

Beiträge

Cyrille Vogel

## Das liturgische Amt im Leben der Kirche

Entfremdung von Kult und  
christlicher Gemeinschaft

Wenn der Liturgiehistoriker für einen Augenblick das Studium seiner Dokumente (Ordines, Sakramentarien, Pontificale) oder der Kultinstitutionen unterbricht und versucht, sich den nötigen Abstand zu verschaffen, um sich ein Urteil über Rolle und Ort der liturgischen Tätigkeit im geistigen Leben der christlichen Gemeinde zu bilden, so kann er nicht umhin, in aller Form eine Bankrott-erklärung abzugeben: Die Kluft zwischen Kult und christlichem Leben, die Entfremdung des Kultes im Verhältnis zur christlichen Gemeinde, sind nur zu offenkundig. Die kultische Handlung, die nichts anderes sein sollte als authentischer Ausdruck der Gemeinschaft – denn ist sie dies nicht, so ist sie gar nichts –, hat sich im Laufe der Jahrhunderte fortschreitend von dieser Gemeinschaft entfernt und ihre Verankerung darin gelöst. Im Laufe der Jahrhunderte konnte man sogar, ausgelöst und angetrieben durch das enttäuschte religiöse Empfinden, das Auftauchen und die Entwicklung einer kultischen Tätigkeit beobachten, die neben der amtlichen Liturgie einherlief und an deren Stelle trat: Es entstanden Dubletten und mittelmaßige *Ersatz*schöpfungen, die indessen davon zeugen, daß die Gemeinde danach sucht, sich in einer wahrhaftigen Form Ausdruck zu verschaffen. Man denke hier etwa an die vielfältigen Formen, die die Verehrung des Altarssakramentes oder der Heiligenkult angenommen hat.<sup>1</sup> Erst in den allerletzten Jahrzehnten hat man sich bemüht, der Liturgie zwar nicht den ihr zukommenden Platz – denn der Kult ist nicht *eine* Tätigkeit unter anderen, *auch nicht wenn man ihn als erstrangige* betrachtet –, wohl aber ihre grundlegende Authentizität wiederzugeben.

Die fortschreitende Entfremdung zwischen Kult und Gemeinde wird vor allem von denen besonders lebhaft empfunden, die sich, ohne Fachhisto-

riker zu sein, intensiver mit der Pastoraltheologie befassen.<sup>2</sup> Es ist an der Zeit, dem Grund (oder den Gründen) dafür nachzuspüren oder doch wenigstens einen solchen Versuch zu unternehmen. Unsere Untersuchung wird sich hier auf drei Formen kultischer Tätigkeit beschränken, die im Laufe der Jahrhunderte der Gemeinde fremd geworden sind, selbst wenn diese Entfremdung nicht unmittelbar bemerkt worden ist: zunächst die Eucharistie, die vom bedeutsamen geheiligten Mahl zur *Privatmesse* geworden ist; sodann das Bußsakrament, das seine Verwurzelung in der Gemeinde verloren hat und zum individuellen Bekenntnis wird; und schließlich die Erteilung der Ordines, die durch die Verallgemeinerung der sogenannten absoluten Ordinationen von einem Dienstamt zu einem Klerikerstand geworden sind.<sup>3</sup>

Doch haben wir einen vor dieser Entfremdung, mit der wir uns hier befassen, liegenden Faktor, dessen Auswirkungen wir hier sondieren müssen.

### *Eine Vorfrage: die liturgische Sprache.*

Dadurch daß sie zu der Zeit, als sich die nationalen Sprachen herausbildeten, eine sprachliche Anpassung versäumt oder abgelehnt hat, ist die Liturgie für das Empfinden – und nicht allein das religiöse – der Gläubigen fremd geworden. Man braucht hier nicht an die engen Beziehungen zu erinnern, die zwischen Sprache und Individuum oder Gruppe bestehen: Es ist keineswegs gleichgültig, ob man in einer unverständlichen Sprache beten muß.

Nun hat aber die Kirche des Westens im Laufe der Geschichte nur zwei sprachliche Revolutionen durchgemacht: die eine zu Ende des 4. Jahrhunderts, die andere im Anschluß an das Zweite Vatikanum (Liturgiekonstitution vom 4. Dezember 1963).<sup>4</sup> Der Übergang vom Griechischen zum Lateinischen ist in der Liturgie zwischen 360 und 380 erfolgt, das heißt mit einer Verspätung von etwa einem Jahrhundert im Verhältnis zur Umgangs- und Amtssprache der römischen Gemeinde, die sich seit etwa 250 latinisiert hatte. Die einzigen Gemeinden, die von Anfang an Lateinisch gesprochen hatten, waren die von Nordafrika: Tertullian und Cyprian haben das theologische, rechtliche und kultische Vokabular der Kirche des Westens geschmiedet. Alle Belege, die wir über diesen Vorgang besitzen, veranlassen uns übereinstimmend zu der Annahme, daß der Übergang vom Griechischen zum Lateinischen nicht durch Übersetzung der lateinischen Texte vorgenommen

worden ist, sondern *durch Schaffung* eines neuen Formulars.

Danach ist 16 Jahrhunderte lang keine sprachliche Änderung mehr erfolgt – weder zur Zeit der Bildung der Nationalsprachen, noch in den verschiedenen Stadien der Entwicklung der Volkssprachen. Das bedeutet, daß diese ganze Zeit hindurch der Kult im Grunde nur den Klerikern zugänglich gewesen ist. Den Gläubigen unverständlich, immer mehr von hinzugefügten und komplizierten Riten beschwert, deren Symbolsinn der Mehrzahl entging, in übertriebener Weise stilisiert, so daß er schließlich ein Complex von Rubriken wurde, ist der christliche Kult ganz offensichtlich der Gemeinde fremd geblieben und nicht selten selbst den Klerikern, soweit sie keine Fachliturger oder Altertumswissenschaftler waren. Daraus erklärt sich auch das Auftauchen der erwähnten Parallel- und Ersatzformen und einer Paraliturgie, die allein auch den Gläubigen zugänglich war.

