen als Sinngebungen aus der Historie:³ Sie deuten die Vergangenheit und verknüpfen dies mit Forderungen an die kommende Geschichte. Damit geben sie Orientierung in der Gegenwart und fördern dadurch die Identitätsbildung einer Gesellschaft oder im Fall von Geschichtsbildern der Liturgiegeschichte einer Glaubensgemeinschaft bzw. einer Gruppe in dieser Glaubensgemeinschaft. Gleichzeitig wird anhand der Geschichtsbilder deutlich, dass es letztlich nicht möglich ist, Fakten und Fiktionen grundsätzlich zu trennen. „Eine Geschichte“, bemerkte schon Ende der 1970er Jahre der Historiker Reinhart Koselleck, „ist nie identisch mit der Quelle, die von dieser Geschichte zeugt.“⁴ Philipp Sarasin, Historiker in Zürich, dazu: „Historiker bewe-

² *Philipp Sarasin*, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, in: ders., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M. 2003, 10–60, 57.

³ Vgl. dazu *Reinhart Koselleck*, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten, hrsg. von Carsten Dutt, Berlin 2010: „Die Geschichten selber vollziehen sich immer nur im Medium der Wahrnehmung der Beteiligten. Die Vorstellungen der Handelnden von dem, was sie tun, und von dem, was sie zu lassen haben, sind die Elemente, aus denen sich, perspektivisch gebrochen, die Geschichten zusammenfügen. Vorstellungen, Willensbildungen, Wünsche, sprachlich oder vorsprachlich generiert, das Fürwahrnehmen und das Fürwahrhalten gehen allesamt in die Situation ein, aus der sich Ereignisse herauskristallisieren. Was von den verschiedenen Agenten an einer Geschichte, so wie sie entsteht, für wirklich gehalten und so *in actu* vollzogen wird, konstituiert pluralistisch die kommende Geschichte. Es handelt sich also um eine gegenseitige Perspektivierung aller Beteiligten, der immer eine Selektion im Bewusstsein vorausging, um überhaupt wahrnehmen und urteilen zu können“ (16f.; Hervorhebungen im Original).

⁴ *Reinhart Koselleck*, *Standortbindung und Zeitlichkeit*. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Wende, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1985 (1. Aufl. 1979), 176–207, 204 (6. Druck 2006 [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 757]; 9. Aufl. 2015): „Jede Quelle, genauer jeder Überrest, den wir erst durch unsere Fra-

gen sich immer zwischen objektiv rekonstruierbaren Quellenfunden – Hitlers Vereidigung als Reichskanzler hat nachweislich am 30. Januar 1933 stattgefunden – und dem Umstand, dass Quellen und auch Serien von Quellen nicht selbst ihre Interpretation liefern.“⁵ Die Geschichtswissenschaft – und dies trifft auch auf die Liturgiegeschichtsforschung zu – ist „genötigt, ihre Quelle zu befragen, um auf Ereigniszusammenhänge zu stoßen, die jenseits der Quellen liegen.“⁶ Der Inhalt der „sprachlichen Fiktionen“ der Historiker und Historikerinnen sei „ebenso *erfunden* wie *vorgefunden*“, bemerkt der amerikanische Historiker und Literaturwissenschaftler Hayden White, der erstmals Geschichtsschreibung mit Kategorien der Literaturtheorie analysierte.⁷ Geschichtsbilder bilden das Vergangene nicht ab, sondern sind „Ein-Bildungen der Vorstellungs- und Urteilskraft.“⁸ Kann historische Forschung dann überhaupt „wahr“ sein?⁹ Kann –

gen in eine Quelle verwandeln, verweist uns auf eine Geschichte, die mehr ist oder weniger, jedenfalls etwas anderes als der Überrest selber“ (ebd.).

⁵ Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* (s. Anm. 2), 56.

⁶ Reinhart Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit* (s. Anm. 4), 205 (Hervorhebungen B. J.). Weiter heißt es: „In dieser Nötigung liegt auch die Grenze aller Verstehenslehre, die primär auf Personen, auf deren Zeugnisse oder Werke hin orientiert bleibt, um deren Interpretation es ihr geht. Aber schon Erklärungsmodelle, um etwa langfristigen Wandel ökonomisch zu deuten, entziehen sich einer Verstehenslehre, die sich erst an den Quellen selbst entzündet. Wir müssen also als Historiker einen Schritt weitergehen, wenn wir Geschichte bewußt machen oder Vergangenheit in Erinnerung rufen wollen“ (ebd.).

⁷ Hayden White, *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*, in: Christoph Conrad (Hrsg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994, 123–157, 125 (Hervorhebungen im Text). Vgl. bes. das Werk *Whites*, das hohe Wellen schlug: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a. M. 1991; vgl. auch *ders.*, *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature, and Theory (1957–2007)*, hrsg. von Robert Doran, Baltimore 2010.

⁸ Karl-Ernst Jeismann, *Geschichtsbilder. Zeitdeutung und Zukunftsperspektive*, in: *Politik und Zeitgeschichte* (2002), H. 51–52, 13–22, online abrufbar unter: <http://www.bpb.de/apuz/26551/geschichtsbilder-zeitdeutung-und-zukunftsperspektive?p=all> (10.06.2017). Vgl. dazu Lucian Hölscher, *Die Einheit der Geschichte und die Konstruktivität historischer Wirklichkeit. Die Geschichtswissenschaft zwischen Realität und Fiktion*, in: Evelyn Schulz/Wolfgang Sonne (Hrsg.), *Kontinuität und Wandel. Geschichtsbilder in verschiedenen Kulturen und Fächern* (Zürcher Hochschulforum 28), Zürich 1999, 19–40.

⁹ Keiner hat ein „Kriterium“ zur Hand, das es ihm erlaubte, ‚Fakten und Fiktionen‘ grundsätzlich zu trennen; beide aber beschreiben eine letztlich unfassbare

auf unser Sujet übertragen – Liturgiegeschichtsschreibung uneingeschränkt Wirklichkeit abbilden? „Interpretationen sind Geschichten über Dinge und Ereignisse, die in Archiven tatsächlich eine Spur hinterlassen haben – aber es sind erfundene Geschichten, die nicht nur aus heutiger Perspektive, mit heutigen Zielen und im Kontext von heutigen wissenschaftlichen, kulturellen und politischen Referenzen erzählt werden, sondern die auch unterschiedlich erzählt werden können, ohne dass jeweils den ‚Fakten‘ Gewalt angetan würde. Im Gegenteil: Das so genannte Faktum bekommt seine Relevanz und seine Bedeutung immer erst nachträglich – Bedeutung und Relevanz haften ihm nicht an, sind nicht Teil des Faktums an sich. Es sind vielmehr der Kontext und genauer noch die Nachträglichkeit, die rückwärtsgelesene Geschichte, die uns sagen: Das hier wird wichtig gewesen sein. Die Annahme hingegen, dass die Vergangenheit mit der in ihrer Erzählung rekonstruierten Geschichte in einem direkten, ‚realistischen‘ Korrespondenzverhältnis stehe, ist naiv,“¹⁰ so lässt sich bei Philipp Sarasin nachlesen.

Der Begriff „Geschichtsbild“ fasst also zusammen, dass Geschichtsschreibung stets mit Vorstellungen und Deutungen der Vergangenheit verbunden ist. Die Analyse der Geschichtsbilder, die der Rekonstruktion von Liturgiegeschichte zugrunde liegen, offenbart, wie die Gemeinschaft der Glaubenden ihre Identität konstruiert durch die Geschichte, die sie erzählt.¹¹

Die Geschichtsschreibung hat lange nicht so gedacht. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann ein Umdenkungsprozess. Der englische Historiker Edward Hallet Carr läutete den Para-

Wirklichkeit voller Fiktionen – eine Wirklichkeit, auf die sich ihre Aufzeichnungen in hohem Maße beziehen“ (*Philipp Sarasin*, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* [s. Anm. 2], 57).

¹⁰ *Philipp Sarasin*, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* (s. Anm. 2), 56f. Vgl. dazu *Hans-Jörg Rheinberger*, *Historialität, Spur, Dekonstruktion*, in: ders., *Experiment, Differenz, Schrift. Zur Geschichte epistemischer Dinge*, Marburg 1992, 47–66.

