

in: Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft, hrsg. v. Benedikt Kranemann und Helmut Jan Sobeczko (Colloquia theologica 11), Opole 2010, S. 39-60.

SPÄTANTIKE LITURGIEN UND IHR NORMATIVER WERT IN DEN LITURGIEREFORMEN DES 20. JAHRHUNDERTS

Martin Wallraff

1. *Liturgia semper reformanda* — Vorbemerkungen

Der vorliegende Beitrag steht im Kontext eines Bandes über „Messbuchreform des 20. Jahrhunderts“; die Stichworte „Patristik“ und „Ökumene“ sind dabei nicht explizit im Blick. Man muss aber kein Intimkenner der Theologiegeschichte des vergangenen Jahrhunderts sein, um zu begreifen, dass das Thema ohne sie nicht leben kann: die Reform war von der Sache her eng sowohl mit der Wiederentdeckung der patristischen Wurzeln als auch mit den ökumenischen Kontexten verknüpft. Wenn nun in den folgenden Zeilen ein evangelischer Patristiker zu Wort kommt, so ist dies eine willkommene Gelegenheit, die Zusammenhänge in beiden Richtungen ins Gedächtnis zu rufen und neu zu entfalten. Daher seien zunächst zwei Vorbemerkungen angebracht, die erste zu den spätantiken Wurzeln.

Der Patristiker nimmt die Einladung, ja: die Herausforderung zum Gespräch mit der Liturgiewissenschaft gern an, bietet sie ihm doch Gelegenheit, über ein Grundproblem seines eigenen Faches nachzudenken, das in jüngerer Zeit nur noch selten explizit zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird. Dieses Grundproblem steckt schon im Namen des Faches: wenn Patristik von *pater*, Vater kommt, dann stellt sich die Frage nach der Vater-Sohn-Beziehung. Die Nachgeborenen sind als Söhne in ihrer Identität entscheidend von den Vätern geprägt, und sie müssen sich die Frage stellen, wie weit sie sich von dorthin prägen lassen wollen. Mit anderen Worten: es geht um die *auctoritas patrum*, die Autorität oder Normativität der Patristik¹.

Die Frage mag in evangelischen und katholischen Kontexten je etwas unterschiedlich nuanciert werden (nur als Stichwort rufe ich das Problemfeld „Schrift und Tradition“ auf), in orthodoxen Kontexten wohl nochmals etwas anders, doch im Grunde stellt sie sich überall gleich: Hat es der Patristiker mit einer beliebigen Epoche der Kirchengeschichte zu tun oder hat er die Last (vielleicht auch die Lust)

¹ Das Fach selbst stellt sich dieser Frage in jüngerer Zeit eher selten. Hier seien je eine rezente Publikation aus dem katholischen und evangelischen Bereich genannt: Andreas MERKT, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* (VigChr.S 58). Leiden 2001; *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*. Hg. v. Christoph MARKSCHIES. Leuven 2002.

einer besonderen normativen Kraft für die Ausgestaltung von Christentum heute zu tragen? Wenn es wahr ist, dass — nach Leopold Ranke — „jede Epoche“ gleichermaßen „unmittelbar zu Gott“ ist², dann könnte an dieser Stelle auch ein mediävistischer Beitrag stehen oder einer zur frühen Neuzeit.

Nun ist es eine Binsenweisheit, dass gerade die Messbuchreform des 20. Jahrhunderts nicht von historischer Beliebigkeit geprägt war, sondern von einem entschlossenen und gewollten Rückgriff speziell auf die Alte Kirche, die Patristik. Die liturgische Bewegung der ersten Jahrhunderthälfte steht zeitlich und sachlich in enger Beziehung zur *nouvelle théologie* und damit zu einem entscheidenden theologischen Neuaufbruch in der Patristik³. Diese Beziehung ist kein Zufall. Vielleicht aufgrund des konservativen Genus Liturgie, vielleicht aufgrund der affektiven Identifikation nehmen gerade liturgische Reformen das Wort „re-formieren“ oft sehr wörtlich; sie re-stituieren also Formen, die als alt und ursprünglich empfunden werden, und geben damit der Innovation oft den Anstrich der Restauration. Beispiele dafür ließen sich viele anführen: von der karolingischen Renaissance über die protestantische Reformation bis zum Historismus des 19. Jahrhunderts⁴.

Für den Patristiker bietet daher die Beschäftigung mit Liturgiereformen die willkommene Gelegenheit, gleichsam unter der Lupe, in aller wünschenswerten Klarheit Fragen zu studieren, die sich auch in anderen Bereichen der Theologie stellen, etwa: welchen patristischen Autoren und Texten wird normatives Gewicht beigemessen und welche werden gerne verschwiegen? Wie reagiert man auf innere Widersprüche im Quellenbefund? Trägt man der diachronen Dimension Rechnung? Und wenn ja, wie? Patristik befasst sich ja nicht mit einem Moment der Kirchengeschichte, sondern mit mehreren Jahrhunderten. Und schließlich — gerade für Liturgie besonders wichtig: welche Rolle spielt die „Ursprungsgeschichte“ des Christentums, also die „großen Erzählungen“ von Jesus, von den Anfängen in den Evangelien?

Dies sei die erste Vorbemerkung: die Normativität der Patristik. Von hier nehmen die folgenden Bemerkungen ihren Ausgangspunkt, doch wird zum Schluss der

² *Über die Epochen der neueren Geschichte. Historisch-kritische Ausgabe.* Hg. v. Theodor SCHIEDER – Helmut BERDING. München 1971, 59f. Das berühmte Zitat stammt aus einem Vortrag vom 25. September 1854, in dem Ranke sich kritisch mit dem Fortschrittsdenken der Aufklärung auseinandersetzt.

³ Vgl. den Überblick von Raymond WINLING, *Nouvelle Théologie*, in: TRE 24. 1994, 668–675. Die Bedeutung für die Patristik lässt sich paradigmatisch an der Entstehung der Reihe „Sources chrétiennes“ verfolgen, vgl. Étienne FOUILLOUX, *La collection „Sources chrétiennes“*. *Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*. Paris 1995, 11–42.

⁴ Freilich gibt es hier auch charakteristische Unterschiede. Die genannten Reformen haben nicht unbedingt jeweils speziell das spätantike Stratum im Blick. Während vor allem die Schweizer Reformation versucht hat, hinter die patristische Schicht zurückzugehen und unmittelbar den biblischen Gottesdienst zu restituieren, war etwa das *Oxford movement* im England des 19. Jahrhunderts von einem starken Mittelalter-Bezug geprägt. Vgl. zum Thema insgesamt *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. 2 Bde. Hg. v. Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN (LQF 88). Münster 2002.

Spieß auch einmal umgedreht: In den Schlussbemerkungen soll gefragt werden, wie die Patristik ihrerseits von Erfordernissen der Reform normiert wird.

Eine zweite Vorbemerkung hat, wie schon angedeutet, mit der lutherischen Herkunft des Verfassers zu tun, also der Herkunft aus einer Kirche reformatorischer Tradition. Dies spiegelt sich schon im Vortragstitel, wenn dort nicht direkt von der Messbuchreform die Rede ist, also das Thema des Gesamtrahmens nicht unmittelbar auftaucht, sondern etwas modifiziert wird. Dagegen spricht weniger die Rede vom Messbuch, obwohl dieser Ausdruck in lutherischer Tradition nicht verwendet wird: es bedarf aber nur geringer Mühe, um ihn angemessen zu „übersetzen“. Vor allem spricht dagegen die Rede von der Reform im Singular. Natürlich weiß jeder mann, was mit der einen Messbuchreform im 20. Jahrhundert gemeint ist. Es ist hinlänglich bekannt, dass damit das neue (oder unterdessen gar nicht mehr so neue) *Missale Romanum* von 1970 samt seinen Filiationen im Zentrum steht. Indessen ist doch auch bewusst, dass das Reformwerk sich nicht zwischen diese beiden Buchdeckel sperren lässt — selbst dann nicht, wenn man die Vorbereitung und Rezeption dieses Buches mit berücksichtigt. Darüber hinaus gibt es — schon innerkatholisch — eine Vielzahl von lokal und für bestimmte Anlässe zugelassenen Hochgebeten — und eine noch größere Zahl von Experimenten und Entwürfen, denen man theologisch keineswegs allein dadurch gerecht wird, dass man sie mit dem Stigma des (rechtlich) nicht Zugelassenen versieht. Man muss also noch nicht einmal den Blick ökumenisch weiten, um wahrzunehmen, dass Liturgiereform ein kontinuierlicher, stets voranschreitender Prozess ist, dass also die eine Messbuchreform stets Teil der vielen Liturgiereformen ist. Die Liturgie als wichtige Lebensäußerung der Kirche ist natürlich — ebenso wie die Kirche selbst — *semper reformanda*. Kirchengeschichtlich sind eher die vier Jahrhunderte relativer (auch bei weitem nicht absoluter) Stabilität des tridentinischen Ritus ungewöhnlich als der andauernde Prozess des Ringens um die rechte Feiergestalt.