Die Weigerung, das liturgische Formular in einer verständlichen Sprache, ja allgemeiner die heilige Handlung selbst allen verständlich zu machen, ist nicht allein auf den Konservatismus in kultischen Dingen zurückzuführen.

Seit dem Hochmittelalter beginnt die Idee sich durchzusetzen, daß das Dokument, das dem Kult (Eucharistie, Sakramente, die verschiedensten Weihungen und Segnungen) dienen sollte, ein *dem ausschließlichen Gebrauch* des Liturgen und der sacerdotalen Hierarchie reservierter Text sei. Die Caeremonialien zeigten die Tendenz, nicht nur ihre Übersetzung, sondern auch ihre Verbreitung und ihr Studium einzuschränken. Ein Schreiben von Paris de Grassis vom 11. März 1516 an Leo X. ist in dieser Hinsicht äußerst aufschlußreich:

«Ich antworte zunächst denen, die der Meinung sind, die religiösen Zeremonien müßten der Gesamtheit der Sterblichen zugänglich gemacht werden... Eure Heiligkeit weiß sehr wohl, daß die Autorität und das Ansehen des Heiligen Stuhles abhängt von der Haltung ihm gegenüber, zu der sich die Fürsten und Mächtigen bewogen fühlen. Tatsächlich glauben sie, daß die Päpste keine sterblichen Menschen sind, sondern eine Art Götter auf Erden; sie unterwerfen sich ihnen, gehorchen ihnen, verehren sie, ja beten sie an; sie sind von einer grenzenlosen Bewunderung ergriffen, wenn sie den Zeremonien der Kanonisierung, der Kaiserkrönung, der Königssalbung, der Kardinalskreierung, der Patriarchen-, Erzbischofs- und Bischofsweihe beiwohnen oder irgendeiner anderen Zeremonie, die etwas Göttliches an sich zu

haben scheint. Aber wenn die Geheimnisse des Kultes enthüllt sind und die Zeremonien zugänglich werden, so wird sich daraus augenblicklich ein Prestigeverlust ergeben.»<sup>5</sup>

Es läßt sich kaum mit einem naiveren Zynismus sagen, daß der Kult ein esoterisches und magisches Zeremoniell geworden ist, bestimmt, die Macht der Hierarchie zu festigen.

Erinnern wir uns im gleichen Zusammenhang an die Indizierung der von Joseph de Voising im Jahre 1660 vorgenommenen Übersetzung des Missale Romanum; an das Breve Alexanders VII. *Ad aures nostras* vom 12. Januar 1661, das die Übersetzung des Missale selbst für die Privatlektüre der Gläubigen untersagte; an die Bulle *Unigenitus* Clemens' IX. vom 8. September 1713, die den 86. Satz von Quesnel verwarf: «dem kleinen Volk den Trost nehmen, sein Gebet mit dem Gebet der ganzen Kirche verbinden zu können, widerspricht dem apostolischen Handeln und den Plänen Gottes» (so Quesnel); an die Verurteilung des Artikels 55 der Synode von Pistoia durch Pius VI. am 28. August 1794, in der es heißt: «Die Praxis, die Volkssprache in den liturgischen Gebeten zu verwenden ist falsch, vermessen, usw.»<sup>6</sup>

### I. Von der Eucharistie zur Privatmesse

Nicht notwendig privat ist eine Eucharistiefeier, wenn sie außerhalb einer Kirche, in einer Privatwohnung oder an einem behelfsmäßigen Platz gefeiert wird – jedoch immer unter der Bedingung, daß eine bestimmte, wenn auch beschränkte Gruppe von Gläubigen daran teilnimmt.<sup>7</sup> Ebensovienig ist die Messe «privat», wenn sie für eine ganz bestimmte Gruppe von Gläubigen (Teilnehmer an einer Beerdigung, an einer Trauung usw.) oder mit beschränktem Zeremoniell gefeiert wird.

Privat wird eine Messe dann, wenn sie von einem Zelebranten *allein* ohne direkte Beziehung zu einer anwesenden Gemeinde und ohne unmittelbare Beziehung zu seelsorglichen Erfordernissen gefeiert wird. In diesem speziellen Sinne tritt die Privatmesse vom 6.–7. Jahrhundert in Erscheinung, breitet sich aber erst im 8. Jahrhundert weiter aus. Genauer gesagt entsteht die *missa privata* in den Klöstern, in denen von der genannten Zeit an die Priestermonche an Zahl zunehmen, die die eucharistische Feier zu einer individuellen Frömmigkeitsübung machen.<sup>8</sup>

Eine solche Verwandlung einer Eucharistie, die den feierlichsten und authentischsten Ausdruck der des Herrn gedenkenden Gemeinde darstellt, in eine

Frömmigkeitsübung, die für den zelebrierenden Priester (Mönchs- oder Weltpriester) als persönliches und privates Erbteil angesehen wird, setzt eine tiefgreifende Umwandlung des religiösen Empfindens voraus.<sup>9</sup> Wir können anhand verschiedener, zwar nicht gerade zahlreicher aber doch ausreichender Indizien die Gründe für diese Änderung greifen: Sie knüpft sich nicht an ein historisches Ereignis oder irgendeine amtliche Regelung; was zugrunde liegt, ist eine Änderung in der theologischen und ekklesialen Haltung und Einstellung.