¹¹ „One reads a liturgy to understand not only how its creators understood their world but also how this understanding was itself shaped by the creators’ progenitors. Back and back it goes, each generation adding a layer of knowing“ (*Martin D. Jean*, Foreword, in: *Teresa Berger/Bryan D. Spinks* (Ed.), *Liturgy’s Imagined Past/s. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, Collegeville, MN 2016, ix–x, ix).

digmenwechsel mit seiner Schrift „What is History?“ ein, die 1961 zum ersten Mal erschien. Geschichte – so führt er aus – ist ein kontinuierlicher Prozess der Interaktion zwischen den Historikern und den Fakten, ein unendlicher Dialog zwischen Gegenwart und Vergangenheit.¹² „Study the historian before you begin to study the facts“, war deshalb sein Rat, denn: „History means interpretation.“¹³

3. Geschichtsbilder als Konstruktion von Identität

Beispiel 1: Rezeption der Traditio apostolica

Die Geschichte der Traditio Apostolica ist dafür ein sprechendes Beispiel. Mitte der 1920er Jahre erlangte diese Kirchenordnung außerordentliche Autorität, weil sie die Ideen und Ideale der Liturgiewissenschaft zu bestätigen schien.¹⁴ Seit Eduard Schwartz¹⁵ und Richard H. Connolly¹⁶ die bis dahin als „Ägyptische Kirchenordnung“ bezeichnete Quelle als Schrift des Hippolyt von Rom identifizierten, galt diese als *die* Quelle für die Liturgiegeschichte der vornizänischen Zeit schlechthin, ja als „Monument der ältesten, nun endlich greifbaren Gestalt der

¹² Vgl. *Edward Hallet Carr, What is History?*, New York 1961 (Neuaufgabe Harmondsworth 1987), 30. „Study the historian before you begin to study the facts. This is, after all, not very abstruse. It is what is already done by the intelligent undergraduate who, when recommended to read a work by that great scholar Jones of St. Jude’s, goes round to a friend at St. Jude’s to ask what sort of chap Jones is, and what bees he has in his bonnet. When you read a work of history, always listen out for the buzzing. If you can detect none, either you are tone deaf or your historian is a dull dog. The facts are really not at all like fish on the fishmonger’s slab. They are like fish swimming about in a vast and sometimes inaccessible ocean; and what the historian catches will depend, partly on chance, but mainly on what part of the ocean he chooses to fish in and what tackle he chooses to use – these two factors being, of course, determined by the kind of fish he wants to catch. By and large, the historian will get the kind of facts he wants. History means interpretation“(23).

¹³ Ebd. 23.

¹⁴ Vgl. *Bryan D. Spinks, Imaging the Past. Historical Methodologies and Liturgical Study*, in: Teresa Berger/Bryan D. Spinks (Ed.), *Liturgy’s Imagined Past/s* (s. Anm. 11), 3–18, 11.

¹⁵ Vgl. *Eduard Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Schr. der Wiss. Gesellschaft in Straßburg 6), Straßburg 1910.

¹⁶ Vgl. *Richard Hugh Connolly, The so-called Egyptian Church Order and Derived Documents* (TaS 8,4), Cambridge 1916.

römischen Liturgie.¹⁷ Die *Traditio Apostolica*, verstanden als deskriptive Quelle, wurde zu *dem* Leittext und *der* Quelle der Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Bewertung der Quelle hat sich seither vollkommen verändert.¹⁸ Es spricht viel dafür, dass es sich bei diesem Dokument um eine anonyme, kaum befriedigend lokalisierbare und im Laufe der Zeit gewachsene Schrift handelt, deren überlieferte Endgestalt mehrere Schichten aufweist und daher keineswegs tatsächlich in dieser Gestalt irgendwann und irgendwo gefeierte gottesdienstliche Handlungen beschreibt.¹⁹ Die Quelle liefert also keine Deskriptionen, sondern Präskriptionen, Idealnormen, die anders geardete Realität korrigieren oder überhaupt neue Realität setzen wollen. Für historische Rekonstruktionen ist sie nur bedingt verwendbar. Unser Bild der frühchristlichen Liturgie ist mit dieser Erkenntnis erheblich verschwommener geworden.²⁰

Wie kam es zu dieser – man wird heute urteilen müssen – Fehleinschätzung der Wissenschaft? Man sieht an diesem Beispiel so deutlich wie selten den interessegeleiteten Blick der Historiker am Werk. Innerhalb der römisch-katholischen Theologie diente die Liturgiegeschichte seit dem 19. Jahrhundert der Selbstvergewisserung des eigenen Ursprungs und später der Suche nach Wegen für eine Erneuerung der Kirche aus den Quellen des Anfangs. Man legte dazu das Geschichtsbild einer sich kontinuierlich und einlinig entwickelnden katholischen (im Sinne von rechtgläubigen) und ökumenischen (im Imperium Romanum angesiedelten), schon bald vom Judentum getrennten Kirche

¹⁷ Reinhard Meßner, Über einige Aufgaben (s. Anm. 1), 207.

¹⁸ Vgl. exemplarisch: Christoph Marksches, Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbarer Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, in: Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent (Hrsg.), *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (AKG 74), Berlin 1999, 1–74; Paul F. Bradshaw/Maxwell E. Johnson/L. Edward Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia Commentary Series), Minneapolis, MN 2002; Maxwell E. Johnson, *Imaging Early Christian Liturgy. The Apostolic Tradition—A Case Study*, in: Teresa Berger/Bryan D. Spinks (Ed.), *Liturgy's Imagined Past/s* (s. Anm. 11), 93–120.

¹⁹ Vgl. Reinhard Meßner, Über einige Aufgaben (s. Anm. 1), 208.

²⁰ Wendy Mayer benennt die fünf wichtigsten Punkte der Veränderung, in: *The Changing Shape of Liturgy. From Earliest Christianity to the End of Late Antiquity*, in: Teresa Berger/Bryan D. Spinks (Ed.), *Liturgy's Imagined Past/s* (s. Anm. 11), 275–302, bes. 277–281.

zugrunde, die sich von ihren einheitlichen und noch nicht durch Häresie bedrohten apostolischen Ursprüngen organisch in die jeweilige katholische Gegenwart hinein entwickelt hat.²¹ Von diesem Geschichtsbild musste man sich verabschieden.

Beispiel 2: Liturgiegeschichtsschreibung und die Fokussierung auf Hochliturgie

Es braucht keines langen Ausweises: Für die Liturgiegeschichtsforschung waren bisher Genderfragen irrelevant. Teresa Berger hat zu dieser Thematik verschiedene Studien vorgelegt, die belegen, wie deutlich ein Geschichtsbild die Wissenschaft prägte, das Liturgie in erster Linie mit den Augen des die Liturgie Leitenden sah.²² Gendervergessenheit ist die Folge eines Geschichtsbildes der Liturgie, das die Erforschung der Liturgiegeschichte in erster Linie auf die Erforschung der liturgischen Formen fokussiert, die sich in der Hochliturgie etabliert haben. So wie auch die „Liturgie der einfachen Leute“ als *pia exercitia* und damit als weniger interessant für die Liturgiegeschichtsforschung angesehen wurde. Die Identität der Glaubensgemeinschaft Kirche konstruierte sich als Herrschaftsgeschichte.²³ Dies fand in der Wahrnehmung der Liturgiegeschichte ihren Widerhall. Diesbezüglich ist jedoch in der Theologie und auch in der Liturgiewissenschaft ein deut-

²¹ Vgl. Reinhard Meßner, Über einige Aufgaben (s. Anm. 1), 213.

²² Vgl. Teresa Berger, Liturgical Historiography and Gender Obliviousness, in: Teresa Berger/Bryan D. Spinks (Hrsg.), *Liturgy's Imagined Past/s* (s. Anm. 11), 121–139; *dies.*, Gender Differences and the Making of Liturgical Tradition. Lifting a Veil on Liturgy's Past, Burlington 2011; *dies.*, Women's Way of Worship. Gender Analysis and Liturgical History, Collegeville, MN 1999; *dies.*, Die gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen. Ein neues Forschungsgebiet, in: ThQ 177 (1997) 256–270; *dies.*, Liturgie und Frauenseele. Die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung (PTHe 10), Stuttgart 1993; *dies./Albert Gerhards* (Hrsg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (PiLi 1990), St. Ottilien 1990.

²³ Gibt man dieses Geschichtsbild auf, so werden neue Zugänge möglich; auch für die Zeit der frühen Kirche. So wirbelten die Thesen von Ramsay MacMullen die Wissenschaft auf. Er geht für die ersten Jahrhunderte von zwei Kirchen aus: der etablierten Kirche, die die textlichen Quellen dominiert, und der Kirche der Mehrheit der Christinnen und Christen, die sich in den archäologischen und epigraphischen Befunden widerspiegelt. Es ergeben sich aus diesen Thesen nicht unbedeutende Fragen für die Definition von Liturgie. Vgl. Ramsay MacMullen, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400* (Writings from the Greco-Roman World Supplement Series), Atlanta 2009.

licher Umbruch festzustellen. Harald Buchinger bezeichnet die Hinwendung zu einer Geschichtsschreibung „von unten nach oben“ als Paradigmenwechsel in der Liturgiegeschichtsschreibung.²⁴ Neue Quellengattungen kommen in den Blick, wie z. B. autobiographische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quelle, wie Friedrich Lurz dies eindrücklich vorgeführt hat.²⁵ Brauchtum, Gesänge, Predigten, Kunst ...: all dies wird als authentische Quelle von Liturgiegeschichtsschreibung verstanden.²⁶ Buchinger folgert: „Muss eine Liturgiewissenschaft, die den Anspruch stellt, den Glauben der Kirche zu reflektieren, nicht aus genuin theologischem Interesse versuchen, das Dunkel der Alltagsgeschichte zu erhellen?“²⁷

4. Geschichtsbilder und der Streit um die Deutung von Geschichte

Geschichtsbilder sind Sinngebungen aus der Historie, so sagten wir. Wie aber kommt es zu einem Wandel des Geschichtsbildes und wie äußert sich dies?²⁸ Streit um die Deutung von Geschichte findet sich

²⁴ Vgl. Harald Buchinger, Zu Ursprung und Entwicklung des liturgischen Jahres, in: LJ 61 (2011) 207–240, 223. In der Aussage ähnlich: „Doch heute und in der nächsten Zeit scheint mir nicht so sehr die historisch-genetische Dimension der Liturgiegeschichtsforschung vonnöten zu sein als fast das Gegenteil: Eine ehrliche Geschichtsschreibung, gerade auch Kirchen- und Liturgiegeschichtsschreibung konfrontiert uns immer mit Bildern des uns Heutigen Fremden, das nicht so sehr zu dem passt, wie hier und heute Geschichte gelebt und gelitten wird, das aber gerade deshalb herausfordernd ist und innovative Impulse für die Gegenwart bereitstellt“ (Reinhard Meßner, Über einige Aufgaben [s. Anm. 1], 210).