Konkret möchte ich nun freilich den Blick durchaus auch ökumenisch weiten und — zumindest für den deutschen Sprachraum — auch Reformtendenzen im evangelischen Bereich betrachten. Das Stichwort „Messbuch“ sei in der Art berücksichtigt, dass nur von der Messe, also dem eucharistischen Hauptgottesdienst, die Rede sein soll, nicht von anderen liturgischen Formen, etwa der Taufe, der Osternacht oder dem Stundengebet — so interessant gerade diese Feierformen für unsere Fragestellung auch wären.

Dies sei die zweite Vorbemerkung: die Notwendigkeit kontinuierlicher Liturgiereformen in und durch die diversen Kirchen. Auch dies sei ein Ausgangspunkt, der zum Schluss noch einmal von anderer Warte in den Blick genommen wird. In den Schlussbemerkungen wird also umgekehrt gefragt werden, ob und wie die Liturgie ihrerseits Quelle und Kriterium von Kirchenreform ist.

2. Spätantike liturgische Quellen — ein Stück patristische Forschungsgeschichte

Nun also *in medias res* — und zwar mit einem sehr schlichten Einstieg, nämlich mit einem technisch-trockenen Abschnitt zur materialen Grundlage, der Quellenkunde. Was konnte man zu welchen Zeiten wissen über die altkirchliche Eucharistiefeyer? Es lässt sich in etwa ablesen an den großen Textsammlungen, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Abstand von etwa einer Generation erschienen. Ich setze ein mit Renaudots *Liturgiarum orientalium collectio*, deren zweite und hier einschlägige Auflage 1847 erschien (tatsächlich war es die Wiederaufnahme eines schon damals weit zurückliegenden Werkes: die erste Auflage war 130 Jahre früher erschienen und wurde ergänzt und erweitert)⁵. Es folgen die bekannten *Liturgies Eastern and Western* des Oxforder Gelehrten Frank Edward Brightman (von 1896; erschienen ist freilich nur der erste, den Osten betreffende Band — ein Meisterwerk, das in gewissen Teilen bis heute mit Gewinn benutzt wird⁶). Wiederum eine Generation später erschienen Quastens *Monumenta eucharistica et liturgica* (1935)⁷, und schließlich das noch heute unentbehrliche Standardwerk *Prex eucharistica* von Bischof Anton Hänggi (1917–94), unterstützt von seiner Mitarbeiterin Irmgard Pahl, zuerst erschienen 1968, jetzt zu verwenden in dritter Auflage von 1998, besorgt von Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann⁸. Dass 1968 eine für das Thema des vorliegenden Bandes nicht unbedeutende Zeit ist, muss nicht eigens betont werden. Während bei den früheren Werken mehr oder minder gelehrte Interessen im Vordergrund standen, verbindet sich spätestens bei Bischof Hänggi dieses Interesse mit dem ganz praktischen der Liturgiereform; schließlich war Hänggi beides: großer Gelehrter und kirchenleitende Persönlichkeit⁹. Er war maßgeblich beteiligt an der Messbuchreform der katholischen Kirche.

⁵ Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio, Editio secunda correctior*. 2 Bde. Frankfurt 1847 (Nachdruck mit einer Einführung von J. M. Hussey. London 1970).

⁶ F[rank] E[dward] BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Bd. 1. *Eastern Liturgies*. Oxford 1896 (Nachdruck 2004). Über den Autor vgl. den knappen Artikel in: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Hg. v. Frank Leslie CROSS – Elizabeth A. LIVINGSTONE. London 1997³, 238.

⁷ Johannes QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. 7 Teile. Bonn 1935–37. Interessant ist hauptsächlich der erste Teil, wo die neuen Zeugen, die im folgenden genannt werden, bereits enthalten sind.

⁸ Anton HÄNGGI – Irmgard PAHL, *Prex eucharistica*, Bd. 1. *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. Hg. v. Albert GERHARDS – Heinzgerd BRAKMANN (SpicFri 12). Freiburg/Schw. 1998³ (1968¹ = 1978²). Zur Entstehungsgeschichte des Werkes vgl. VII–X der Neuauflage; erst mit dieser wurde das Werk zu „Band 1“, da nämlich ein zweites Band „Complementum“ und ein drittes Band „Studia“ (in mehreren Teilen) hinzutreten sollen. Davon ist bis jetzt nur Bd. 3,1 erschienen: *Prex Eucharistica*, Bd. 3,1. *Studia Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis*. Hg. v. Albert GERHARDS – Heinzgerd BRAKMANN – Martin KLÖCKENER (SpicFri 42). Freiburg/Schw. 2005.

⁹ Zur Biographie vgl. Johann B. VILIGER, *Das neue Bistum Basel. Die Bischöfe von Basel*, in: *HelSac* 1/1. Basel 1972, 382–417, hier 416f; Ekkart SAUSER, *Hänggi, Anton*, in: *BBKL* 21. 2003, 608–610; diverse Beiträge in: *Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche. Festschrift für Anton Hänggi*. Hg. v. Alois SCHIFFERLE. Basel 1992.

Auf diese Verbindung komme ich noch zurück, doch zunächst inhaltlich zu den genannten Werken: Schon bei flüchtiger Durchsicht fällt auf, dass die schiere Textmenge in dem guten Jahrhundert von Renaudot bis Hänggi stark zugenommen hat. Kurt Aland hat im Hinblick auf die Textgeschichte des Neuen Testaments von dem fraglichen Zeitraum als einer Epoche der Papyri gesprochen¹⁰, und das gleiche ließe sich hier wiederholen. Während allerdings im Neuen Testament die entdeckten Papyri einen im Grunde bekannten, höchstens im Detail abweichenden Text bieten, ist im Hinblick auf die Eucharistiefeyer der alten Kirche eine Reihe von höchst interessanten, gänzlich neuen Texten aufgetaucht. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass kaum ein Bereich der patristischen Literatur im vergangenen Jahrhundert so stark von Neuentdeckungen, also echtem Materialzuwachs geprägt war wie die Liturgie. Das liegt schlicht daran, dass die Papyrusfetzen, die im ägyptischen Wüstensand überlebt haben, zumeist, wenn sie nicht Mietverträge, Inventarlisten oder dergleichen Lebenspraktisches enthalten, rituellen Inhalts sind: magische Beschwörungen, kirchliche Liturgien und allerhand dazwischen.

Die erste große Entdeckung geschah 1907 bei Ausgrabungen in Dêr-Balizeh südlich von Lykopolis (Assiut). Dort kam — wohl aus Beständen des nahe gelegenen Apa-Apollon-Klosters — eine griechische Anaphora zum Vorschein, die sofort große Aufmerksamkeit erregte¹¹. Dies nicht zuletzt deshalb, weil sie eine explizite Geistesepiklese direkt nach dem *Sanctus* und damit vor den Einsetzungsworten enthielt — eine Eigenart, die bislang im östlichen Bereich nicht bekannt war. Genau diese Struktur sollte später in allen drei neuen Hochgebeten des Messbuchs von 1970 wieder aufgenommen werden, in bewusster Verbindung westlicher und östlicher Traditionen¹². Außerdem findet sich ein sehr altes theologisches Motiv — nämlich das über die Berge verstreute Korn, das gesammelt und in der Eucharistie eins wird —, das hier als ekklesiologische Metapher verwendet wird und im 20. Jahrhundert ebenfalls in Liturgiereformen aufgenommen wurde, soweit ich sehe primär im protestantischen Bereich¹³. Vor allem aber spielte es für die *communio*-Ekklesieogie eine große Rolle.

¹⁰ Kurt ALAND–Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*. Stuttgart 1989², 94. 140.

¹¹ Vgl. Jürgen HAMMERSTAEDT, *Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien* (Papyrologica Coloniensia 28). Opladen 1999, Nr. 16, 171–186, zur Entdeckungsgeschichte 171.

¹² Fol. 2r, Z. 25–2v, Z. 2 (175f. Hammerstaedt), zur Epiklese in den Hochgebeten vgl. Carlo CIBIEN, *Preghiere eucaristiche*, in: *Liturgia*. Hg. v. Domenico SARTORE–Achille M. TRIACCA–Carlo CIBIEN. Turin 2001, 1511–1531, hier 1528. Als östlich kann die pneumatologische Zuspitzung gelten, als westlich die Stellung nach dem *Sanctus*.