In der alten Kirche war die eucharistische Feier nur als Mitfeier aller, Geistlicher wie Laien, das heißt also der gesamten Gemeinde, denkbar. Das liegt in dem antiken Kultverständnis, verstärkt durch die Idee des Mysteriums. Vom 7. Jahrhundert an verschiebt sich in der germanischen und keltischen Mentalität das Schwergewicht zum Nachteil der Gemeinschaft mehr und mehr auf die Privatperson und zwar in allen Bereichen menschlicher Tätigkeit. Es zeigt sich so etwas wie eine Entartung des Mysteriums. Die Kultgemeinschaft (identisch mit der Gemeinde) tendiert dahin, den Kult als einen Komplex von Praktiken anzusehen, die bestimmt sind für das Heil des Einzelmenschen. Aus dieser Perspektive gesehen, kommt es also darauf an, die Kultakte in ihrer Zahl zu vermehren, wobei man dieser Vermehrung eine automatische Wirksamkeit beimißt.<sup>10</sup>

Die Heilsangst, die vor allem in Südgallien durch die pelagianischen Auseinandersetzungen angefacht worden war, löst ihrerseits ein ängstliches Streben nach einer immer «überströmenderen» Gnade aus. Es entsteht die Vorstellung, daß das wirksamste Mittel, diese *Gnaden* zu erlangen (der Singular von Gnade wird immer mehr zu Gunsten des Plurals aufgegeben), die Messe sei. Dieses Verständnis drückt sich, wenn wir recht verstehen, erstmals bei Isidor von Sevilla (gest. 633) aus, dessen Sakramentenlehre das Eucharistieverständnis des Mittelalters geschaffen hat.<sup>11</sup> Damit war die theologische Plattform zur Rechtfertigung einer ständigen zahlenmäßigen Vermehrung der Messen gegeben. Im 9. Jahrhundert tauchen, aus derselben Logik heraus, die Aussagen über den heilschaffenden Wert des kostbaren Blutes in der Eucharistie auf.<sup>12</sup> Die allgemeine Glaubensvorstellung besagte, das persönliche Heil lasse sich am besten durch die vervielfachte Feier von Messen sichern. Da auf diese Weise die Eucharistie isolierter Gegenstand privater Frömmigkeit wurde, löste der eucharistische Kult sich von der Gemeinschaft ab, ebenso wie der Christ sich, kultisch ge-

sehen, von der Gemeinschaft emanzipiert.<sup>13</sup> Die Votivmessen für Personen oder die unterschiedlichsten individuellen Bedürfnisse nehmen an Zahl immer mehr zu.<sup>14</sup> Durch Meßstiftungen ist der Stifter bemüht, sich über den Tod hinaus Messen «zum Heil seiner Seele»<sup>15</sup> zu sichern. Ebenso wie die Votivmessen vermehren sich die sogenannten «Bußmessen», die gelesen werden als Gegenwert oder Auslösung für Werke der persönlichen Abtötung.<sup>16</sup>

Das Streben nach einer möglichst großen Anzahl von Meßfeiern führt zur Steigerung der Zahl von Priestern, die einzig dazu bestimmt sind, Messen zu lesen (bisweilen mehrere am Tag), und vor allem zur Vermehrung der Mönchspriester, da der im Pfarrdienst engagierte Weltklerus offenbar dieser Aufgabe nicht gerecht werden konnte. Priester sein bedeutete nicht mehr so sehr im Dienste des Gottesvolkes stehen, als sich persönlich heiligen durch die Feier der Messe, eine Tätigkeit, die für die 1 1/2 Jahrtausende, von denen wir hier sprechen, nahezu ausschließlich die Rolle des Presbyters kennzeichnete und bestimmte.

Die hauptsächliche Folge davon ist nicht allein ein Bruch zwischen dem isoliert dastehenden Zelebranten und der örtlichen Gemeinde – ein effektiver Bruch seit dem Entstehen der Privatmesse –, sondern zwischen dem Zelebranten und den Gläubigen, die um Messen «nachsuchen». Während Amalarius (gest. um 850) noch von der Voraussetzung ausgeht, die Bittsteller seien selbst bei der Feier anwesend, wird diese Forderung in der Folgezeit aufgegeben.<sup>17</sup> Von nun an ist die Entfremdung zwischen Eucharistiefeyer und Gemeinde vollständig.

Bekanntlich hat die starke zahlenmäßige Vermehrung der Privatmessen auch eine wirtschaftliche Folgeerscheinung gehabt: das Reichwerden der Klöster durch die von den Gläubigen für die Zelebration dargebrachten Gaben.<sup>18</sup>

Die Folgen für den Gottesdienst sind zweifach. Zunächst das Entstehen des Gesamtmissales, dessen erste Belegstücke auf das 8. Jahrhundert zurückreichen (Missale von Bobbio, nach *Dold* Anfang des 8. Jahrhunderts, nach *Willmart* 7. Jahrhundert), deren vermehrtes Auftreten für das 10. Jahrhundert parallel mit der Vermehrung der *Privatmessen* feststeht. Diese Entwicklung tendiert dahin, den Zelebranten dazu zu zwingen, alle Gebete und Lesungen zu sprechen, selbst in den sehr seltenen Fällen einer Gemeinschaftsfeier. Diese dem Zelebranten auferlegte Verpflichtung ist seit 1150 greifbar und um die Mitte des 13. Jahrhunderts allgemein. Sie ist

der rituelle Ausdruck des Bruches zwischen Eucharistie und Gemeinde.<sup>19</sup> Die zweite rituelle Folge ist die zahlenmäßige Vermehrung der Altäre an den Kultstätten, ein Vorgang, dessen erste Belege auf das 6. Jahrhundert zurückgehen («Altäre» des Laterans sind Gabentische und keine Altäre!). Es folgt auf diese Vermehrung der Altäre, daß – bis in eine relativ kurz zurückliegende Zeit und aus Platzgründen – die Kultstätten nicht für wirkliche Gemeinschaftsfeiern dienen konnten. Selbst wenn verschiedene Teile der christlichen Gemeinde eingeladen waren, der Messe «beizuwohnen» und nicht selten zugleich in derselben Kirche, konnte es sich dabei nur um Privatmessen handeln. Man braucht hier nicht noch auf die nahezu ausschließliche Akzentverlagerung auf die Elevation, auf den Kult der in der Monstranz ausgestellten eucharistischen Brotsgestalt, die aus dem Verlangen, «die Hostie zu sehen» erwachsen war, und auf die bisweilen grotesken, immer aber peinlichen Folgen dieses Standes der Dinge hinzuweisen.<sup>20</sup>