²⁵ Vgl. Friedrich Lurz, Erlebte Liturgie. Autobiographische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003; ders., Liturgie verstehen – Liturgie leben. Hinweise aufgrund historischer Autobiographieforschung, in: ALw 50 (2008) 231–250.

²⁶ „Think outside the box“, mahnt Wendy Mayer an: „If the twentieth century was focused on looking inside the box at the worship of the established church, the twenty-first century is in the process of ripping open the box's sides, flattening it out, and watching the contents spill out und mingle with everything outside. Concerning the different imagined past that results, liturgical historians at the end of this century will no doubt have their own interesting things to say“ (Wendy Mayer, The Changing Shape of Liturgy [s. Anm. 20], 302).

²⁷ Harald Buchinger, Ursprung und Entwicklung (s. Anm. 24), 224.

²⁸ Wie werden solche Geschichtsbilder konstruiert? Wie wird über diese Bilder reflektiert? Welchem Wandel sind diese Bilder unterworfen? Diese Fragen reflektiert

immer dort, wo Divergenzen im Selbstverständnis einer Gruppe oder einer Gesellschaft aufbrechen. Das lässt sich an Beispielen aus der Liturgie gut belegen.

Beispiel 3: Die Kontroverse um die Zelebrationsrichtung

Bei einer Konferenz zum Thema „Sacra Liturgia“ in London ersuchte Anfang Juli 2016 der Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung Robert Kardinal Sarah die Priester der katholischen Kirche, die heilige Messe auch in der ordentlichen Form des römischen Ritus *ad orientem* zu feiern. Dies berichtete die Onlineausgabe des britischen „Catholic Herald“.²⁹ „Es ist sehr wichtig, dass wir so bald wie möglich zur gemeinsamen Ausrichtung der Priester und Gläubigen zurückkehren – nach Osten oder zumindest in Richtung der Apsis – auf den Herrn, der kommt“, zitierte kath.net den Kardinal.³⁰ Der erste Adventssonntag des Jahres 2016 sei ein sinnvoller Beginn, die Praxis zu ändern.

Diese Meldung wurde von den Medien aufgegriffen und löste einen Sturm divergierender Meldungen aus. Da sich Kardinal Sarah

für die historischen Kulturwissenschaften der Sammelband: *Christina Jostkleigrewe/Christian Klein/Kathrin Prietzel/Peter F. Saeverin/Holger Südkamp* (Hrsg.), *Geschichtsbilder. Konstruktion – Reflexion – Transformation*, Köln 2005.

²⁹ <http://magazine.catholicerald.co.uk/> (Ausgabe vom 6. Juli 2016 [10.06.2017]). – Kardinal Sarah hat seither seine Position untermauert: *Dysmas de Lassus/Robert Kardinal Sarah/Nicolas Diat*, *Die Kraft der Stille. Gegen eine Diktatur des Lärms*, Kisslegg 2017.

³⁰ <http://www.kath.net/news/55850> (10.06.2017). Im Original: „I believe that it is very important that we return as soon as possible to a common orientation, of priests and the faithful turned together in the same direction – Eastwards or at least towards the apse – to the Lord who comes, in those parts of the liturgical rites when we are addressing God. This practice is permitted by current liturgical legislation. It is perfectly legitimate in the modern rite. Indeed, I think it is a very important step in ensuring that in our celebrations the Lord is truly at the center. And so, dear Fathers, I humbly and fraternally ask you to implement this practice wherever possible, with prudence and with the necessary catechesis, certainly, but also with a pastor’s confidence that this is something good for the Church, something good for our people“ (Vgl. das englische Vortragsmanuskript in: <https://drive.google.com/file/d/0B8CZzED2HiWJNzdaOE9ycVI4ekU/view?pref=2&pli=1> [10.06.2017]). Eine deutsche Übersetzung ist unter <http://de.catholicnewsagency.com/story/auf-dem-weg-hin-zu-einer-authentischen-umsetzung-von-sacrosanctum-concilium-0964> [10.06.2017] einsehbar).

auf entsprechende Pläne von Papst Franziskus zu einer Reform der Reform berief,³¹ sah sich der Vatikan zu einer Stellungnahme genötigt. Papst Franziskus habe bei seinem Besuch in der Gottesdienstkongregation ausdrücklich daran erinnert, dass die „außerordentliche“ Form der römischen Messe nicht den Platz der „ordentlichen“ einnehmen dürfe, betonte der Sprecher des Vatikans Federico Lombardi. „Es sind also keine liturgischen Direktiven vom kommenden Advent an geplant“, zitierte Radio Vatikan Lombardi. Allgemein sei es besser, auf die Formulierung „Reform der Reform“ mit Bezug auf die Feier der Liturgie zu verzichten. Der Ausdruck sei bisweilen „Quelle von Missverständnissen“ gewesen.³²

Dass diese Erklärung des vatikanischen Pressesaals auch wiederum als Befürwortung einer Zelebrationsrichtung *versus orientem* gelesen werden kann, kann man den kathnews und darin dem Autor Gero P. Weishaupt entnehmen, der seinen Beitrag titelte: „Papst widerspricht nicht Kardinal Sarah.“³³ Regina Einig bezeichnete in ihrem Leitartikel in der Tagespost vom 15. Juli 2016 die Londoner Rede Kardinal Sarahs als Quintessenz der liturgischen Impulse des Pontifikats von Benedikt XVI. Dieser habe „als einer der ersten die tiefe Verunsicherung und auch Unkenntnis innerhalb der Kirche in Bezug auf die Liturgie erkannt und unermüdlich Verständnisbrücken zur kirchlichen Tradition gebaut“, so die Autorin.³⁴

³¹ „Pope Francis asked me to study the question of a reform of a reform and the way in which the two forms of the Roman rite could enrich each other.“ Siehe: <https://drive.google.com/file/d/0B8CZzED2HiWJNzdaOE9ycVI4ekU/view?pref=2&pli=1> (10.06.2017). Eine deutsche Übersetzung ist unter <http://de.catholicnewsagency.com/story/auf-dem-weg-hin-zu-einer-authentischen-umsetzung-von-sacrosantum-concilium-0964> (10.06.2017) einsehbar.

³² Vgl. http://de.radiovaticana.va/news/2016/07/12/vatikan_dementiert_spekulationen_um_liturgiereform/1243642 (10.06.2017).

³³ Vgl. <http://www.kathnews.de/papst-widerspricht-nicht-kardinal-sarah> (10.06.2017).

³⁴ „Viele der nach dem Konzil geborenen Katholiken saßen ohne seinen seelsorgerlichen Einsatz heute im Tal der Ahnungslosen. Auf diesem steinigem Gebiet zu lehren ähnelt zwar der Rolle des einsamen Rufers in der Wüste. Doch hat gerade das Pontifikat Benedikts XVI. bewiesen, wie lohnend es ist, liturgischen Fragen nicht aus dem Weg zu gehen, sondern die Diskussion gekonnt zu führen,“ führt sie aus. <http://www.die-tagespost.de/politik/Leitartikel-Ein-Schueler-Benedikts;art315,170985> (10.06.2017).

Versus orientem oder *versus populum* – eine Kontroverse, die aufdeckt, dass Geschichtsbilder in der Regel partikularer Natur sind. Der Historiker Karl-Ernst Jeismann dazu: „Ihren Anhängern aber erscheinen sie als geschichtliche Wahrheit schlechthin. Widersprechende Bilder anderer Gruppen sind für sie falsch oder böseartig und bestenfalls kurios. Solche Geschichtsbilder sind faktenarm, hochselektiv, aber urteilsfreudig und gefühlsstark.“³⁵

Wie steht es um die Geschichtsbilder bei der Frage der Gebetsrichtung?

In der östlichen und westlichen Tradition wird die Gebetsostung mit zwei Hinweisen begründet: Einmal als leiblicher Ausdruck der Sehnsucht nach dem Paradies als dem Lebensraum, in dem der Mensch unmittelbar Gott begegnen kann (vgl. Gen 2,8) und dann als Ausdruck der endzeitlichen Erwartung des zum Gericht wiederkommenden Christus. Die Gebetsostung unterstreicht demnach den protologischen und zugleich den eschatologischen Charakter der Eucharistie und ist in ihrer Bedeutung alles andere als peripher.³⁶ So fordert Augustinus zum Beispiel die Gläubigen am Ende vieler Predigten mit der Formel *Conversi ad Dominum* zur Hinwendung nach Osten auf.³⁷ Die Geschichte der Gebetsostung wurde durch Franz Josef Dölger³⁸ und Erik Peterson³⁹ bereits vor vielen Jahren eingehend behandelt. Einige Erkenntnisse sind hinzugekommen.⁴⁰

³⁵ Karl-Ernst Jeismann, *Geschichtsbilder* (s. Anm. 8).

³⁶ Vgl. Erwin Keller, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchung zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Sicht* (SF 70), Freiburg i. Ue. 1989, bes. 119–147. Vgl. u. a. auch Stephan Wahle, *Liturgie als eschatologisches Heilsgeschehen*, in: *BiLi* 82 (2009) 240–250.