¹³ Fol. 2v, Z. 3–11 (176 Hammerstaedt), ähnlich in Did 9,4. Von dort bereits bei Friedrich HEILER, *Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahles*. München 1948² (zuerst 1931, vgl. unten bei Anm. 48), 33. Unter den neueren mainstream-Gottesdienstordnungen sei hier nur genannt: *Liturgie*. Hg. im Auftrag der Liturgiekonferenz der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz. Bern 1983, 169 (Formular II) und 214 (Formular IX).

Unter den weiteren Papyri nenne ich hier nur den Strassburger Papyrus 254, der 1928 zuerst publiziert worden ist und der durch sein hohes Alter Beachtung verdient (er stammt aus der Mitte des 4. Jahrhunderts), sowie den Papyrus 465 der John Rylands Library in Manchester, zuerst publiziert 1938. Diese und die weiteren erhaltenen griechischen Fragmente sind inzwischen gut zugänglich in der Sammlung von Jürgen Hammerstaedt¹⁴.

Indessen wäre es ganz falsch, hier nur von den Papyri (und damit nur von ägyptischen Liturgiefragmenten) zu sprechen. Denn die spektakulärsten und für die Liturgiereformen wichtigsten Entdeckungen kamen anderswo her. Das Motiv von dem Brot auf den Bergen findet sich bereits in der *Didache* und im so genannten Euchologion des Serapion von Thmuis — beide am Ende des 19. Jahrhunderts zuerst publiziert¹⁵. Das von Anfang an enorme Aufsehen, das die *Didache* erregte, erklärt sich aus ihrem Alter: die Schrift stammt noch aus neutestamentlicher Zeit. Sie ist in einem Codex des 11. Jahrhunderts überliefert, zu dem in den 1920er Jahren noch zwei Papyrusfragmente hinzutraten; ferner konnten auf dieser Basis vorhandene Übersetzungen in orientalische Sprachen als solche identifiziert werden¹⁶. Das dort enthaltene Gebet zur εὐχαριστία stellt den Zusammenhang zu jüdischen Berakha-Gebeten klar vor Augen. Es ist vielleicht nicht überflüssig daran zu erinnern, dass Josef Andreas Jungmann gerade diese jüdische Wurzel der christlichen Liturgie in seinem großen Standardwerk betont, das er während des von den Nationalsozialisten erzwungenen Schweigens erarbeitete¹⁷. Freilich war für ihn diese Brücke deutlicher als die zur späteren christlichen Liturgie. Dass unter dem dort beschriebenen „Mahl die sakramentale Eucharistie zu verstehen sei“, war ihm „eine kaum mögliche Annahme“¹⁸. Dennoch hat das Gebet erheblichen Einfluss auf die Reformen des eucha

¹⁴ HAMMERSTAEDT, *Anaphorenfragmente* (wie Anm. 11). Die beiden genannten Papyri: Nr. 1, 22–41 und Nr. 4, 76–95.

¹⁵ Die Erstausgabe der *Didache* erfolgte durch Philotheos BRYENNOS, *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Konstantinopel 1883, die des Euchologions durch Georg WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis* (TU 17,3). Leipzig 1899.

¹⁶ Zur Entdeckungsgeschichte und Überlieferung der *Didache* vgl. Georg SCHÖLLGEN in der *Einleitung* zu: *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*; Hg. v. Georg SCHÖLLGEN – Wilhelm GEERLINGS (Fontes Christiani 1). Freiburg/Br. [u.a.] 1991, 85–94.

¹⁷ Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 Bde. Wien 1948 (1949², 1952³, 1958⁴, 1962⁵ = Nachdruck 2003; im Folgenden wird, wenn nicht anders vermerkt, die letztgenannte Auflage zitiert). Zu den Entstehungsumständen des Werkes vgl. die Einleitung Bd. 1, Vf (identisch in der ersten und den weiteren Auflagen), zur *Didache* 14f. Zur heutigen Sicht auf die jüdische Wurzel vgl. Matthias KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13). Tübingen 1996, 407–427.

¹⁸ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 17) Bd. 1, 16. Dieses Verdikt würde man heute kaum mehr so uneingeschränkt nachsprechen. Die Frage ist in der Forschung intensiv und kontrovers diskutiert worden; die Generation nach Jungmann ist aufgearbeitet bei Kurt NIEDERWIMMER, *Die Didache* (KAV 1). Göttingen 1989, 176–180; seither vgl. SCHÖLLGEN, *Didache* (wie Anm. 16) 50–54, und zuletzt Christoph

ristischen Gebets im 20. Jahrhundert ausgeübt. Das gilt besonders für die eschatologische Dimension der Sammlungsbitte am Schluss („Führe zusammen deine Kirche in dein Reich, das du ihr bereitet hast“)¹⁹.

Die kleine Quellenkunde darf nicht zu Ende gehen ohne Erwähnung des allerwichtigsten Textes, der vor fast genau 100 Jahren entdeckt wurde und zu einer Art patristischen *magna carta* der Liturgiereformer aller Konfessionen wurde. Die Rede ist natürlich von Hippolyts *Traditio apostolica* — den Titel und den Verfasser darf ich zunächst einmal so stehen lassen, denn wir befinden uns ja in forschungsgeschichtlicher Perspektive. Auch wenn der Text allgemein bekannt ist, seien wegen seiner Bedeutung die Etappen der Entdeckungs- und Forschungsgeschichte doch kurz rekapituliert.

Die heute als Hauptzeugen geltenden Texte, nämlich die lateinische, die bohairische und die arabische sowie äthiopische Übersetzung waren im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts publiziert worden. Doch als Moment der Entdeckung des Textes kann die Arbeit von Eduard Schwartz *Über die pseudapostolischen Kirchenordnungen* von 1910 gelten²⁰, denn ihm kommt das Verdienst zu, die Zusammengehörigkeit dieser Texte erkannt und ihre gemeinsame Vorlage historisch bestimmt zu haben. Es handle sich, so Schwartz, um eine ursprünglich griechische Schrift des römischen Theologen Hippolyt mit dem Titel *Ἀποστολικὴ παράδοσις*. (Unabhängig von Schwartz war Richard Hugh Connolly 1916 zum gleichen Ergebnis gelangt²¹.) Für die Eucharistiefeier lag damit zum ersten Mal eine Quelle aus vorkonstantinischer Zeit vor, die angemessen mit dem Namen Hochgebet bezeichnet werden kann, die also dieser späteren Gattung erstaunlich nahe kommt. Und noch dazu stammte dieses einzigartige Zeugnis aus Rom! Auch wenn Eduard Schwartz von Haus aus nichts ferner lag, als katholischen Klerikern Material für zeitgenössische Liturgiereformen zu bieten,

MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*. Tübingen 2007, 160–166.

¹⁹ Did 10,5, wieder aufgenommen etwa in: *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*. Hg. v. der KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANG.-LUTH. KIRCHE DEUTSCHLANDS. Berlin 1999 (2009⁴), 634, ähnlich bereits in *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*, Bd. 1. *Der Hauptgottesdienst*. Berlin 1955, 74*. Noch früher sind solche Einflüsse sehr deutlich zu sehen bei den Abendmahlsgebeten aus der Berneuchner Bewegung, vgl. Karl-Heinrich BIERITZ, *Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus*, in: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. Bd. II: *Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. Hg. v. Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN (LQF 88). Münster 2002, 711–748, hier 742–744.

²⁰ Eduard SCHWARTZ, *Über die pseudapostolischen Kirchenordnungen* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 6). Strassburg 1910. (Man lese die dicht geschriebene Wissenschaftsprosa von hinten her, beginnend am Ende auf 39f, wo Schwartz' Hypothese zum Überlieferungsgang erklärt wird.)

²¹ Richard Hugh CONNOLLY, *The co-called Egyptian Church Order and derived documents* (TaS 8/4). Cambridge 1916. Erst im Zuge der Drucklegung hat der Autor von Schwartz' paralleler Untersuchung erfahren und noch gelegentliche Verweise angebracht, vgl. VIII.

war doch genau dies der Effekt. Und es störte dabei wenig, dass aus kirchenamtlicher Perspektive Hippolyt als „Gegenpapst“ betrachtet wurde. Theodor Klauser hat in der Konzilszeit euphorisch formuliert: „Mit einem Schlag haben wir einen festen Punkt in der dunklen Frühzeit der römischen Liturgiegeschichte gewonnen. [...] Bei Hippolyt [...] wird [...] die Liturgie der Märtyrerzeit im ganzen Umfang übersehbar“²².