## II. Vom Presbyteramt zur «absoluten» Ordination

Die christliche Gemeinschaft besteht nicht aus dem Klerus einerseits und der Laienschaft andererseits, sofern man darunter versteht, daß Klerus und Laienschaft autonome, voneinander unabhängige Stände sein könnten und nur in einer gemeinsamen Tätigkeit zusammenwirkten unter Wahrung der grundlegenden Eigengesetzlichkeit jedes von beiden, selbst wenn dieses Zusammenwirken von Dauer und sehr eng sein sollte. Weder die Laien noch die Kleriker könnten für sich allein eine Ortskirche bilden. Die Kleriker (Bischof, Presbyter, Diakon) besitzen Bedeutung und Realität nur durch ihre Verwurzelung als Diener des Wortes und des sakramentalen Lebens in der Gemeinde.

Obwohl die Kirche nicht als eine Föderation gegründet worden ist, verläuft die historische Entwicklung von der Ortskirche zur überörtlichen Kirche und nicht umgekehrt. Man kann verfolgen, wie und weshalb die örtlichen Gemeinden vom Beginn des 4. Jahrhunderts an sich in größeren Gemeinschaften auf der Ebene der zivilen Eparchie (Provinz) und Diözese (zivile Verwaltungseinheit, die mehrere Provinzen umfaßte) zusammenschlossen.<sup>21</sup> Ebenso wie die Geistlichkeit in der Ortsgemeinde nur durch die sakrale Funktion eine Bedeutung besitzt, haben auch in den umfassenderen Zusammenschlüssen die Kleriker nur in dem Maße Bestand, in dem sie einen bestimmten Dienst versehen: als Bischof an der Spitze einer Ortskirche

(bzw. als Metropolit und Patriarch auf der Ebene der Eparchie oder der Diözese), als Presbyter im Dienst einer städtischen oder ländlichen Kirche, bei einem Martyrion oder an einer Klosterkirche.

Wird eine Ordination vorgenommen, ohne daß der Ordinierte einer Diakonia, einem *bestimmten* Dienst innerhalb der Gemeinde zugewiesen ist, so bleibt sie inexistent oder nichtig (und nicht allein unerlaubt oder annullierbar), selbst wenn sie nach den vorgesehenen Regeln und Riten vorgenommen wurde; eine solche Ordination wäre das, was unsere Texte als «absolute» im Sinne einer Losgelöstheit von jedem Zusammenhang mit dem Dienstant bezeichnen.<sup>22</sup> Eine Ordination, die ohne bestimmten pastoralen Auftrag oder rein personengebunden erteilt wird, entbehrt jeglicher sachlichen Realität.

Alle verfügbaren Belege und Informationen veranlassen uns übereinstimmend zu der Annahme, daß dies bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts Lehre und Praxis gewesen ist. Doch von dieser Zeit an – *aber auch erst von dieser Zeit an!* – und aus Gründen, die wir hier nicht darlegen können, erhält jede Ordination, allein unter der einen Voraussetzung, daß sie gemäß den in den amtlichen liturgischen Büchern vorgesehenen Riten vollzogen worden ist, eine Gültigkeit in sich, selbst wenn sie «absolut» und außerhalb jeder beständigen Gemeinschaft erteilt worden ist.<sup>23</sup>

Diese Änderung gegen Ende des 12. Jahrhunderts hatte vor allem die Folge, daß sie den Klerus um seine feste Verwurzelung innerhalb der Gemeinschaft der Kirche brachte.

Man braucht hier nur einige sich unmittelbar anbietende Texte anzuführen. So heißt es im Kanon 6 des ökumenischen Konzils von Chalzedon (451): «Keiner darf ohne jede Bindung (*ἀπολευμένως*) zum Priester, Diakon oder zu irgendeinem anderen kirchlichen Amt geweiht werden, wenn er also nicht ausdrücklich einer Stadt- oder Landgemeinde, einer Martyrerkapelle oder einem Kloster zugewiesen ist. Das Konzil hat bestimmt, daß alle jene (ungebunden erteilten (*ἀπολύτως*)) Weihungen ungültig sein sollen, und daß die so Geweihten zur Schande desjenigen, der sie geweiht hat, nirgends ihr Amt ausüben dürfen.»<sup>24</sup>

Natürlich hat es auch schon vor dem 12. Jahrhundert «absolute» Ordinationen gegeben, aber sie sind immer auf die entschiedenste Verurteilung von seiten der höheren Instanzen der Hierarchie gestoßen.<sup>25</sup> Bis zum Anbruch des 13. Jahrhunderts galt der Sinnspruch, daß jede unerlaubte (*illicita* = gegen die rechtlichen und ekklesialen Anordnungen

gen erfolgte) Ordination zugleich eine ungültige (*irrita* = nichtig und als nicht-erfolgt geltende) Ordination war, selbst wenn das Ordinationsritual vollständig beachtet worden war.