³⁷ Vgl. Martin Klöckener, *Conversi ad Dominum*, in: *AugL* 1 (1994) 1280–1282.

³⁸ Franz Joseph Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (LF 4/5), Münster 1920; 2., umgearb. Aufl. 1925; 3., vermehrte Aufl. 1972.

³⁹ Vgl. Erik Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg i. Br. 1959, 1–14; ders., *Das Kreuz und das Gebet nach Osten*, in: ebd. 15–35.

⁴⁰ Vgl. bes. Martin Wallraff, *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (JAC.E 32), Münster 2001; ders., *Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung*, in: *ZKG* 111 (2000) 169–184. Vgl. weiterhin Albert Gerhards, *Versus orientem – versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussi-*

Es liegt nahe, dass die Frage der Ausrichtung der Kirchengebäude und der Position der Altäre in engem Zusammenhang mit der Frage der Gebetsorientierung steht. Aufgrund topographischer und städtebaulicher Gegebenheiten ist diese jedoch gerade in den Kirchen Roms recht unterschiedlich. Wie in diesen zum Eingang geosteten Kirchen Eucharistie gefeiert wurde, ist nicht ganz klar. Eindeutig ist, dass der Priester seinen Blick zum Kirchenschiff hin richtete, was programmatisch in der Liturgischen Bewegung dann als *celebratio versus populum* gedeutet wurde. Doch was taten die Gläubigen? Wie war ihr Gebet gerichtet? Nach Osten hin? Dies würde allerdings bedeuten, dass sie dem Geschehen am Altar den Rücken zugewendet hätten.⁴¹ Wäre das denkbar?

In der Diskussion interessierte jedoch immer nur die Frage der Zelebrationsrichtung des Priesters. Vor dem Hintergrund der liturgischen Erneuerung der Liturgie untersuchte Otto Nussbaum in den 1960er Jahren das schriftliche und archäologische Quellenmaterial.⁴² Aus der Geschichte des Kirchenbaus und der Feierpraxis schloss er, dass die *celebratio versus populum* und die *celebratio versus orientem* legitime Formen der Eucharistiefeyer seien. Dabei ging es ihm primär darum, so Albert Gerhards in seinen Untersuchungen, „die Angemessenheit der ‚römischen‘ Zelebrationsrichtung für das pastorale Anliegen der ‚tätigen Teilnahme‘ zu konstatieren.“⁴³ Heute wird man fragen müssen, ob diese interessengeleitete Forschung tatsächlich zu validen Erkenntnissen führen konnte.⁴⁴ Ging Otto Nuss-

onsstand einer alten Streitfrage, in: ThR 98 (2002) 15–22; ders., „Blickt nach Osten!“ Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus, in: Martin Klöckener/Arnaud Join-Lambert (Hrsg.), *Liturgia et unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz*, FS Bruno Bürki, Freiburg i. Ue. 2001, 197–217.

⁴¹ Vgl. dazu z. B. Sible L. de Blaauw, *Architecture and Liturgy in late Antiquity and the Middle Ages*, in: ALw 33 (1991) 1–34.

⁴² Vgl. Otto Nussbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, 2 Bde. (Theoph. 18), Bonn 1965.

⁴³ Albert Gerhards, „Blickt nach Osten“ (s. Anm. 40), 200.

⁴⁴ Dezidiert anderer Meinung ist z. B. Uwe Michael Lang, *Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau*, in: FKTh 16 (2000) 18–123; ders., *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der*

baum von einem partikularen Geschichtsbild aus, um das „Volk Gottes um den Altar“ scharen zu können?⁴⁵ Mit der *celebratio versus populum* suchte man dem Anliegen der Liturgiekonstitution zu entsprechen, nämlich die *actuosa participatio* der Gläubigen am gottesdienstlichen Geschehen zu unterstreichen. Aber – so Reinhard Meßner – „es muss zumindest die selbstkritische Frage erlaubt sein: Ist die *actuosa participatio* der Gemeinde mittels der ‚celebratio versus populum‘ nicht eine Teilnahme am Tun (an der ‚celebratio‘) des Priesters? Steht dahinter nicht – ganz gegen die Absicht derer, die so feiern – eine subtile Form des Klerikalismus?“⁴⁶

Geschichtsbilder sind subjektiv und partikular. Dieses Urteil desavouiert nicht die Liturgiegeschichtsschreibung, lässt aber aufmerken. Es ist gefährlich, die Person des Liturgiehistorikers oder der Liturgiehistorikerin und das jeweilige Forschungsinteresse zu übersehen. Wir erinnern uns an die Empfehlung des Historikers Edward Carr: „Study the historian before you begin to study the facts.“

5. Geschichtsbilder als Metapher für gefestigte Vorstellungen und Deutungen der Vergangenheit

„Der Begriff ‚Geschichtsbilder‘ ist eine Metapher für gefestigte Vorstellungen und Deutungen der Vergangenheit mit tiefem zeitlichen Horizont, denen eine Gruppe von Menschen Gültigkeit zuschreibt.“⁴⁷ Politische sowie kulturelle, allen voran religiöse Gemeinschaften brauchen für ihr Selbstverständnis solche Geschichtsbilder, mit denen sie ihren Ort zwischen vergangener und kommender Geschichte, zwischen Erfahrung und Erwartung bestimmen. Das hilft

christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Ratzinger (Neue Kriterien 5), Freiburg i. Br. 2003.

⁴⁵ Vgl. den Buchtitel von *Balthasar Fischer*, Gottes Volk um den Altar. Die Stimme der Gläubigen bei der eucharistischen Feier, Trier³ 1970.

⁴⁶ *Reinhard Meßner*, Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde, in: Albert Gerhards/Thomas Sternberg/Walther Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2)*, Regensburg 2003, 27–36, 28.

⁴⁷ *Karl-Ernst Jeismann*, *Geschichtsbilder* (s. Anm. 8).

ihnen, Handlungen abzuwägen und Optionen für die Zukunft zu begründen.

Beispiel 4: Das „mittlere Alter“ zwischen Antike und Renaissance und das Geschichtsbild der Liturgischen Bewegung sowie der Liturgiereform im 20. Jahrhundert

Hier noch ein Beispiel ebenfalls aus der jüngeren Liturgiegeschichtsschreibung: Erwachsen aus Vorüberlegungen für ein Forschungsprojekt „Mittelalterliche Liturgie“ legte Arnold Angenendt im Jahr 2001 eine Abhandlung mit dem Titel „Liturgik und Historik“ vor, mit der er die Liturgiewissenschaft aufforderte, ihr Zerrbild vom Mittelalter zu überdenken.⁴⁸

Die Bezeichnung „Mittelalter“ für den Zeitraum vom Ende des 4. Jahrhundert bis zum 15. Jahrhundert hat ihren Ursprung im späten 15. Jahrhundert, als eine Gruppe von Gelehrten begann, die ihr vorausgehende Kultur als weit unterlegen zu betrachten. In ihrer Faszination für die griechische und römische Antike sahen die Humanisten die gesamte europäische Vergangenheit im Licht dieser alten Zivilisation, die sie begeistert wiederentdeckten und nachahm-

⁴⁸ Vgl. *Arnold Angenendt*, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Freiburg i. Br. ²2001. Siehe auch die Rez. von *Heribert Müller*, in: HZ 275 (2002) H. 3, 686–688 (online abrufbar unter: http://www.jstor.org/stable/27634888?seq=1#page_scan_tab_contents [10.06.2017]). Im ALw wurde das Buch Angenendts leider nicht besprochen, im Rahmen der Rezension zur Aufsatzsammlung „Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag“ (*Thomas Flammer/Daniel Meyer* [Hrsg.], [Ästhetik – Theologie – Liturgik 35] Münster 2004) aber angekündigt (vgl. ALw 47 [2005] 270). – Auch in anderen Beiträgen wies Angenendt darauf hin, dass das überkommene Geschichtsbild des Mittelalters der Liturgiegeschichtsforschung im gewissen Sinn den Blick versperre. Vgl. z. B. *Arnold Angenendt*, Liturgiereform im Frühmittelalter, in: Martin Klöckner/Benedikt Kranemann (Hrsg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung [FS Angelus A. Häußling zum 70. Geburtstag] (LQF 88), Münster 2002, 225–238. Er gibt hier zu bedenken, ob das Anwachsen der rituellen Bedürfnisse und in dieser Folge deren schriftliche Fixierung nicht grundlegender die weitere mittelalterliche Liturgieentwicklung geprägt habe, als die Liturgiewissenschaft des 20. Jahrhundert dies wahrnahm. Vgl. dazu auch *Jürgen Bärsch*, Reform der Liturgie als Grundgegebenheit christlicher Liturgiegeschichte. Zur Festschrift *Liturgiereformen* für Angelus A. Häußling OSB, in: ALw 45 (2003) 46–65, 51.

ten. So musste ihnen das Ende des Römischen Reiches als tragischer Niedergang einer strahlenden Zivilisation erscheinen, dem eine lange Zeit folgte, in der Barbarei, Obskurantismus und Hass auf das Schöne vorherrschten. In ihren Augen war das Mittelalter daher eine „mittlere“ Epoche, die zwischen den beiden blühenden Zeitaltern der Antike und deren Wiedergeburt in der Renaissance stand und vom Verfall gekennzeichnet war. Das „mittlere“ Alter galt als so mittelmäßig, dass selbst seine bedeutenden Errungenschaften nur abfällig nach dem barbarischen Volksstamm der Goten als „gotisch“ bezeichnet wurden.⁴⁹ Das christliche Mittelalter, also dieser Zeitraum von rund eintausend Jahren, verstand sich hingegen als eine im Glauben allen anderen Zeitaltern überlegene *aetas christiana*, die mit der Geburt Christi begann und erst mit dem Jüngsten Tag an ein Ende kommen sollte.