Mit Schwartzens Entdeckung war freilich für gelehrte wie für praktische Zwecke so lange nicht viel gewonnen, wie der Text weiterhin aus den schwer zugänglichen und abgelegenen Einzeleditionen erschlossen werden musste. Die Erstellung einer kritischen Edition ist allerdings außergewöhnlich komplex. Im 20. Jahrhundert stellten sich zwei Gelehrte dieser Herausforderung. (Ein dritter, nämlich Hans Lietzmann, nahm eine *editio maior* für die Reihe GCS in Aussicht, konnte die Absicht aber nicht realisieren²³ — sie bleibt weiter Desiderat.) Die Nennung der beiden Namen macht die Verbindung zur Liturgiereform sofort deutlich: Gregory Dix, anglikanischer Benediktiner der Abtei Nashdom (heute: Elmore), dessen Ausgabe 1937 erschien und dessen liturgiehistorische Arbeiten noch Jahrzehnte später in der *Church of England* nachwirken²⁴, und Bernard Botte, katholischer Benediktiner der Abtei Keizersberg (Belgien)²⁵. Seine Edition erschien 1963 (nach einer Vorarbeit 1946), heute zu verwenden in der fünften Auflage von 1989, besorgt wiederum von einem Liturgiewissenschaftler, dem Bonner Theologen Albert Gerhards²⁶. Bernard Botte war bekanntlich einer der Väter der Messbuchreform, und es ist kein Zufall, dass das erste der neuen Hochgebete in wesentlichen Teilen auf die *Traditio apostolica* zurückgeht²⁷. Auch in diversen lutherischen, anglikanischen und reformierten Gottesdienstordnungen finden sich Gebete, die als moderne Überarbeitungen dieser Quelle anzusprechen sind²⁸.

²² Theodor KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*. Bonn 1965, 16.

²³ Vgl. Christoph MARKSCHIES, *Wer schrieb die sogenannte Traditio apostolica? Neue Beobachtungen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in: Wolfram KINZIG – Christoph MARKSCHIES – Markus VINZENT, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (AKG 74). Berlin 1998, 1–74, hier 1.

²⁴ Ἀποστολικὴ παράδοσις. *The treatise on the apostolic tradition of St. Hippolytus of Rome*. Hg. v. Gregory DIX. London 1937 (reissued with corrections, preface and bibliography by Henry CHADWICK. London 1968, 1992³). Vgl. N.N., *Dix, Gregory*, in: *Dictionary of Christian Biography*. Hg. v. Michael WALSH. London 2001, 390.

²⁵ Vgl. Bruno STEIMER, *Botte, Bernard*, in: LThK 2. 1994, 614.

²⁶ *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*. Hg. v. Bernard Botte (LQF 39). Münster 1963, 5. verbesserte Auflage Hg. v. Albert GERHARDS unter Mitarbeit von Sabine FELBECKER. Münster 1989. Dieser Edition vorausgegangen war *Hippolyte de Rome, La tradition apostolique*. Hg. v. Bernard BOTTE (SC 11). Paris 1946.

²⁷ Vgl. Enrico MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*. Bd. 1. *Struttura, fonti, teologia*. Bologna 1991², 181f.

²⁸ Als Beispiele seien genannt: *Evangelisches Gottesdienstbuch* (wie Anm. 19) 645f (Quellenangabe im Ergänzungsband, Berlin 2002, 581: „nach: Kirchenordnung Hippolyt [3. Jh.]“); *Common worship*.

Gerade diese erstaunliche Karriere eines spätantiken Textes hat natürlich auch Kritik auf den Plan gerufen — nicht zuletzt historische. Bei genauerem Zusehen stellte sich heraus, dass die Euphorie der Entdeckung etwas übertrieben war oder jedenfalls zu kurz griff. Weder Ort noch Zeit der Abfassung, erst recht nicht die Identität des Autors sind über alle Zweifel erhaben, und viele Detailfragen der Textgestalt sind hochproblematisch. Einzelne Stimmen gingen sogar so weit, von einem inexistenten „Phantom-Dokument“ zu sprechen²⁹. Dies letztere ist mit Sicherheit viel zu stark ausgedrückt, doch neigen die meisten jüngeren Autoren dazu, Fragen der Datierung, Lokalisierung und Verfasserschaft für unklar zu halten und daher die *Traditio apostolica* nur noch mit spitzen Fingern anzufassen³⁰.

Es ist hier nicht der Ort, um eine detaillierte Neuaufnahme dieser Probleme vorzunehmen. Dennoch möchte ich — gerade in forschungsgeschichtlicher Perspektive — die Vermutung wagen, dass das Pendel nach dem Optimismus der Generation von Schwartz bis Botte in den letzten Jahren zu stark in die Gegenrichtung, also zur Skepsis und Zurückhaltung ausgeschwungen ist. Gewiss, die römischen Elemente sind inhaltlich in der Liturgie kaum belegbar, und es fehlt überhaupt an klaren inneren Indizien für eine sichere Verortung. Gewiss, manche Teile des Textes zeigen die Spuren späterer Überarbeitung, wie auch ohnehin alle Fragen der genauen Textgestalt nur mit großer Vorsicht verhandelt werden sollten. Dennoch kann die Existenz einer Grundschrift aus vorkonstantinischer Zeit schwerlich geleugnet werden und auch die Tatsache, dass diese über weite Strecken auf der Basis des erhaltenen Materials zwar mühsam, aber doch recht zuverlässig rekonstruiert werden kann. Sogar die Verbindung zu Hippolyt von Rom sollte m.E. nicht vorschnell in Abrede gestellt werden. Sicher erweisen lässt sie sich natürlich nicht, aber es gibt vielleicht doch mehr Gründe dafür als dagegen. Dass einerseits in gewissen, wenn auch eher entfernten handschriftlichen Zeugen der Name Hippolyt auftaucht und dass ander-

Services and Prayers for the Church of England. London 2000, 188–190 (Prayer B); reformiert, Schweiz: *Liturgie* (wie Anm. 13), Formular I (freilich bis zur Unkenntlichkeit verdünnt, denn es handelt sich um eine modifizierende Anlehnung an das zweite Hochgebet des römischen Messbuches, welches seinerseits die *Traditio apostolica* variiert); *Lutheran Book of Worship. Ministers Desk Edition*. Minneapolis 1978, 226 und dazu das *Manual on the Liturgy*. Minneapolis 1979, 241.

²⁹ Marcel METZGER, *Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique*, in: EO 5. 1988, 241–259, hier 244; vgl. auch DERS., *Enquêtes autour de la prétendue «Tradition apostolique»*, in: *Ecclesia Orans* 9. 1992, 7–36: *Un texte fantôme, dont trop d'éléments sont incertains et dont on ne sait rien sur sa réception effective* (ebd. 22).

³⁰ Vgl. etwa MARKSCHIES, *Wer schrieb die sogenannte Traditio apostolica?* (wie Anm. 23) 56: „Die sogenannte Traditio Apostolica scheidet als selbständige Quelle für historische und theologische Argumentationen aus.“ (Das hindert den Verfasser freilich nicht, in seiner Monographie von 2007 *Kaiserzeitliche christliche Theologie* [wie Anm. 18] der Quelle, insbesondere dem Hochgebet, mehrere erhellende Seiten zu widmen, ebd. 177–181.) Für CIBIEN, *Preghiere eucaristiche* (wie Anm. 12) 1516 ist die einzige Gewissheit, dass der Text nicht aus Rom stammt (*di origine non certo romana*). Reinhard MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Paderborn 2009², 37 hält die Zuschreibung an Hippolyt für „mehr als hypothetisch“.

erseits eine Verbindung zum Werkeverzeichnis des Hippolyt auf der römischen Statue sehr nahe liegend ist — dies beides in Kombination (und beide Sachverhalte sind ja unabhängig voneinander!) macht andere Erklärungen doch eher mühsam. (Der orientalische Schreiber, der den Namen Hippolyt ohne historische Grundlage eingefügt hat, müsste „zufällig“ auf einen Namen verfallen sein, der an der römischen Statue hängt.)³¹

Die Eucharistie wird zweimal geschildert, einmal im Zusammenhang der Bischofsweihe und einmal im Zusammenhang der Taufe. Das Mahlgeschehen hat