Die Zeitgenossen bezeichneten die einer solchen absoluten Form ordinierten Kleriker (z. B.: die für die Privatkapellen der Fürsten Ordinierten) mit sehr anschaulichen Ausdrücken, deren Bedeutung klar auf der Hand liegt: Sie sind «Akephale (Kopflohe)», «Zentauren (Kleriker-Laien)» oder weder Kleriker noch Laien, und sie bilden in ihrer Person selbst einen lebendigen Widerspruch.<sup>26</sup>

Noch im letzten Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts bestätigen Päpste und Konzile das von Chalzedon ausgesprochene Prinzip, so das Konzil von Piacenza (1095) unter Urban II: «Gemäß den heiligen Kanones ist die in absoluter Form übertragene Ordination inexistent.»<sup>27</sup>

Was für den Presbyter gilt, gilt in besonderem Maße für den Bischof, der außerhalb seiner Ortskirche oder ohne Bindung an eine bestimmte Kirche ordiniert worden wäre. Allein schon die Bedeutung des Bischofs als Leiter einer Ortskirche und die wesenhaften Bindungen, die ihn an seine Gemeinde binden, widersprechen der Idee einer in absoluter Form vollzogenen Ordination zum Bischof.<sup>28</sup> Erst als man aufgrund der Lehre vom *opus operatum* den sakramentalen Ritus – unter der einzigen Voraussetzung daß er in Übereinstimmung mit den amtlichen Kultbüchern vollzogen wurde – als völlig mechanisch und unter Absehen von jeder ekklesialen Erfordernis die Weihen übertragend betrachtete, konnte man in absoluter Form übertragene Weihen als gültig ansehen und gelten lassen. Das aber war, wie wir schon sagten, in der Kirche des *Westens* nicht vor der scholastischen Periode der Fall. Die Kirchen des Ostens bleiben der alten Tradition treu. Übrigens gilt dasselbe für die Ordinationen oder andere Weiheakte, die ein exkommunizierter, abgesetzter, unqualifizierter, simonistischer oder unwürdiger Bischof vornimmt: Diese Akte sind im Westen bis Ende des 12. Jahrhunderts null und nichtig. Von dieser Periode an kann man sehr deutlich den Eintritt einer tiefgreifenden Wandlung im Verständnis des Amtes selbst erkennen.

### III. Von der gemeinschaftsbezogenen Buße zum privaten Bekenntnis

Wie man auch über die frühchristliche Bußpraxis (wie sie im 3. Jahrhundert bis gegen Ende der frühchristlichen Periode in Geltung war), über ihre

Strenge, ihre Unwiederholbarkeit, ihre Interdikte und Ausschließungen urteilen mag – eins steht außer jeder Diskussion: Die antike Bußinstitution, die «zweite» Taufe, war *ihrem Wesen nach gemeinschaftsbezogen*. Das beweisen die drei Schritte, die den Rhythmus des Bußvorganges bilden.<sup>29</sup>

Der Eintritt in den Stand der Buße erfolgte in Anwesenheit der versammelten Gemeinde – und unter Vorsitz des Bischofs: Das Tragen von Trauergewändern, das Anlegen des Büßerhemdes und die Auflegung von Asche, die symbolische Ausweisung aus der Kirche, waren begleitet von den Gebeten der Gemeinde. Diese Übernahme amtlicher Verantwortung für die Sünder – und nicht das Geständnis der Verfehlungen – bildete das Wesentliche beim Eintritt in den Stand der Buße. Der Sünder legt kein Bekenntnis ab – weder öffentlich, noch privat.

Während ihrer Bußzeit haben die Büsser einen Sonderplatz an der Kultstätte, sind Gegenstand besonderer Sorge ihrer Brüder und gehören einer kirchlich konstituierten Gruppe an: Die Büsser sind nicht abgeschnitten von der – sakralen oder bürgerlichen – christlichen Gemeinschaft. Die einzige Aussonderung, die sie trifft, ist die Ausschließung von der eucharistischen Gemeinschaft, aber nicht vom Kult generell.

Ist dann am Karsamstag der Tag der Wiederausöhnung gekommen, so führt, ebenfalls in Anwesenheit des gesamten gläubigen Volkes und im Rahmen eines festlichen Aktes, der Bischof die reuigen Büsser wieder in ihre Rechte ein – zumindest prinzipiell, denn selbst nach seiner Ausöhnung blieb der Büsser für sein ganzes Leben von Bußinterdikten betroffen. Es gibt also in diesem Punkt ein sehr deutliches Auseinanderklaffen der Bußliturgie und des juristischen Rahmens, in dem die Buße erfolgt.<sup>30</sup>

So vollzog sich in der christlichen Frühzeit die Buße in ihrer gemeinschaftsbezogenen Form; die Bezeichnung als «öffentliche» Buße, die man ihr bisweilen beilegt, verdient sie nicht aufgrund eines öffentlichen Geständnisses, sondern im Hinblick auf ihre ekklesiale Dimension. In der Praxis wurde die antike Bußform von der Mehrzahl der Gläubigen aufgegeben wegen der sozialen Situation, in der sie sich befanden und die ihnen die Teilnahme praktisch unmöglich machte, jedoch auch aufgrund der als Buße verhängten Verbote. Mehr als die dem Büsserstand zugemutete Strenge, waren dies die Gründe zur Aufgabe der alten Praxis. Schließlich überlebte die antike Institution nur noch in der Form der *in articulo mortis* gewähr-

ten Buße.<sup>31</sup> Doch gebe man sich hier keiner Täuschung hin: Die Buße auf dem Sterbebett war die antike Buße, nur daß deren drei chronologisch getrennten Etappen hier zeitlich in eins zusammengefaßt waren. In der Frühzeit der Kirche gibt es nichts, das dem geglichen hätte, was dem heutigen Beichtgeheimnis entspricht. In diesem Punkt stimmen alle Forschungen der letzten Jahre überein. Wie aber konnte sich dann in der Folgezeit eine in ihrer Gesamtheit von der christlichen Gemeinde aufgenommene Bußinstitution zu einem individuellen Akt des Sündenbekenntnisses des Sünders entwickeln?