Die Sicht vom Mittelalter als einer Zeit des Niedergangs nach der Antike bis zur Renaissance bestimmte bis in die 1980er Jahre die Geschichtswissenschaft. Kein Wunder, dass dieses Geschichtsbild auch der Betrachtung der Entwicklung der Liturgie im Mittelalter zugrunde lag. Bis in die heutige Zeit könne man in liturgiewissenschaftlichen Handbüchern ein „ideologisches Beurteilungsschema“ vorfinden – so Angenendt –, wonach der Verfall der Liturgie zwar nicht mit dem Ende der Antike zu verzeichnen sei, aber doch zumindest für die Liturgie des Spätmittelalters zu konstatieren sei. Das erste christliche Jahrtausend werde von der Liturgiewissenschaft als ein Zeitalter der „Objektivität“ und gerade auch der „wahren“ Liturgie wahrgenommen (d. h. das Frühmittelalter wird gemeinhin noch als Zeit der Blüte beurteilt), demgegenüber aber habe spätestens mit der Gotik eine subjektivistische Auflösung eingesetzt.⁵⁰ „Dieses Anti-

⁴⁹ Vgl. *Didier Méhu*, *Gratia Dei. Das Leben im Mittelalter. Von Fürsten und Kaufleuten, Mönchen und Leibeigenen, Kreuzrittern und Minnesängern*, Freiburg i. Br. 2008, 7f. Das Mittelalter ist dabei weniger eine Epoche als eine Kultur, die über ein Jahrtausend Westeuropa – von der Atlantikküste bis Ungarn, von Portugal bis Südkandinavien – bestimmt hat. Bezieht man andere Gebiete in diesen Kulturraum mit ein, ist das so, als ob man die europäische Entwicklung auf die gesamte Welt übertragen wollte. Es wäre absurd, vom Mittelalter in Afrika oder China zu sprechen, genauso wie man umgekehrt nicht von der Ming-Ära in Kanada oder vom 3. Jahrhundert der Hidschra (Beginn der islamischen Zeitrechnung) in Deutschland sprechen kann.

⁵⁰ Vgl. *Arnold Angenendt*, *Liturgik und Historik* (s. Anm. 48), 9.

Subjektivismus-Konzept wirkte blockierend auf die Liturgieforschung ein, die sich von solch weltanschaulich bedingter Abwertung des ‚gotischen Menschen‘ gänzlich täuschen ließ“, so Angenendt.⁵¹ Der Blick z. B. in eine „Geschichte der Liturgie“, hier vom Straßburger Liturgiehistoriker Marcel Metzger – ausgewiesener Fachmann für die Liturgie der Antike –, zum ersten Mal erschienen im Jahr 1998, bestätigt das Urteil Angenendts. Metzger schreibt: „Wegen der Zentralisierung, des Traditionalismus und der Homogenisierung der Riten ist die Periode, die sich vom 12. Jh. bis zum II. Vatikanischen Konzil erstreckt, für die Geschichte der wesentlichen liturgischen Einrichtungen nur von begrenztem Interesse.“⁵²

Eine differenzierte Sicht des Mittelalters und eine damit einhergehende positive Bewertung vor allem auch des deutschen Spätmittelalters hat in der Geschichtswissenschaft durch die Arbeiten von Hartmut Boockmann,⁵³ Kaspar Elm,⁵⁴ Erich Meuthen⁵⁵ oder Francis Rapp⁵⁶ Eingang gefunden. Nur mühsam konnte sich aber die Wissenschaft – und darin auch die Liturgiewissenschaft – von ihren alten Vorurteilen resp. ihrem Geschichtsbild vom Mittelalter trennen. Ausgehend von dem angenommenen politischen und geistigen

⁵¹ Ebd. 65.

⁵² *Marcel Metzger, Geschichte der Liturgie (Uni-Taschenbücher 2023)*, Paderborn 1998, 127f. Französische Erstausgabe: *Histoire de la liturgie: les grandes étapes (Petite encyclopédie moderne du christianisme)*, Paris 1994.

⁵³ Vgl. z. B. *Hartmut Boockmann, Einführung in die Geschichte des Mittelalters (Beck'sche Elementarbücher)*, München 1978 (8. Aufl. 2007); *ders., Die Gegenwart des Mittelalters (Corso)*, Berlin 1988.

⁵⁴ Vgl. z. B. *Kaspar Elm, Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein (SQWFG 27)*, Paderborn 1989; *ders.* (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit. Vorträge, gehalten anlässlich des 27. Wolfenbütteler Symposiums vom 23. bis 27. Oktober 1990 in der Herzog August Bibliothek (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6)*, Wiesbaden 1994; *ders.* (Hrsg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (BHSt. 14 Ordensstudien VI)*, Berlin 1989.

⁵⁵ Vgl. z. B. *Erich Meuthen, Das 15. Jahrhundert*, München 1980 (5. Aufl., überarb. v. Claudia Märkl, München 2012); *ders., Gibt es ein spätes Mittelalter?*, in: *Johannes Kunisch (Hrsg.), Spätzeit. Studien zu Problemen eines historischen Epochenbegriffs (Historische Forschungen 42)*, Berlin 1990, 91–135; *Johannes Helmuth/Heribert Müller (Hrsg.), Studien zum 15. Jahrhundert*, FS Erich Meuthen, München 1994.

⁵⁶ Vgl. z. B. *Francis Rapp, L'église et la vie religieuse en occident à la fin du Moyen Âge (NC[C] 25)*, Paris 1971.

Verfall seit dem Spätmittelalter, ging die Wissenschaft von einem Zersetzungsprozess aus, der bis ins 19. Jahrhundert reichte.⁵⁷ In der Liturgie zeige nur das erste Jahrtausend den wahren christlichen Charakter des Christentums, wohin es zurückzufinden gelte.⁵⁸ „Daß aber, historisch gesehen, diese Licht/Dunkel-Geschichte so gar nicht haltbar ist, ja daß nach heutiger Forschungslage ein ganz anderes Urteil ansteht und darum auch eine neue Liturgiegeschichte geschrieben werden muss, beginnt sich erst langsam abzuzeichnen.“⁵⁹

Ist die neue Liturgiegeschichte seit 2001 bereits geschrieben? Natürlich nicht. Das wäre in so kurzer Zeit kaum zu leisten. Und doch hat sich der Blick auf „die tatsächliche Breite der mittelalterlichen Liturgie“⁶⁰ geweitet. Schauen wir in die „Kleine Liturgiegeschichte“ von Jürgen Bärsch: In seinen einleitenden Worten zum Kapitel „Gottesdienst in der mittelalterlichen Gesellschaft und Kirche“ gibt er zu bedenken, dass der neuzeitlich-juridische Terminus „Liturgie“ kaum wiederzugeben vermöge, „was dem Mittelalter als liturgisch, gottesdienstlich, kultisch galt“, weshalb man nicht zwischen offizieller (Hoch-)Liturgie und volkstümlicher Paraliturgie unterscheiden könne. Liturgie und Gottesdienst seien in einem umfassenden Sinn zu verstehen: „Denn das mittelalterliche Verlangen nach Ritualität umfasste eine außerordentliche Fülle von wirkmächtigen Sakralhandlungen und mit Segen verheißender Himmelskraft aufgeladenen Dingen aller Art. Für den mittelalterlichen Menschen konnte das Berühren einer Heiligenreliquie gegebenenfalls bedeutsamer sein als der Empfang der Eucharistie.“⁶¹

⁵⁷ Vgl. ausführlich *Arnold Angenendt*, *Liturgik und Historik* (s. Anm. 48), 56–70.

⁵⁸ Ebd. 13. Vgl. dazu näherhin die Beiträge von Lea Lerch und Stephan Winter in diesem Band, 227–247; 248–279.

⁵⁹ *Arnold Angenendt*, *Liturgik und Historik* (s. Anm. 48), 106.

⁶⁰ Ebd. 37.

⁶¹ *Jürgen Bärsch*, *Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Regensburg 2015, 62f. – Zur Ehrenrettung der Liturgiewissenschaft darf herausgestellt werden, dass bereits vor dem Einwurf von Angenendt das Leitritual des Mittelalters klar in der Segnung gesehen wurde. So *Angelus A. Häußling*, *Gottesdienst*. III. Liturgiegeschichtlich, in: *LThK*³ 4 (1995) 891–903, 893.

Beispiel 5: Zur Geschichtlichkeit der Abendmahlsberichte

Nehmen wir noch ein weiteres Beispiel: In seinem zweiten Jesus-Band schreibt Benedikt XVI.: Hätte Jesus „seinen Jüngern nicht Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut gereicht“, so wäre „die Eucharistiefeier der Kirche leer – eine fromme Fiktion und nicht Realität.“⁶² Er bindet die Feier der Eucharistie direkt an die Historizität der Abendmahlsüberlieferung der Schrift. Hätte es das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern nicht gegeben, wäre der Anknüpfungspunkt für die Kirche Jesu Christi verloren gegangen und der 2000-jährigen Praxis würde ihr eigentlicher Wurzelgrund fehlen.