³¹ Die Frage ist komplex und zuletzt von MARKSCHIES, *Wer schrieb die sogenannte Traditio apostolica?* (wie Anm. 23) ausführlich diskutiert worden; dieser kommt freilich zu einem anderen Schluss als dem oben angedeuteten. Daher seien hier einige zusätzliche Erläuterungen gegeben, auch wenn die Frage einer eigenen, ausführlicheren Diskussion bedürfte. Das Problem besteht aus den beiden oben genannten Teilen: der handschriftlichen Überlieferung und der römischen Statue. Zum ersten: Von der *Traditio apostolica* ist offenkundig unter anderem das achte Buch der „Apostolischen Konstitutionen“ (Ende 4. Jh.) beeinflusst. Hiervon wiederum hängt eine weitere griechische Gemeindeordnung ab, die als „Epitome“ dieses achten Buches bezeichnet wird. In deren Handschriften (teilweise aufgeführt ebd. 14, Anm. 58) wird regelmäßig Hippolyt genannt; die zu erschließende älteste Gestalt der Überschrift hat möglicherweise gelautet: διατάχαις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ τῶν χειροτονιῶν διὰ Ἰππολύτου. Dieser Name findet sich in der Überlieferung der „Apostolischen Konstitutionen“ nicht. Es wurde nun ausführlich diskutiert, ob diese „Epitome“ in ihrem Textbestand tatsächlich komplett von den „Apostolischen Konstitutionen“ abhängt oder ob sich einzelne Punkte einer direkten, davon unabhängigen Überlieferung aus der *Traditio apostolica* nachweisen lassen (ebd. 15–19). Im zweiten Fall könnte man annehmen, dass auch der Name Hippolyt auf solch einem „Parallelast“ überliefert und damit potenziell historisch zuverlässig ist. Doch auch im ersten Fall bleiben grundsätzlich zwei Erklärungsmöglichkeiten: entweder ist der Name ohne jede Grundlage (durch ein Missverständnis oder in intentionaler Pseudepigraphie) eingedrungen oder der Zuschreibung liegt eine historische Kenntnis zugrunde, die außerhalb der Textüberlieferung liegt. Zunächst zum zweiten Teilproblem, der Statue: die Inschrift auf deren Rückseite gibt eine Liste von Werktiteln, unter denen eine (περὶ χραισμάτων) Ἀποστολικὴ παράδοσις genannt wird (ICUR 7, 1993). Unabhängig von den diversen Rätseln, von denen die Statue umgeben ist (vgl. Markus VINZENT, *Hippolyt von Rom und seine Statue*, in: „... zur Zeit oder Unzeit“. *Studien zur spätantiken Theologie-, Geistes- und Kunstgeschichte und ihrer Nachwirkung*. FS Hans Georg Thümmel. Hg. v. Adolf Martin RITTER – Wolfgang WISCHMEYER – Wolfram KINZIG [Texts and Studies in the History of Theology 9]. Mandelbachtal 2004, 125–134), bleibt doch bestehen, dass derjenige, der die Inschrift angebracht hat, diese Werke mit dem dargestellten römischen Hippolyt in Verbindung bringen wollte. Indes: ist die genannte Schrift identisch mit unserer *Traditio apostolica*? Es ist zweifellos wahr, dass der erhaltene bzw. zu erschließende Text diesen Titel nicht unmittelbar enthält (MARKSCHIES, *Wer schrieb die sogenannte „Traditio apostolica“?* [wie Anm. 23] 24–39) — wie sollte er auch? Es ist aber auch wahr, dass die fraglichen Stichworte (ἀποστολή, παράδοσις, χραισμάτα) in Prolog und Epilog so klar belegt sind und so sinntragend begegnen, dass ein Redaktor oder Kollektor ohne Mühe auf die Idee kommen konnte, die Schrift in dieser Art zu bezeichnen. (Trotz beträchtlicher Differenzen innerhalb der Forschung steht Markschie's Argumentation hier eindeutig gegen die Meinung der Mehrheit.) Summa summarum: beide Teilfragen und ihre jeweiligen Antworten bleiben mit allerhand Unsicherheiten behaftet. Zusammen genommen, deuten sie aber doch darauf hin, dass die Verbindung zwischen Hippolyt und dem überlieferten Text nicht ganz ohne Grundlage ist. „Hippolyt“ ist gewiss nicht einer der häufigen und nahe liegenden Namen für intentionale Pseudepigraphie im griechischen Bereich, und ein Zufall oder ein Verschreiber bieten eher schwache Erklärungen. Im übrigen darf man die Tragweite dieser Einsicht nicht überschätzen, denn was immer „Hippolyt“ mit dem Text verbindet: man sollte ihn (wie auch die späteren Glieder der Überlieferungskette) eher als Redaktor denn als Autor des Materials sehen.

durchaus archaische Züge (drei Kelche, je einer mit Wasser, Milch und Wein; Darbringung von Öl, Käse und Oliven nach dem Opfer von Brot und Wein), doch interessierte im Kontext der Liturgiereformen fast ausschließlich der Wortlaut des eucharistischen Gebets. Es ist nur durch den lateinischen und den äthiopischen Zeugen erhalten und daher mit textlichen Unsicherheiten behaftet³², doch in seiner Struktur gut erkennbar: christologische Anamnese mit integrierten *verba testamenti*, pneumatologische Epiklese, abschließende Doxologie. Auch wenn das Fehlen alttestamentlicher Bezüge in der Anamnese auffiel, kam doch die streng christologische Linienführung der Theologie des zweiten Vatikanums entgegen, ebenso die — im Vergleich zum *Canon Romanus* — deutliche und geistbezogene Epiklese. Wir wissen heute, dass die *Traditio apostolica* die älteste erhaltene Quelle ist, in der die *verba testamenti* fest in den Ablauf der Abendmahlsliturgie integriert erscheinen³³.

In diesem Zusammenhang und um den Quellenüberblick zum Abschluss zu bringen, sei noch kurz auf die Diskussion um die Liturgie der Apostel Addai und Mari hingewiesen. Während im 20. Jahrhundert in vielen Fällen zusätzlicher Text bekannt wurde, gilt hier die Regel: Weniger ist mehr. Die bessere Kenntnis der Textgeschichte und die Forschungsdiskussion haben gezeigt, dass hier die Einsetzungsworte definitiv nicht später ausgefallen sind, verschwiegen oder vergessen wurden, sondern schlicht von Anfang an nicht vorhanden waren³⁴. Insofern kann auch die Anaphora der Apostel Addai und Mari als ein besonders archaisches Formular gelten.

Bislang war fast nur von östlichen Zeugen die Rede. Selbstverständlich wäre wissenschaftsgeschichtlich mit gleichem, wenn nicht höherem Recht von den großen

³² Trad. ap. 4, im Kontext der Bischofsweihe. Die Schilderung der Eucharistie im Kontext der Taufe (§ 21) ist für das Mahlgeschehen in mancher Hinsicht noch interessanter, doch für den Wortlaut der Gebete weniger ergiebig.

³³ Obgleich sich in der jüngeren Forschung allgemein die Erkenntnis durchgesetzt hat, dass die Einsetzungsworte nicht von Anfang an in der Liturgie rezipiert wurden (vgl. schon Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl* [GdK 4]. Regensburg 1989, 99f), und obgleich die Frage, wann, auf welchem Weg und mit welchen theologischen Motiven sie dann doch zum festen Bestandteil wurden, von höchstem Interesse ist, fehlt eine spezifische Untersuchung zu diesem Thema. Die theologische Relevanz der Frage wurde etwa deutlich in der Diskussion um den Beitrag von Dorothea WENDEBOURG, *Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche*, in: ZThK 94. 1997, 437–467 (vgl. hier besonders 441: „Daß die Einsetzungsworte zur zentralen religiösen Mahlfeier der Kirche gehören, ist keineswegs überall, vermutlich aber nirgends von Anfang an der Fall“ und 442 zur *Traditio apostolica*). Für Wendebourg kommt durch die Einfügung lediglich zum Ausdruck, „was die christliche Abendmahlsfeier von jeher bestimmte“ (ebd. 452). Kritisch dazu vgl. Martin WALLRAFF, *Eucharistie oder Herrenmahl? Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte im Gespräch*, in: VF 51. 2006, 55–63.

³⁴ Der Text ist ediert von Anthony GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*. Oxford 1992, zur Frage der Einsetzungsworte vgl. besonders 72–76. Der Sachverhalt hatte zuvor in der Liturgiewissenschaft einige Unruhe und demnach divergierende Hypothesen hervorgerufen, vgl. die bei MEYER, *Eucharistie* (wie Anm. 33) 98 angeführten Stimmen.

Editionsunternehmen der westlichen Sakramentare (um Cunibert Mohlberg) und etwa der *Ordines Romani* (durch Michel Andrieu) zu sprechen³⁵. Doch wenn es um Liturgiereformen ging, standen diese Texte immer etwas im Schatten der ostkirchlichen Anaphoren — sei es weil den westlichen Texten das Faszinosum der Neuentdeckung fehlte, sei es aufgrund eines bestimmten Geschichtsbildes: darauf komme ich noch zu sprechen. Die Orientierung an den altkirchlichen Modellen war also zugleich Orientierung an der Ostkirche: insofern trafen sich nicht selten Anliegen der Liturgischen Bewegung mit den zeitgleichen Anfängen der ökumenischen Bewegung.