Hier hat keine Entwicklung stattgefunden, sondern ein ganz neues System ist an die Stelle des alten getreten. Dieses neue System – die tarifierte Buße – geht aus einem ganz anderen Geist hervor. Die neue Ordnung verbreitet sich auf dem Kontinent vom 7. Jahrhundert an. Importiert wurde sie von den angelsächsischen Inseln durch die Missionare, die Schüler oder Nacheiferer Columbans waren. In ihrem Ursprungsland war sie ohne irgendeinen Einfluß der antiken Bußpraxis entwickelt worden. Ihre wesentliche Eigentümlichkeit liegt darin, daß jede Sünde mit einer speziellen Sühneleistung (vor allem Fastenübungen) bedacht ist: *soundso viele* Tage, Monate oder Jahre Fasten für *diese oder jene* Sünde; die «Tarife» sind in den zahlreichen «Pönitentialien» niedergelegt und erhalten. Sobald sich der Sünder seiner für seine Sünden auferlegten Fastenleistung entledigt hatte, konnte er damit rechnen, daß die Sünde selbst gelöscht war und daß eine Absolution (dieser Begriff tritt hinfort an die Stelle des Begriffes der Aussöhnung) ihm durch den Presbyter oder den Diakon mitgeteilt wurde oder auch nicht. Man begreift sehr wohl, daß bei diesem Verfahren das Geständnis die für das Funktionieren des Systems *wesenhafte Voraussetzung* bildet: Unterstützt – oder nicht – durch seinen Beichtvater (dieser neue Begriff taucht in diesem Zusammenhang ebenfalls auf) muß der Sünder im einzelnen die begangenen Sünden aufzählen, damit ihm die genaue Bußtaxe auferlegt werden konnte. Das *Wesentliche bleibt* die sorgfältig tarifierte Sühneleistung – eine Art «*do ut des*», in der man den Einfluß der zivilen Gesetzesinstitutionen erkennt (das germanische «*wergeld*»). Doch hier ist das Bekenntnis noch *Mittel*; bald jedoch sollte es zum Wesentlichen des Bußvorganges selbst werden.

Die tarifierte Bußleistung ist theoretisch wiederholbar. In Wirklichkeit summierten sich die aufgegebenen Fastenleistungen mit den begangenen

Sünden häufig so sehr, daß sie die Dauer eines Menschenlebens überschritten und das für eine einzige «Beichte». Daher sah das Tarifsystem «Auslösungen» solcher Bußleistungen vor: Messen (man erinnere sich in diesem Zusammenhang der Auswirkungen auf das System der wiederholten Privatmesse!), Geldsummen, die an Klöster oder Kirchen zu entrichten waren. Diese «Auslösungen» oder «Loskäufe», für die zahlreiche Beispiele vorliegen, sahen sehr exakt vor – z. B. daß ein Jahr Fasten durch 20 Messen ausgelöst wird, für die die Gebühren festgelegt waren. Der Reiche konnte sich sogar von der Sühneleistung für *seine* Sünden loskaufen, indem er dritte Personen an seiner Stelle fasten ließ. Also eine echte Stellvertretung!<sup>32</sup> Die Beispiele ließen sich unerschwer vermehren.

Man braucht hier nur eins zu betonen, das ganz deutlich auf der Hand liegt: Die Möglichkeit eines Loskaufes von der Buße zerstört die gesamte effektive Sühne von seiten des Sünders und führt zu anstoßerregenden Mißbräuchen. In einer folgerichtigen Entwicklung hoben die Loskäufe (die in der Praxis durch Geldzahlungen erfolgten) jegliche Buße auf, selbst die so schäbige nach dem Prinzip eines «*do ut des*». Auf seiten den Pönitenten bleibt von der tarifierten Buße nur noch ein Akt übrig: das Geständnis der Sünden, auf das sich fortan in einer ausschließlichen Form der gesamte Bußvorgang bezieht. So sieht man gegen Ende des 12. Jahrhunderts Theorien auftauchen, die aus dem Geständnis, aufgrund der «Schande und Demütigung», die es für den Sünder mit sich bringt, den Bußakt schlechthin machen möchte. Aus einem einfachen technischen Hilfsmittel, das es anfangs für die tarifierte Buße war, ist das Geständnis, die «Beichte», für lange Zeit der Bußvorgang schlechthin geworden und sollte für mehr als ein Jahrtausend die Dimension der Gemeinschaftsbezogenheit der kirchlichen Buße vollkommen aufheben. Wenn die Bedeutung des Geständnisses, das allein übriggeblieben ist, nach Aufhebung der Bußleistungen durch Geldzahlungen, so groß ist, dann begreift man, daß die Absolution *unmittelbar* auf das Bekenntnis der Sünden folgen kann, da die Sühne als solche jegliche Bedeutung verloren hat. Man begreift aber auch, daß, der Sünder, da er «Bekenntnis» und Buße, «Beichtvater» und Gemeinde als Vermittler miteinander verwechselt, in Ermangelung eines Priesters seine Sünden auch Laien, ja Gegenständen (dem Schwert des Ritters) oder selbst einem Tier (dem Pferd) bekennen konnte. Der hier skizzierte Weg wurde in der Frühe des

13. Jahrhunderts gegangen. Er hat zur Entstehung des noch heute in der lateinischen Kirche in Kraft befindlichen Systems geführt. Es läßt sich kaum eine sakrale (oder rituelle) Institution finden, die weiter von ihrer authentischen Bedeutung entfernt und mehr der christlichen Gemeinschaft entfremdet ist als diese.

Seit langem schon ist die Institution der Buße allen, die sie in ihrer historischen Entwicklung studiert haben, wie ein Rätsel vorgekommen. Wie konnte man von einer Botschaft der Sündenvergebung, die jedem Reuigen jederzeit angeboten war und wie wir sie zunächst in der antiken Bußpraxis, sodann in der tarifierten Bußleistung mit ihrer Einmündung in die klassische Beichtpraxis finden, so weit kommen, daß man Grenzen, ja Ausschließungen von der Barmherzigkeit Gottes dekretierte? Einen Teil der Verantwortung an dieser verhängnisvollen Entstellung trägt Tertulian mit seiner berühmten Formel, die die antike Bußpraxis geprägt hat.<sup>33</sup> Doch muß bemerkt werden, daß der *sakrale Ritus*, die *Liturgie* des Bußsakramentes selbst, die Fesseln ignoriert, in die die rechtlichen Vorschriften das Mysterium der Veröhnung gezwängt haben: Man braucht nur die großartigen Formeln unserer Sakramentarien

nachzulesen. Doch auch hier wird die Entfremdung der heiligen Handlung deutlich sichtbar.