Benedikt XVI. kann sich bei seinen Worten auf eine lange Tradition berufen. Für die Theologie stand es jahrhundertlang nicht zur Disposition, ob dem Bericht der Synoptiker und des Korintherbriefes Glauben zu schenken sei oder nicht. Auch hegte die Wissenschaft keinen Zweifel daran, dass sich die Feiargestalt der Messe direkt an den Ablauf des letzten Mahles anschließe. Josef Andreas Jungmann sah nicht nur die Eucharistie selbst im Abendmahlssaal begründet, sondern auch ihre konkrete Gestalt. Er schrieb: „Die Geschichte der Messe, und zwar auch die Geschichte ihrer liturgischen Form, beginnt im Abendmahlssaal.“⁶³ D. h.: Die Feiargestalt der Eucharistie knüpft unmittelbar an das konkrete Geschehen beim letzten Abendmahl an. In „Missarum Sollemnia“ beginnt er den Abschnitt über „Die Messe in der Urkirche“ folgerichtig mit der Aussage: „Die Feier der heiligen Messe hat ihren Anfang genommen ‚in der Nacht, in der Er verraten wurde‘.“⁶⁴

In der neutestamentlichen Wissenschaft wird abgesehen von einzelnen radikalen Skeptikern nicht bestritten,⁶⁵ dass es eine propheti-

⁶² *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 122.

⁶³ *Josef Andreas Jungmann*, Der Gottesdienst der Kirche. Auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert, Innsbruck 1955, 101.

⁶⁴ *Josef Andreas Jungmann*, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe 1, 5., verb. Aufl., Wien 1962, 9.

⁶⁵ So *Jens Schröter*, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBN 210), Stuttgart 2006, 132f.: „Die Einsetzungsworte stammen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Jesus“, oder *Peter Fiedler*, Probleme der Abendmahlsforschung (1982), in: ders., Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses (SBAB 35: Neues Testament), Stuttgart 2005,

sche Symbolhandlung Jesu gegeben hat, auf die die frühe Kirche zurückgriff. Der Bericht vom letzten Abendmahl ist nicht einfach eine Schöpfung der frühen Kirche.⁶⁶ Der historische Ursprung der Eucharistie wird jedoch weiter gefasst und in der Mahlpraxis Jesu insgesamt verankert.⁶⁷ Die Frage der Historizität der Abendmahlsberichte entscheidet sich also nicht darin, ob der Ablauf des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern sich exakt so zugetragen hat, wie es die Synoptiker und der Korintherbrief schildern. Der evangelische Neutestamentler Jürgen Becker dazu: „Kein [Abendmahls-]Text will berichten, was einst war, sondern begründen, warum die Gemeinde das Herrenmahl so gefeiert hat.“⁶⁸ Auch Reinhard Meßner folgert aus seinen Studien der frühen Kirche: „Daß schon Jesus selbst vor seinem Sterben beim letzten Mahl mit den Jüngern seinem Tod Heilsbedeutung zugesprochen habe, wie es die sogenannten ‚Einsetzungsberichte‘ der synoptischen Evangelien erzählen, ist hingegen kaum wahrscheinlich zu machen.“⁶⁹

Steht damit aber die ganze Eucharistie zur Disposition? Was bedeutet es, wenn die Abendmahlsberichte zunächst Glaubenszeugnisse und nicht historische Berichte sind? Ist dann tatsächlich unser Eu-

22–69, 57: „[D]ie gezielte Veranstaltung eines ‚Abschiedsmahls‘ durch Jesus [ist] eine wissenschaftliche Legende.“

⁶⁶ Vgl. *Michael Theobald*, Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten „Einsetzungsberichts“, in: Martin Ebner (Hrsg.), Herrenmahl und Gruppenidentität (QD 221), Freiburg i. Br. 2007, 121–165, 123f.

⁶⁷ Vgl. z. B. *Peter Fiedler*, Probleme der Abendmahlsforschung (s. Anm. 65), 57; *Bernd Kollmann*, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GTA 43), Göttingen 1990, 251–258; *Matthias Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen 1996; *Jens Schröter*, Nehmt – esst und trinkt. Das Abendmahl verstehen und feiern, Stuttgart 2010, 122–129; *ders.*, Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferung im 1. Korintherbrief. Zugleich ein Beitrag zur Rolle der „Einsetzungsworte“ in frühchristlichen Mahltexten, in: ZNW 100 (2009) 78–100; *Michael Theobald*, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“. Die Eucharistie der frühen Kirche, in: Orientierung 69 (2005) 76–80; *ders.*, Leib und Blut Christi (s. Anm. 66).

⁶⁸ *Jürgen Becker*, Jesus von Nazareth, Berlin 1996, 420.

⁶⁹ *Reinhard Meßner*, Grundlinien der Entwicklung des Eucharistischen Gebets in der frühen Kirche, in: Albert Gerhards/Heinzgerd Brakmann/Martin Klöckener (Hrsg.), Prex Eucharistica 3: Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis (SpicFri 42), Freiburg i. Ue. 2005, 3–41, 4.

charistiefiern „fromme Fiktion und nicht Realität“, wie Papst Benedikt XVI. schreibt?⁷⁰

Die Abendmahlsüberlieferung liegt in zwei unterschiedlichen Texttypen in je zwei Varianten vor (Lk/Pl und Mk/Mt). Schon allein diese Tatsache lässt die Schlussfolgerung zu, dass die primäre Absicht der Überlieferung nicht in einem historischen Bericht liegt. Naheliegender ist vielmehr, dass der gegenwärtige eucharistische Vollzug der Gemeinde an eine Ursprungssituation rückgebunden werden soll.

Die Schrift berichtet, dass Jesus das Mahl mit seinen Jüngern am Abend vor seinem Tod mit einer prophetischen Zeichenhandlung umrahmte, die „als Vorabbildung des Kommenden auf die Jesus drohende Verhaftung und damit auf seinen Tod ausgerichtet“⁷¹ war. Dabei griff er zurück auf die Prophetie des Gottesknechtes und des Neuen Bundes, um den Seinen die Fortsetzung der Mahlgemeinschaft im Angesicht der angebrochenen Königsherrschaft Gottes zu ermöglichen. Aber: „Erst aufgrund des Osterereignisses wurde aus jener einzigartigen prophetischen Zeichenhandlung Jesu der Stiftungsakt einer kultisch-sakramentalen Handlung; von daher bildete sein Abschiedsmahl die Voraussetzung des österlichen Herrenmahls, war aber nicht selbst schon sein grundlegender, erster Vollzug.“⁷²

Immer mehr setzt sich in der neutestamentlichen Wissenschaft die Einsicht durch, dass „die Evangelien als Erzählungen aufzufassen sind, die je eigene Bilder von Wirken und Geschick Jesu zeichnen.“⁷³ Erst die nachösterliche Kirche konnte ihre Lebenssituation mit dem Zeugnis dieses Jesus von Nazareth und der Erfahrung der Auferstehung in Korrelation bringen. Hans-Josef Klauck urteilt: „Erst das

⁷⁰ Dazu ausführlich: *Birgit Jeggle-Merz*, „Die Geschichte der Messe beginnt im Abendmahlssaal“ (Josef Andreas Jungmann). Zu den biblischen Wurzeln eucharistischer Christusanamnese, in: *IKZ* 103 (2013) 4–30.

⁷¹ *Michael Theobald*, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: *ThQ* 183 (2003) 257–280, 266.

⁷² Ebd. 267.

⁷³ *Jens Schröter*, Nicht nur eine Erinnerung, sondern eine narrative Vergegenwärtigung. Erwägungen zur Hermeneutik der Evangelien-schreibung, in: *ZThK* 108 (2011) 119–137, 127. „Dies führte zu der hermeneutischen Einsicht, dass die Interpretationen der Person Jesu in diesen Texten durch die Analyse ihrer Erzählstrukturen zu erheben sind und nicht durch eine hiervon isolierte Konzentration auf ‚christologische Hoheitstitel‘ oder Bekenntnisformeln“, so Jens Schröter weiter.

Ostergeheimnis ermöglicht es, Zeichenhandlungen in Sakramente zu transformieren.“⁷⁴

Theologisch besehen steht das Herrenmahl in einer inneren Spannung: „Sein eigentlicher Grund ist der Glaube an die Auferweckung Jesu, seine Inthronisation zum Kyrios, der fortan der Gastgeber ist, präsent in seinem Geist. Die ‚Kultätologie‘ bindet demgegenüber das ‚Herrenmahl‘ an die Weisung des irdischen Jesus, der den inneren Heilssinn seines Sterbens ‚für die Vielen‘ in prophetischer Symbolhandlung antizipiert hat.“⁷⁵ Der Einsetzungsbericht im Eucharistischen Hochgebet dient der Vergewisserung der Stiftung, ist also ein reflektierendes Element, das zu den Grundelementen jeden Gebetes – nämlich Anamnese, Epiklese und Doxologie – hinzutritt. Damit hat er die Funktion eines Embolismus, eines begründenden Einschubs.⁷⁶ Im deutschsprachigen Raum hat dies am deutlichsten Reinhard Meßner herausgearbeitet. Er schreibt: Im Vollzug des Hochgebetes wird „in unmittelbarem Anschluß an die anamnetisch-lobpreisende Proklamation der Heilstaten Gottes ‚dieses große Mysterium‘, nämlich die Eucharistie als kirchlicher Anamnesevollzug genannt. Der nun folgende Einsetzungsbericht begründet die eucharistische Anamnese als die rechte, nämlich der Stiftung Christi entsprechende Befolgung des Gedächtnis- und Wiederholungsauftrags Jesu bei seinem letzten Mahl (‚tut dies zu meinem Gedächtnis‘). Die Kirche vergewissert sich im Zitat des Einsetzungsberichts der Legitimität ihres gottesdienstlichen (eucharistischen) Handelns: Daß die Eucharistie die symbolische Antizipation der eschatologischen Mahlgemeinschaft im Reich Gottes ist, vermittelt durch die Teilhabe an Jesu Todeshingabe, ist grundgelegt im letzten Mahl Jesu, von dem der Einsetzungsbericht erzählt.“⁷⁷

⁷⁴ Hans-Josef Klauck, Die Sakramente und der historische Jesus, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 273–285, 284. Vgl. hierzu auch LG 48: Kirchen- und Sakramentsbegriff werden nachösterlich hergeleitet.