3. Geschichtsbilder — Bemerkungen zur historischen Hermeneutik

Man könnte noch weitere Texte besprechen, die im 20. Jahrhundert neu entdeckt oder neu interpretiert wurden. Wichtiger als diese Einzelfragen der Quellenkunde ist aber das Wie des Umgangs mit den Quellen und das damit verbundene Geschichtsbild. Dies wird uns auf die Leitfrage nach dem normativen Wert zurückführen. Wie also wurden die Texte gedeutet? Schon wer so fragt, nimmt eine Vorentscheidung vor, denn er fragt nach Texten. Selbstverständlich kommen für spätantike Liturgie auch andere Quellen in Betracht — ikonographische, epigraphische, archäologische etc. —, doch galt ihnen zumindest unter Liturgikern ein geringeres Maß an Aufmerksamkeit. Die Liturgiewissenschaft wurde, vielleicht auch unter dem Eindruck der neuen Materialien, ganz überwiegend zu einer Textwissenschaft. Man hätte vielleicht den viel geschmähten Gregory Dix genauer lesen sollen, der schon 1945 von „ritual patterns“ gesprochen und die Gesamtgestalt der liturgischen Handlung (*action*) zum Gegenstand der Untersuchung gemacht hatte, eben *The Shape of the Liturgy* (nicht nur: *The Text of the Liturgy*)³⁶. Es gibt natürlich auch andere Ausnahmen von der genannten Tendenz: man denke etwa an den kuriosen Einzelgänger Henri Leclercq mit seinem gewaltigen *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*³⁷ und vor allem an das, was man verkürzt als „Bonner Schule“ bezeichnen könnte, also Gelehrte wie Franz Joseph Dölger und Theodor Klauser³⁸.

³⁵ Eine knappe Information über den Stand der Editionen dieser Quellen findet sich etwa bei MESSNER, *Einführung* (wie Anm. 30) 45–49.

³⁶ Gregory DIX, *The Shape of the Liturgy*. London 1945 (zahlreiche Nachdrucke). Das Werk hat in der *Church of England* lange einen prägenden Einfluss ausgeübt. Schon in der Einführung (ebd. ix) ist die Rede von *ritual patterns*, die in – geradezu überraschend moderner Weise – kulturwissenschaftlich definiert werden. Das erste Kapitel ist überschrieben mit *The Liturgy and the Eucharistic Action* (ebd. 1, Hervorhebung von mir).

³⁷ Vgl. Theodor KLAUSER, *Henri Leclercq, 1869–1945. Vom Autodidakten zum Kompilator großen Stils* (JAC.E 5). Münster 1977.

³⁸ Der Zweitgenannte hat die Biographie des ersten geschrieben: Theodor KLAUSER, *Franz Joseph Dölger 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm „Antike und Christentum“* (JAC.E 7).

Doch meist überwog die Textorientierung. Bezeichnend ist der genannte Umgang mit der *Didache* und der *Traditio apostolica*: was über das Mahlgeschehen insgesamt, den Rahmen, die Art der Versammlung, die Speisen, selbst die Atmosphäre den Texten zu entnehmen war, wurde entweder nicht beachtet oder als nicht eigentlich eucharistisch ausgeblendet. Die vorhandenen Texte wurden als jeweils in Geltung stehende „Messordnung“ gedeutet und dann gegebenenfalls als „Steinbruch“ für die Neukomposition von Gebetstexten genutzt. Dass und wie sehr darin implizit ein spezifisch römisches, geradezu juridisches Denken („gültige Texte“) zum Ausdruck kommt, wird vielleicht aus der zeitlichen und konfessionellen Distanz deutlicher; es hindert aber nicht, dass auch evangelische Liturgiereformen nach diesem Schema verfahren. Ja, oft gingen sie den katholischen zeitlich voraus, wie noch zu zeigen sein wird.

Erst in den letzten Jahren erlaubt die — mitunter überstrapazierte — Kategorie des Performativen einen umfassenderen Zugriff auf das kultische Geschehen auch der Spätantike. Dabei mag es hilfreich sein, dass dieser historische Zugriff heute mit geringerem Druck zur Textproduktion für Liturgiereformen erfolgen kann — geringer jedenfalls als in den 60er Jahren im Katholizismus.

Es gab allerdings eine bemerkenswerte Ausnahme, einen Fall, in dem das liturgische Gesamt-setting des spätantiken Gottesdienstes schon vor Jahrzehnten beträchtliches Interesse der Gelehrten auf sich zog, und das ist die Frage nach dem „Standort des Liturgen am christlichen Altar“ (so der Titel der einschlägigen Monographie von Otto Nußbaum von 1965 — immer wieder Daten aus den 60er Jahren!)³⁹. Aus heutiger Sicht lässt sich freilich sehen, dass die Frage in dieser Isoliertheit, nämlich mit dem erklärten Ziel, die *celebratio versus populum* oder *versus altarem* zu rechtefertigen, kaum historisch sinnvolle Erkenntnishorizonte eröffnet. Nirgends in der alten Kirche war in diesem Sinne die Zelebrationsrichtung als solche Gegenstand der Reflexion, oder besser gesagt: wenn sie es war, dann in Bezug auf die Himmelsrichtung, nicht in Bezug auf die Gemeinde⁴⁰. Von daher sind belegte Einzelfälle selbst bei noch so ausgeweiteter Quellenstatistik nie als theologisch gewollt und daher normativ zu deuten. Vielmehr gewönne die Frage nur dann Sinn, wenn sie in eine Gesamtuntersuchung zur liturgischen Disposition von Räumen eingebettet wäre⁴¹.

Münster 1980. Über Klauser vgl. Ernst DASSMANN, *Theodor Klauser*, 1894–1984, in: JAC 27/28. 1984/85, 5–23; Achim BUDE, *Theodor Klauser*, in: BBKL 17. 2000, 791–805.

³⁹ Otto NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahr 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*. 2 Bde. (Theoph. 18/1,2). Bonn 1965.

⁴⁰ Vgl. Martin WALLRAFF, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (JAC.E 32). Münster 2001, 69–78, sowie DERS., *Gerichtetes Gebet. Wie und warum richten Juden und Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus?*, in: *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*. Hg. v. Albert GERHARDS–Hans Hermann HENRIX (QD 208). Freiburg/Br. [u.a.] 2004, 110–127.

⁴¹ In diesem Sinne bietet jetzt der materialreiche Artikel von Sible DE BLAAUW, *Kultgebäude (Kirchenbau)*, in: RAC 22. 2008, 227–393, einen guten Ansatzpunkt. Ebd. 278–281 wird der Forschungs-

Nochmals zu den Texten: was ich als implizit juridisch bezeichnet hatte, führte, wie gesagt, in dem Sinne zu einer normativen Deutung spätantiker liturgischer Texte, dass sie als „geltende MESSORDNUNGEN“ betrachtet wurden. Dabei ist es von vorne herein keineswegs ausgemacht, welcher Status einem bestimmten Zeugen, einer bestimmten Handschrift zukommt: Handelt es sich um die Abschrift einer kirchlich approbierten Gottesdienstordnung (also eines „Urtextes“)? Ein „Protokoll“ eines einmaligen Vorgangs? Persönliche Notizen als Gedächtnisstütze bei der praktischen Durchführung? Studiertext zur Ausbildung von Liturgen? Am Schreibtisch konzipierte Idealvorstellung eines Gottesdienstes? All diese Optionen werden vermutlich in unterschiedlichen Fällen in je unterschiedlichem Grad ein gewisses Maß an Wahrheit für sich beanspruchen können. Danach ist jeweils sorgfältig zu fragen, und dem Resultat ist im Einzelfall bei der Interpretation Rechnung zu tragen. Das Urteil über einen normativen Geltungsanspruch kann und wird dann ganz unterschiedlich ausfallen.