Einige wenige Zeilen mögen genügen, um eine vorläufige Bilanz aus der oben versuchten Betrachtung zu ziehen. Wir erkennen eine *Konvergenz* in der Entwicklung der drei Formen kultischer Tätigkeit. Die Eucharistie des Anfanges entwickelt sich zur Privatmesse; der Presbyterat als Dienstamt mündet im Gefolge einer bestimmten theologischen Auffassung in die absolute Ordination; und die Buße erstarrt schließlich, nachdem sie ihren Unterbau in der christlichen Gemeinde verloren hat, zur individuellen Beichte. In den drei Typen sakraler Institutionen bekundet sich eine gleiche Entwurzelung, eine gleiche Entfremdung.

Die aufgezeigte Konvergenz könnte vielleicht einen Ansatzpunkt für eine Lösung der trotz der Reformen ihren Fortgang nehmenden Krise der Liturgie liefern: Wäre es nicht angebracht, die oben dargestellte Scheidung zwischen kultischem und Gemeinschaftsleben aufzuheben und in der liturgischen Handlung die im Gebet befindliche Gemeinschaft zu erblicken und ihre vielgestaltige Spontaneität zu akzeptieren?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

<sup>1</sup> Die paraliturgischen Doubletten und Entwicklungen zeigen sich während der dritten (Gregor VII, 1073–85 bis zum Konzil von Trient, 1545) und der vierten Periode (vom Konzil von Trient bis zum Zweiten Vatikanum) der Geschichte des christlichen Kultes. – Zur Entwicklung der Verehrung des Altarssakramentes vgl. P. Browne, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (München 1933); zur Entwicklung der Heiligenverehrung Th. Klausner, Kleine abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965) 100 und 125–130.

<sup>2</sup> Siehe unter anderem die Erklärung von P.-A. Chassigneux: «Gewiß hat man Reformen durchgeführt... aber sie sind nicht zum Tragen gekommen;... es waren «Reförmchen»... In der Liturgie hat man alles geschehen lassen» (Le Monde, 14. April 1971, 19). Siehe auch die Ausführungen von Erzbischof Maury von Reims im Mitteilungsblatt der Diözese «Reims-Ardenne» vom 26. März 1971 über die «Liturgie der Reichen».

<sup>3</sup> Weil der Platz nicht reicht, beschränken wir unsere Untersuchung hier auf den Westen. Auch der Osten ist, wenngleich in geringerem Ausmaße, dieser Entfremdung, von der wir sprechen, nicht entronnen.

<sup>4</sup> Zum Problem der Sprachen in der Kirche siehe die grundlegenden Arbeiten von Th. Klausner, Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache: Miscellanea C. Mercati I (Studi e Testi 121) (Rom 1946) 467–482. – Chr. Mohrmann, Les origines de la latinité à Rome: Vigiliae Christianae III (1949) 67–106, 162–182.

<sup>5</sup> Paris de Grassis, Contra electum Corcyrensem (Cristoforo Marcellio): Mabillon, Museum Italicum II (Paris 1689) 588–589 und 592 (= PL 78, 1401–1406).

<sup>6</sup> Alle diese Dokumente stehen in chronologischer Abfolge in Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, 33. Aufl. (Freiburg 1965).

<sup>7</sup> J. Wagner, Altchristliche Eucharistiefiern im kleinen Kreis, unveröffentl. Dissert. (Bonn 1949).

<sup>8</sup> O. Nußbaum, Kloster, Priestermonch und Privatmesse: Theophania 14 (Bonn 1961).

<sup>9</sup> Eine auch durch die Tatsachen der Praxis offenkundige Wandlung: Vor dem 7. Jahrhundert bestand eine wahre Furcht vor der eucharistischen Feier (vgl. Ps.-Martin von Braga, Verba seniorum 33,3; PL 73, 1052), während nach dieser Zeit Lobeshymnen auf diejenigen gesungen werden, die tagtäglich ihre Privatmessen absolvierten.

<sup>10</sup> Vgl. J. Dörings Bemerkung, daß hier das Mysterium zum officium quotidianum tendiert, in: Die Privatmesse. Ein Versuch zur Soziologie der frühmittelalterlichen Liturgik (Dissertation, Marburg 1925) 40, zitiert bei Nußbaum aaO. 171. – Die Änderung auf der Ebene des eucharistischen Kultes steht in Beziehung zur Wandlung des Verständnisses der Gnade; vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quellen (München 1930) 95 ff und M. Schmaus, Katholische Dogmatik 3/2 (1956) 287 und 294 ff. Die augustinische Gnadenlehre hat, im Gegensatz zu der asketischen Mentalität mit ihrer Voraussetzung missa = opus bonum, im Mittelalter weder in der Liturgie noch in der Dogmatik ein besonderes Echo gefunden.

<sup>11</sup> Vgl. die Verzerrung der Definition der Eucharistie in Isidor, Etymologiae 6, 19, 38: «Das Sakrament des Brotes und des Kelches nennen die Griechen Eucharistia, was Lateinisch mit «bona gratia (vom Himmel herabgekommenes Geschenk) wiedergegeben wird.» Über Isidors Einfluß auf die Lehre über die Eucharistie vgl. J. R. Geiselman, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (München 1933) 178–230.

<sup>12</sup> Dokumentation in J. R. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 15, 1926, 133).

<sup>13</sup> Siehe A. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gothik: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 92–93.