⁷⁵ Michael Theobald, Leib und Blut Christi (s. Anm. 66), 163.

⁷⁶ Vgl. das Hauptwerk von Cesare Giraudo, La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka giudaica, anafora cristiana (AnBib 92), Rom 1981. Giraudo hat die Funktion des Einsetzungsberichts als Embolismus am deutlichsten herausgearbeitet.

⁷⁷ Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn, 2. überarb. Aufl. 2009, 203.

Im Blick auf die Mahlpraxis Jesu wird deutlich, dass sich die Frage der Historizität der Abendmahlsberichte nicht daran entscheidet, ob sich das letzte Mahl im Abendmahlssaal genau so zugetragen hat, wie die Schrift berichtet. Die Einsetzungsberichte, wie sie das Neue Testament verzeichnet, sind nicht wortgetreues historisches Zeugnis, sondern Glaubenszeugnis der frühen Kirche.

Beispiel 6: Der jüdisch-christliche Dialog und die neue Sicht auf die Liturgiegeschichte

Ein weiteres Beispiel für Geschichtsbilder, also für gefestigte Vorstellungen und Deutungen der Vergangenheit, die für die Darstellung der Liturgiegeschichte prägend waren, begegnet in der Einschätzung des Verhältnisses von jüdischer und christlicher Liturgie. Auch hier ist ein Paradigmenwechsel in der Erforschung der historischen Beziehungen zwischen jüdischer und christlicher Liturgie zu konstatieren.⁷⁸ Bis Mitte des 20. Jahrhunderts war die Liturgiegeschichtsforschung von einem Kontrastmodell geprägt, das von einem radikalen Gegensatz zwischen Christentum und Judentum ausging. Die Riten, die im Alten Testament geschildert werden, wurden entweder „geistig“, also typologisch oder allegorisch, gedeutet und auf Christus bezogen, oder man betonte, dass ihre Bedeutung mit dem Christusergebnis aufgehoben sei. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entdeckte man die Verwurzelung des frühen Christentums im Judentum, was zu einem neuen Paradigma führte: Die jüdische Liturgie ist die „Mutter“, aus der die christliche Liturgie – die „Tochter“ – schöpfte. Seit dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wurde dieses „Mutter-Tochter-Paradigma“ abgelöst durch das Geschichtsbild von den „Zwillingen“.⁷⁹ Dies führte zu einer Relati-

⁷⁸ Vgl. dazu ausführlich: Gerard Rouwhorst, Christliche und jüdische Liturgie, in: Martin Klöckener/Angelus A. Häußling/Reinhard Meßner (Hrsg.), Theologie des Gottesdienstes 2: Gottesdienst im Leben der Christen. Christliche und jüdische Liturgie (GdK 2.2), Regensburg 2008, 491–572; ders., The Roots of the Early Christian Eucharist: Jewish Blessings of Hellenistic Symposia?, in: Albert Gerhards/Clemens Leonhard (Hrsg.), Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction (JCPS 15), Leiden 2007, 295–308.

⁷⁹ „Statt die Abhängigkeit des frühen Christentums von rabbinischen Traditionen vorauszusetzen, die bis zum Anfang der christlichen Zeitrechnung zurückgehen, ist es angemessener, das frühe Christentum und das rabbinische Juden-

vierung der Betonung der jüdischen Wurzeln der frühchristlichen Liturgie. „Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum“⁸⁰ wurden möglich.

An diesem Beispiel lässt sich aufzeigen, warum sich Geschichtsbilder überhaupt und auch innerhalb eines Wissenschaftszweiges verändern. Neue historische Erfahrungen können bestehende Geschichtsbilder depotenzieren.⁸¹ Mit einschneidenden historischen Erfahrungen verändert sich das Bild, das wir uns von vergangenen und historischen Erfahrungen gemacht haben. Der Wandel des Geschichtsbildes bzgl. des Verhältnisses von jüdischer und christlicher Liturgie in Folge der Erfahrung des Holocaust ist hier ein hervorragendes Beispiel. Reflektiert man, „was sich durch neuere historische Forschungen an der Vergangenheit eigentlich geändert hat, so sind es also häufig weniger die positiven Erkenntnisse über die vergangenen Ereignisse selbst als vielmehr deren heutige Beurteilung im Lichte neuer Erfahrungen: Das Ziel dieser Forschungen ist meist nicht nur, ‚Tatsachen‘ zu rekonstruieren, sondern darüber hinaus auch – und darauf kommt offenbar viel an – neue Perspektiven für die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft freizugeben, welche bislang noch nicht bestanden oder jedenfalls allgemein als wenig wahrscheinlich galten.“⁸²

6. Liturgiegeschichtsforschung und die verschiedenen Geschichtsbilder

Wenden wir uns einer weiteren Frage zu: Können Geschichtsbilder nebeneinander existieren? Im Unterschied zu archaischen Gesellschaften, in denen Geschichtsbilder als mentale Selbstverständlichkeiten von allen Mitgliedern dieser Gesellschaft übernommen wer-

tum als zwei parallele religiöse Bewegungen anzusehen, die sich auf dem gemeinsamen Boden des biblischen Judentums und des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels entwickelt haben. Statt der Metapher von Mutter und Tochter scheint das Bild von Zwillingen geeigneter“ (*Gerard Rouwhorst*, *Christliche und jüdische Liturgie* [s. Anm. 78], 508).

⁸⁰ *Heinz-Günther Schöttler*, *Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum* (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien 13), Würzburg 2016.

⁸¹ Vgl. *Lucian Hölscher*, *Die Einheit der Geschichte* (s. Anm. 8), 27.

⁸² Ebd. 28.

den mussten, kann in komplexen modernen Gesellschaften tatsächlich eine Vielzahl von Erfahrungen und Optionen für die Zukunft nebeneinander existieren.⁸³

Beispiel 7: Ordentlicher und außerordentlicher Ritus

In seinem Motu proprio *Summorum Pontificum* vom 7. Juli 2007 hat Benedikt XVI. jene Gestalt der Liturgie, wie sie aus der Revision der liturgischen Bücher nach dem Konzil von Trient hervorgegangen war, wieder zugelassen. Begleitet wurde das Motu proprio durch einen Brief des Papstes an die Bischöfe „über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform“,⁸⁴ in dem der Papst seine durch persönliche Erfahrungen geleitete Motivation für diese Entscheidung und das Ziel der Maßnahme darlegte, nämlich die Einheit mit jenen Gruppierungen zu fördern, die der „alten“ Liturgie anhängen. Diese Zulassung geschah unter Aufhebung der Verfügungen Pauls VI. und Johannes Pauls II.⁸⁵

In unserem Zusammenhang interessiert insbesondere das Liturgieverständnis, das Benedikt XVI. seiner Entscheidung zugrunde legte, oder genauer gesagt: das Geschichtsbild, das diese Entscheidung begleitet. Aufschlussreich ist hierfür der Begleitbrief. Dort heißt es: „Es gibt keinen Widerspruch zwischen der einen und der anderen Ausgabe des Missale Romanum. In der Liturgiegeschichte

⁸³ Vgl. Karl-Ernst Jeismann, *Geschichtsbilder* (s. Anm. 8).

⁸⁴ Text des Motu proprio: AAS 99 (2007) 777–781 (lat.); Begleitbrief ebd. 795–799 (it.). Lat.-dt. Ausgabe: *Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben Summorum Pontificum. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation. 7. Juli 2007.* Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 178), Bonn 2007, 4–19. Deutsche Fassung des Begleitbriefes ebd. 21–27. Deutsche Ausgabe auch in: *Albert Gerhards* (Hrsg.), *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie (Theologie kontrovers)*, Freiburg i. Br. 2008, 12–18. Der Brief des Papstes ebd. 19–25.

⁸⁵ Die Reaktionen zu der Wiedermotivierung sind vielfältig und auch disparat. Vgl. z. B. *Albert Gerhards* (Hrsg.), *Ein Ritus – zwei Formen* (s. Anm. 84); *Eckhard Nordhofen* (Hrsg.), *Tridentinische Messe: Ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum Pontificum“ Benedikts XVI.* Arnold Angenendt, Daniel Deckers, Albert Gerhards, Martin Mosebach, Robert Spaemann im Gespräch, Kevelaer ²2009. Weitere Literatur siehe: *Martin Klöckener*, *Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio „Summorum Pontificum“ Papst Benedikts XVI.*, in: *ALw* 50 (2008) 268–305

gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch. Was früheren Generationen heilig war, bleibt auch uns heilig und groß; es kann nicht plötzlich rundum verboten oder gar schädlich sein.“⁸⁶ Zu diesem Axiom der organischen Liturgieentwicklung beginnend mit der Zeit der Apostel haben verschiedene Liturgiewissenschaftler und auch Historiker Stellung bezogen. Wir greifen hier Martin Klöckener⁸⁷ und Arnold Angenendt⁸⁸ heraus.