Ein Grund für den juridischen Zugriff lag auch — ganz schlicht — im editorischen Handwerkszeug. Im Grunde war man der Aufgabe der Edition liturgischer Texte mit den Mitteln, die die klassische Philologie zur Verfügung stellte, nicht gewachsen (und man ist es bis heute nicht). Eine Editionstechnik, die an klassischen Texten geschult und geformt war und deren Ziel letztlich darin bestand, aus den erhaltenen handschriftlichen Zeugnissen den Urtext zu rekonstruieren, musste bei liturgischen Texten scheitern. Die teils beträchtlichen Abweichungen zwischen den einzelnen Zeugen konnten auf diese Weise nur als „Sonderlesarten“ gedeutet werden, die bei der Konstitution des „Urtextes“ zu eliminieren waren. So erschienen etwa die diversen Papyri, allein weil sie aus Ägypten stammten, als Textzeugen für eine zu rekonstruierende „Markusliturgie“ — eben ein normativ in Geltung stehender Text, sei er auch noch so fiktiv⁴². Dass die methodischen Probleme, die ich hier nur andeute, heute gelöst seien, wird man beim besten Willen nicht behaupten können. Doch immerhin ist ein gewisses Problembewusstsein gewachsen — nicht zuletzt dank der schönen Arbeit von Achim Budde⁴³.

Noch wichtiger, weil noch grundsätzlicher ist aber eine andere Beobachtung zur Liturgik des 20. Jahrhunderts, und das ist das zum Ausdruck kommende Geschichtsbild. Zunächst einmal ist es — besonders im katholischen Bereich — überhaupt nicht selbstverständlich, dass die Kategorie des Geschichtlichen hier überhaupt zur Anwendung kommt. *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* zu reden, ist die Umsetzung dessen, was im Modernismustreit für die Bibel errungen wurde,

stand zur Frage der Orientierung zusammengefasst, doch das eigentlich innovative Stück ist der Schlussabschnitt (ebd. 373–389) zur „liturgischen Disposition des Kirchengebäudes“.

⁴² Selbst noch der entsprechende Abschnitt bei HAMMERSTAEDT, *Anaphorenfragmente* (wie Anm. 11) 9–13 ist von diesem Paradigma geprägt.

⁴³ Vgl. Achim BUDDE, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (Jerusalem Theologisches Forum 7). Münster 2004, 48–63, zu Prinzipien liturgischer Überlieferung und daraus folgenden Prinzipien liturgischer Editionen.

auch auf den Bereich des Ritus. Mit dieser Formulierung ist der Buchtitel von Anton Baumstark zitiert — ein bis heute äußerst lesenswertes Büchlein von 1923, weniger im Blick auf die historischen Detailsinsichten, die vielfach überholt sind, sondern mehr im Blick auf die historische Hermeneutik. Das Buch ist nach eigener Aussage „in genau zwei Ferienwochen“ niedergeschrieben⁴⁴: das waren noch Zeiten, als Gelehrte solche Ferien machten! (In seiner Arbeitszeit gab Baumstark damals Schulunterricht oder schrieb über die *Geschichte der syrischen Literatur*⁴⁵.)

In der Einleitung vergleicht Baumstark die Liturgiegeschichte mit anderen Wissensgebieten: der Sprachgeschichte, der Stammesgeschichte und der Geologie, also der Geschichte der Erdoberfläche⁴⁶. Alle drei sind Gebiete, die das historische Paradigma in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für sich erobert hatte und auf denen es erstaunliche, kaum auf den ersten Blick zu erwartende Erkenntnisfortschritte hervorgebracht hatte. Dass etwa die Vielfalt der Arten in der Biologie — Grund zum Staunen, seit Menschen staunen können — ihre Erklärung in der Stammesgeschichte, also historisch, finden würde, lag keineswegs von vorne herein auf der Hand (und ist daher in gewissen Kreisen umstritten bis heute). Freilich sind Baumstarks Beispiele zugleich Fälle eines „nach inneren Gesetzen sich vollziehenden Werdens“⁴⁷, nicht kultureller Steuerung. Anders als etwa in der Philosophie- oder Technikgeschichte wird Veränderung nicht von Menschen bewusst produziert, sondern sie ereignet sich. Demnach ist auch Baumstarks Interesse darauf gerichtet, die Veränderung der Liturgie zu verstehen, nicht sie zu beeinflussen. Gleichwohl ist die Einsicht in die historische Veränderlichkeit von Liturgie eine der Voraussetzungen von Liturgiereform. Erst wenn die Vorstellung eines ehernen, unveränderlichen, durch die Jahrhunderte andächtig gefeierten und weitergereichten *depositum* aufgegeben ist, öffnet sich der Blick für die — ohnehin! — stattfindenden Veränderungen und für die dadurch möglichen Eingriffe und Reformen.

Freilich sollte der Weg dorthin noch weit sein — jedenfalls im katholischen Bereich, wo die kirchenamtlichen Zäune um die liturgischen Texte sehr hoch waren. Daher gewinnen die ersten Versuche im evangelischen Bereich besondere Bedeutung. Ich nenne vor allem die (zu wenig beachtete) *Deutsche Messe [...] nach altkirchlicher Ordnung* (so der Titel 1948) von Friedrich Heiler. Die erste Fassung

⁴⁴ Anton BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (EcOra 10). Freiburg/Br. 1923 (Nachdruck Darmstadt 1971) VIII.

⁴⁵ Das Buch (*Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922) ist bis heute ein viel benutztes und nicht ersetztes Standardwerk, dessen Gelehrsamkeit und Materialreichtum Bewunderung erregt. Zu Baumstarks Biographie vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ, *Baumstark, Anton*, in: BBKL 1. 1990, 426 sowie den Artikel in: *Deutsche biographische Enzyklopädie* (DBE) 1. 1995, 349. Erst ab 1923 konnte der Gelehrte seinen akademischen Interessen hauptberuflich nachgehen.

⁴⁶ BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (wie Anm. 44) 2f.

⁴⁷ BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (wie Anm. 44) 3. Zur Kategorie des Evolutionären in der Kulturwissenschaft vgl. Antonio LOPRIENO, *Von evolutionärer Kulturforschung* (Basler Universitätsreden 107). Basel 2009.

war 1931 für die „Evangelisch-katholische eucharistische Gemeinschaft“ erschienen, eine Gruppierung innerhalb der Hochkirchlichen Vereinigung, der Heiler vorstand⁴⁸. Die Ordnung war flankiert und vorbereitet durch einen programmatischen Aufsatz „Vom Neuentzünden des erloschenen Mysteriums“, in dem Heiler explizit eine „Neubelebung des urchristlichen Mysteriums“⁴⁹ fordert — terminologisch in Anklang an Odo Casel, doch mit der konkreten Konsequenz eines eigenen liturgischen Formulars, das übrigens die jeweiligen Quellen der Texte im Anhang verzeichnet: das war Heiler seinem Ruf als deutscher Professor schuldig — Liturgie mit Fußnoten sozusagen. Weitere Ordnungen der Michaelsbruderschaft und der Alpirsbacher Bewegung folgten⁵⁰.

Im katholischen Bereich versuchte die liturgische Bewegung zunächst, das gottesdienstliche Leben ohne textliche Eingriffe neu zu befruchten, also gewissermaßen den Ritus in seiner Objektivität nicht anzutasten und allein durch die Haltung der Teilnehmer zu reformieren: die körperliche Haltung, den bewussten Vollzug und schließlich auch die theoretische Kenntnis. Programmschrift dieser Art von Liturgiereform war Romano Guardinis Büchlein *Vom Geist der Liturgie* von 1918⁵¹. Die Kenntnis der Liturgie, ihre Erklärung und Deutung war freilich wesentlich eine historische. Der Sinn von Formeln und Riten erschloss sich über ihren geschichtlichen Ursprung. Das ist der Grundgedanke des Standardwerks *Missarum Sollemnia* von Josef Andreas Jungmann, dessen Untertitel lautet: „Eine genetische Erklärung der römischen Messe“. Man kann in der Geschichte des Buches schön mitverfolgen, wie sich das Verständnis wandelte. In der Einleitung, die seit der Erstauflage 1948 unverändert blieb⁵², wird das Programm entwickelt. Nötig ist die geschichtliche Betrachtung nicht als Selbstzweck und nicht als Eigenart jeder Beschäftigung mit Liturgie, sondern allein deshalb, weil die römische Messe im Lauf der Zeit so kompliziert geworden ist. „Sie ist vergleichbar einem alten, tausendjährigen Schloß, das mit seinen krummen Gängen und schmalen Treppen, mit seinen hohen Türmen und weiten Sälen den, der es betritt, zunächst fremdartig anmutet“⁵³. Das Ideal wäre daher eine Liturgie, „die durch sich selber spricht und umständlicher Erklärungen nicht mehr bedarf“ — und genau diese Möglichkeit sieht Jungmann im Vorwort zur fün-

⁴⁸ *Eucharistiefeyer der Evangelisch-katholischen eucharistischen Gemeinschaft*. München 1931 (Sonderdruck aus Hochkirche 13. 1931; als separate Drucke die weiteren Bearbeitungen 1939 und 1948). Zum Kontext (Vorgängern und Nachfolgern dieser Ordnung) vgl. BIERITZ, *Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus* (wie Anm. 19) 724–731. Zur Heilers Biographie vgl. Hans HARTOG, *Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers*. Mainz 1995.