<sup>14</sup> Die Auswirkung dieses Phänomens im liturgischen Bereich: Die Votivmessen bilden den Hauptteil des Supplements, um das die Liturgiker am Hofe Karls des Großen das aus Rom zugesandte Sacramentarium Hadrianum erweiterten.

<sup>15</sup> Chronik des Klosters S. Bartholomeo de Carpentino 3 (12. Jahrhundert): «Dann... versprach der Abt, für die Seele des vorgenannten Bruders Tasco Gott 1000 Messen zu lesen. – Hieraus entstanden auch die Bruderschaften, die für ihre Mitglieder Messen lesen ließen, als hauptsächlichster Zweck ihres Zusammenschlusses; vgl. Nußbaum aaO. 162–168.

<sup>16</sup> Vgl. C. Vogel, Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée: RDC VIII (1958) 289–318; IX (1959) 1–38, 341–359 (vornehmlich Seite 30).

<sup>17</sup> Liturgischer Ausdruck dieser Isolierung des Zelebranten: Die von Innozenz I. *prex sacerdotalis* genannte Anaphora wird im Mittelalter zur *prex mystica* (Isidor, *Etymologiae* 6) oder zur *oratio periculosa* (pseudorömisches *Pönitentiale* 77).

<sup>18</sup> Die ersten Tarife für Meßstipendien stammen aus derselben Epoche, vgl. C. Vogel, aaO. 31 und 28–34 (Reichwerden der Klöster).

<sup>19</sup> Erhebungen und Verzeichnisse bei Nußbaum aaO. 185–203.

<sup>20</sup> Über das Verlangen, «die Hostie zu sehen» vgl. E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement* (Paris 1926).

<sup>21</sup> Siehe J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire romain (IVe et Ve siècles)* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident III, Paris 1958), und das Sammelwerk *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (Paris 1964).

<sup>22</sup> Siehe V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III.* (Kanon. Studien und Texte, Bonn 1930). E. Sohm, *Kirchenrecht II*, 284–308. – Zur Frühzeit siehe A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise* (*Lectio divina* 68, Paris 1971).

<sup>23</sup> Die in der katholischen Kirche des Westens und nur in dieser Kirche seit Ende des 12. Jahrhunderts gültige Lehre bestärkt die Ansprüche auf gültige Ordinationen durch die zahlreichen «*Episcopi et presbyteri vagantes*».

<sup>24</sup> Hrsg. von Lauchert, 90. – Alle westlichen Versionen (vgl. Friedberg I, 256 und 257) schwächen den chaldäonischen Kanon nicht ab, sondern verstärken ihn nur noch in seiner Aussage (z. B. die *Dionysiana*: *irritam haberi huiusmodi manus impositionem* – ..., daß eine derartige Handauflegung als ungültig anzusehen ist).

<sup>25</sup> So Leo I., *Epistula ad Rusticum Narbonensem* (548), *Inq. I* (PL 54, 1203). – Synode von Pavia (850) c. 18. – Urban II. auf dem Konzil von Piacenza (1095) c. 15. – Hugo von

Sankt-Viktor (um 1140), *De Sacramentis II*, 3, 2. – Noch das römisch-germanische *Pontificale* aus dem 10. Jahrhundert kennt Ordinationen, die deshalb null und nichtig sind, weil sie in absoluter Form übertragen wurden (PRG I, 10, 8, hrsg. von Vogel-Elze).

<sup>26</sup> Isidor von Sevilla, *De eccl. officiis II*, 3: «... *acephali ... hippocentauris similes, neque equi neque homines*» (PL 83, 779).

<sup>27</sup> Konzil von Piacenza (1095) c. 15 (Mansi XX, 806). – Der Terminus «*irrita*» kann zu dieser Zeit nichts anderes bedeutet haben als «null», «inexistent».

<sup>28</sup> Siehe die entsprechenden Artikel des Sammelbandes *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (Unam Sanctam 39, Paris 1964).

<sup>29</sup> Außer den grundlegenden Arbeiten von B. Poschmann greife man zu C. Vogel, *Esquisse sur l'évolution historique de la discipline pénitentielle dans l'Eglise latine* (*Pastorale du péché*, Paris-Tournai 1961) 147–235.

<sup>30</sup> Die ältesten Sakramentarien kennen keine Bußinterdikte noch irgendwelche Nachwirkungen der Buße. Vgl. A. Chavasse, *Le sacramentaire Gélasian* (Vat. Reg. 316) (Strasbourg 1958) 140–155.

<sup>31</sup> Das ist die von Caesarius von Arles und Avitus von Vienne und anderen empfohlene und nicht nur geduldete Praxis. – Man darf nicht vergessen, daß die auf dem Totenbett gewährte Buße alle Rechtsunfähigkeiten der kanonischen Buße nach sich zieht, und daß im Falle der Genesung der in extremis versöhnte Sünder sich allen Verpflichtungen zu unterwerfen hat, die die kanonische Bußleistung vorsieht. Dagegen besteht keinerlei Beziehung zwischen der Buße Sterbender und dem heute üblichen privaten Bekenntnis in der Beichte.

<sup>32</sup> Vgl. C. Vogel, *Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée*: RDC VIII (1958) 289–318; IX (1959) 1–38; 341–359.

<sup>33</sup> Tertullian, *De poenitentia VII*, 10: «Man gewährt die Buße nur einmal, weil dies tatsächlich bereits das zweite Mal ist (die erste Buße ist die Taufe), und künftighin nicht mehr.»

#### CYRILLE VOGEL

geboren am 12. März 1919 bei Colmar (Frankreich), 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Toulouse und Straßburg sowie am Institut für christliche Archäologie in Rom, ist Lizentiat der Philosophie, erwarb ein Diplom für frühchristliche Archäologie, ist Doktor der Theologie, Professor für Geschichte des christlichen Gottesdienstes an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Er veröffentlichte u. a.: *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge* (Spoleto 1966).