Martin Klöckener betont, dass die quellenkritische Analyse der Missalien ein anderes Geschichtsbild ergebe, als der Papst in seinem *Motu proprio* vorgibt. Das *Missale Romanum* 1570/1962 sowie die anderen posttridentinischen Liturgiebücher sind Ergebnis einer „Integration zahlreicher Einflüsse und Elemente vieler Jahrhunderte, bei denen sich der Anteil der stadtrömischen Liturgie, nach Epochen variierend, jedoch gerade für die Frühzeit sehr in Grenzen hält.“⁸⁹ Das Bild vom organischen Wachstum lege nahe, so Klöckener, dass die Geschichte der Liturgie keine grundsätzlichen Verwerfungen und Neuorientierungen kenne, sondern „lediglich ein beständiges Sich-Fortentwickeln innerhalb desselben vorgegebenen Rahmens, bei dem ordnende, strukturierende, reformierende Kräfte, unabhängig von welcher Seite sie kommen, nur einen sehr begrenzten Einfluss ausüben und nicht das Gesamtbild verändern.“⁹⁰ Die liturgiegeschichtlichen Studien hingegen zeigen „die Relativität der Sicht eines organischen und zugleich anonymen Wachstums“ auf.⁹¹ Klöckeners Fazit: „Eine die Metapher vom ‚organischen Wachstum‘ überziehende, möglicherweise gar ins Romantische abgleitende Sicht der Liturgiegeschichte geht ebenso an den belegbaren Fakten der Vergangenheit und den Realitäten des Menschseins und der Kirche in der Welt und Geschichte vorbei wie eine einseitig den Bruch akzentuierende Perspektive. Liturgische Geschichtsbilder müssen diesen mehrfachen Herausforderungen Rechnung tragen.“⁹²

⁸⁶ *Papst Benedikt XVI.*, Apostolisches Schreiben (s. Anm. 84), 25f.

⁸⁷ Vgl. *Martin Klöckener*, *Wie Liturgie verstehen* (s. Anm. 85).

⁸⁸ Die These der organischen Liturgieentwicklung prüft *Arnold Angenendt* an einigen Beispielen, besonders am *Canon Romanus*, vgl. *ders.*, *Lobpreis der Alten Liturgie?*, in: *StZ* 228 (2010) 651–662.

⁸⁹ *Martin Klöckener*, *Wie Liturgie verstehen* (s. Anm. 85), 383.

⁹⁰ Ebd. 386.

⁹¹ Ebd. 387.

⁹² Ebd. 393.

Auch Arnold Angenendt geht mit dem Blick des Liturgiehistorikers an die Analyse des *Motu proprio*. „Die Behauptung einer organischen Entwicklung ohne Umbrüche und Abbrüche ist historisch nicht zu halten“, urteilt er.⁹³ So sei das *Motu proprio* Benedikts XVI. „einer im Mittelalter entstandenen Legende aufgesessen.“⁹⁴ Für die Vereinheitlichung der römischen Liturgie könne Gregor d. Gr. nicht herangezogen werden, vertrat doch gerade Gregor die Position, dass verschiedenartige liturgische Gewohnheiten nicht die Einheit im Glauben beeinträchtigen.⁹⁵

Der Streit bezieht sich nicht nur auf fremde Geschichtsbilder, sondern Geschichtsbilder streiten auch miteinander. „Das betrifft vor allem die sensible Zone des Übergangs selbst erlebter Vergangenheit in überlieferte Geschichte – also in der Regel ein halbes Jahrhundert zurückliegende Ereignisse. Entsteht hier ein Dissens zwischen der Erinnerung der noch Lebenden und dem Urteil der Nachgeborenen, wird der Streit um Geschichtsbilder heftig.“⁹⁶

Beispiel 8: „Der Geist der Liturgie“. Ein Hinweis von Angelus Häußling

Auch hierfür lässt sich ein Beispiel finden: Im Jahr 2000 erschien das Buch „Der Geist der Liturgie“ vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger.⁹⁷ An dieser Stelle geht es nicht darum, dieses Werk noch einmal vorzustellen oder es zu würdigen. Das ist an anderer Stelle ausführlich getan worden. Hier soll nur Bezug genommen werden auf den Beitrag von Angelus Häußling zu Ratzingers Publikation, in dem es Häußling vor allem um die Untersuchung des Verhältnisses von Ratzingers Äußerungen zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ging.⁹⁸ Denn: „Es kann innerhalb der katholischen Kirche knapp vier Jahrzehnte nach

⁹³ Arnold Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie (s. Anm. 88), 659.

⁹⁴ Ebd. 659.

⁹⁵ Ebd. 661.

⁹⁶ Vgl. Karl-Ernst Jeismann, Geschichtsbilder (s. Anm. 8).

⁹⁷ Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2000.

⁹⁸ Vgl. Angelus A. Häußling, Der Geist der Liturgie. Zu Joseph Ratzingers gleichnamiger Publikation, in: ALw 43/44 (2001/02) 362–395. Dort in Anm. 1 Angaben zu weiteren Reaktionen und Besprechungen.

dem Zweiten Vatikanischen Konzil keiner, und schon gar nicht ein hoher Prälat und anerkannter Theologe, über die Liturgie publizieren, ohne daß nach dem Verhältnis der Publikation zur Liturgiekonstitution dieses Konzils gefragt werden muß“, führte Häußling aus.⁹⁹ Die Sichtung zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils fiel nüchtern aus: Nur ein einziges Mal beziehe sich der Präfekt der Glaubenskongregation bei seinen Überlegungen zum Geist der Liturgie auf das Zweite Vatikanische Konzil.¹⁰⁰ Häußling beschrieb eine interessante Parallele: 33 Jahre nach der päpstlichen Promulgation der Trienter Konzilsbeschlüsse erschien in Köln eine programmatische Darlegung, wie die römisch-katholische Kirche zu sein habe und wie dies in einer Ortskirche umzusetzen sei. Autor war der Nuntius des Papstes in Köln, Ottavio M. Frangipani.¹⁰¹ Häußling legt dar, welche bedeutende Persönlichkeit in der katholischen Kirche der Autor war. Um sein Werk kam man nicht herum, wollte man wissen, worauf es Ende des 16. Jahrhunderts, im vierten Jahrzehnt nach dem großen Reformkonzil ankomme. Und auch hier ist das Ergebnis ernüchternd: „Das Konzil von Trient kommt in diesem Buch nicht vor. Nie wird sich explizit auf die Dekrete dieses Konzils berufen, geschweige denn, daß die vom Konzil formulierten Grundsätze der kirchlichen Disziplin als nun autoritativ geltender Ausgangspunkt der Verhaltensregeln gesetzt werden.“¹⁰²

7. Fazit: Geschichtsbilder und „Liturgiegeschichte im Umbruch“

Geschichtsbilder sind Vorstellungskomplexe, die innerhalb der Glaubensgemeinschaft oder auch innerhalb der *scientific community* Liturgiewissenschaft jederzeit abrufbar sind. Sie sind so geläufig, dass sie situationsbezogen immer wieder neu eingesetzt werden können, und zwar von unterschiedlichen Tendenzen und Standpunkten aus. Interessant ist, dass die Geschichtsbilder der Religionen besonders nachhaltig wirken: „Das Kirchenjahr ist das stärkste Beispiel für ein Geschichtsbild in Aktion, das durch Wiederholung von Wort,

⁹⁹ Ebd. 363.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 369.

¹⁰¹ Alle Belege ebd. 365, Anm. 4–6.

¹⁰² Ebd. 366.

Lied, Liturgie und symbolischer Handlung in der Gegenwart durch Erinnerung ‚*allem Volke*‘ – der Menschheit – eine Zukunft verheißt.“¹⁰³

Geschichtsbilder verfügen also über eine beachtliche Konstanz und Beständigkeit, weil sie immer wieder neu repetiert und den Mitgliedern einer Gesellschaft oder einer Gruppe in der Gesellschaft eingeschärft werden. Aber: Ihre Bedeutungen wechseln, „*vervielfältigen*, überdecken und widersprechen sich je nach Zeitumständen und nach den Anliegen, Ansprüchen und Wertungen, die sich mit ihr verbinden.“¹⁰⁴ Manchmal erweisen sich Geschichtsbilder auch als „*Trugbilder mit gefährlichen Orientierungsangeboten*.“¹⁰⁵ Den Geschichtsbildern nachzugehen, die die Liturgiewissenschaft begleiten, schärft den Blick für die verführerische Disponibilität dieser Vorstellungskomplexe – so zeigen schon die Beispiele aus der jüngeren Liturgiegeschichte.

Da Geschichtsbilder und ihre Bedeutungen sich ändern bzw. ändern können, wird wohl auch die Rekonstruktion der Liturgiegeschichte immer im Umbruch sein.

¹⁰³ *Karl-Ernst Jeismann*, *Geschichtsbilder* (s. Anm. 8).

¹⁰⁴ *Guy P. Marchal*, *Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität*, 2., unveränderte Aufl., Basel 2007, 15f.

¹⁰⁵ Ebd. 16.