⁴⁹ Friedrich HEILER, *Vom Neuentzünden des erloschenen Mysteriums*, in: Hochkirche 13. 1931 (3./4. Heft = Sonderheft über „Liturgische und sakramentale Erneuerung“), 102–116, das Zitat ebd. 104.

⁵⁰ Vgl. BIERITZ, *Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus* (wie Anm. 19) 731–744 (teilweise mit längeren Textauszügen aus den sonst schwer zugänglichen Druckschriften).

⁵¹ Romano GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie* (EcOra 1). Freiburg/Br. 1918 (gesamt 21 Auflagen, zuletzt 2007).

⁵² JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 17) Bd. 1, 1–6.

⁵³ DERS., *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 17) Bd. 1, 2.

ften Auflage 1962 durch das Konzil in greifbare Nähe gerückt⁵⁴! Paradoxerweise wäre es damit das Ziel der Liturgiewissenschaft, sich selbst überflüssig zu machen. Theodor Klauser wird 1965 in markanter Differenz zu den älteren Gelehrten über den *canon Romanus* sogar schreiben können: Man wird darum „auch der völligen Neugestaltung dieses Textes nicht ausweichen dürfen“⁵⁵.

Der Verlauf und das Ausmaß des folgenden Reformprozesses ist bekannt, übrigens auch die wichtige Rolle, die Josef Andreas Jungmann darin spielte⁵⁶. Doch um die spezifische Rolle der spätantiken Liturgien besser zu fassen zu bekommen, möchte ich nochmals zurückblenden zu den historischen Studien und ihrem Geschichtsverständnis. Bei Jungmann und vor ihm schon sehr markant bei Hans Lietzmann findet sich eine Auffassung der Liturgiegeschichte, die ich provisorisch als die „Urknall-Theorie“ bezeichnen will. Damit soll gesagt sein, dass es eine Urform christlicher Liturgie gibt, die natürlich so in den Quellen nicht greifbar ist, auf deren Rekonstruktion sich aber die Bemühungen zu richten haben. Lietzmann möchte in seinem epochalen Werk *Messe und Herrenmahl* von 1926 die „Fülle der liturgischen Bilder auf einige alte Urtypen reduzieren“. Schließlich ist es sein Ziel, „den Wurzeln dieser ältesten Gestalten weiter nachzugehen und durch Vergleichung mit den literarischen Zeugnissen bis zum liturgischen Brauch der apostolischen Zeit und der Jerusalemer Jüngergemeinde vorzudringen“⁵⁷.

Voraussetzung für diese Urknall-Theorie sind zwei Axiome: zum einen die Existenz einer solchen Urliturgie, also eines einheitlichen Startpunktes, zum anderen ein halbwegs linearer Verlauf der Liturgiegeschichte, der die Extrapolation aus späteren Materialien zur Erschließung des Früheren zulässt. Statt von Urknall-Theorie kann man präziser von einer „stemmaischen Methode“ sprechen, denn im Grunde ist es nichts anderes als die Übertragung der Lachmannschen Methode der Textkritik auf den Bereich der Liturgiegeschichte: aus den erhaltenen Zeugnissen werden durch Untersuchung ihrer verwandtschaftlichen Verhältnisse die zugrunde liegenden, aber nicht erhaltenen Archetypen rekonstruiert und aus diesem wiederum so etwas wie der „Urtext“. Genau dieses Theoriemodell steht auch im Hintergrund von Jungmanns Arbeit über die Messe. Mit der „genetischen Erklärung“ ist nicht nur eine im allgemeinen Sinne historische Erklärung gemeint, sondern speziell eine entwicklungsgeschichtliche, eben geradezu: stemmatische Erklärung. Genauer gesagt, geht Jungmann nicht nur von einem Urknall aus (also einem primordialen gemein-

⁵⁴ DERS., *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 17) Bd. 1, XI.

⁵⁵ KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte* (wie Anm. 22) 47.

⁵⁶ Zu Jungmanns Biographie vgl. die Sammlung von (größtenteils sehr persönlich gehaltenen) Erinnerungen in J. A. Jungmann, *Ein Leben für Liturgie und Kerygma*. Hg. v. Balthasar FISCHER – Hans Bernhard MEYER. Innsbruck 1975; hier einschlägig u.a. Annibale BUGNINI, *Padre Jungmann e la riforma liturgica*, 26–30.

⁵⁷ Hans LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8). Berlin 1926 (= 1955³, stark erweitert: *Mass and Lord's Supper*. Translation with appendices by Dorothea H. G. REEVE, with Introduction and Further Inquiry by Robert Douglas RICHARDSON. Leiden 1979) V.

samen Moment), sondern von einer längeren einheitlichen Wegstrecke. Mit gewisser Vorsicht und mit gewissen Einschränkungen sagt er: „Wir können also in diesem weiteren Sinn von einer einheitlichen Liturgie der ersten Jahrhunderte sprechen“⁵⁸. Erst danach kommt es zur, wie er sagt, „Verzweigung der Liturgien“⁵⁹, und als Kronzeuge für den Gottesdienst gewissermaßen am Vorabend dieser Verzweigung gilt Hippolyts *Traditio apostolica*⁶⁰! Unabhängig von den Antworten, die man auf die problematischen Fragen nach Datierung und Verfasserschaft geben möchte, wird hier dieser Quelle sicher ein Gewicht aufgebürdet, das sie nicht zu tragen vermag.

Ohnehin erscheinen aus heutiger Sicht die beiden genannten Axiome, die der Urknall-Theorie zugrunde liegen, eher fraglich. Wie problematisch die Frage nach einem „Urtext“ der großen Ritenfamilien schon in editorischer Hinsicht geworden ist, habe ich bereits erwähnt. Erst recht nicht dürfte der Rückschluss von dort zurück in die ersten drei Jahrhunderte problemlos möglich sein: der Gottesdienst der vorkonstantinischen Zeit ist nicht einfach genauso wie der spätere, nur schlechter belegt. Vor allem aber ist die Hypothese einer mehr oder minder einheitlichen apostolischen Liturgie durch nichts gestützt, im Gegenteil. Man hätte im übrigen all dies bereits bei Baumstark nachlesen können, denn er hatte schon 1922 in seinen beiden Ferienwochen in aller wünschenswerten Klarheit geschrieben: „Nicht von ältester Einheitlichkeit zu wachsender örtlicher Verschiedenheit, sondern von dieser zu zunehmender Vereinheitlichung schreitet der geschichtliche Werdegang der Liturgie fort“⁶¹. Jungmann hatte es gelesen⁶², doch war er bewusst andere Wege gegangen.

Die Konsequenzen für die Messbuchreform sind beträchtlich. Nicht nur die überaus prominente Rolle der *Traditio apostolica* erklärt sich aus diesem Geschichtsbild. Die anderen altkirchlichen Referenztexte waren überwiegend entwickelte Anaphoren des vierten und fünften Jahrhunderts⁶³. Das muss als solches kein Nachteil sein (handelt es sich doch um theologisch sehr reiche Texte), doch das Vorgehen wird problematisch durch den impliziten Anspruch, im Rückgriff auf das vierte Jahrhundert die urchristliche Liturgie zu restituieren. Das vierte Jahrhundert wird damit zu einer *aetas aurea*, die andere Epochen der Kirchengeschichte — insbesondere das lateinische Mittelalter — turmhoch überragt. Zugleich wird die diachrone Dimension innerhalb des altkirchlichen Befundes völlig ausgeblendet. Wegen des

⁵⁸ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 17) Bd. 1, 42.

⁵⁹ DERS., *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 17) Bd. 1, 36.

⁶⁰ „Bei den damals in den Grundlinien noch überall gleichen und in den Einzelheiten wenig festen liturgischen Formen“ relativiert sich die Frage nach einem „bestimmten Geltungsbereich der von Hippolyt festgelegten Liturgie“. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 17) Bd. 1, 37.

⁶¹ BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (wie Anm. 44) 30. Man beachte auch die Aussage, man dürfe die *Traditio apostolica* nicht zur „apostolischen Urgestalt schlechthin aller Messliturgie“ machen (ebd. 142).

⁶² JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 17) Bd. 1, 42, Anm. 20.

⁶³ Vgl. knapp MEYER, *Eucharistie* (wie Anm. 33) 350 sowie ausführlicher die Analyse des dritten und vierten Hochgebets bei MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche* (wie Anm. 27) 223–251 und 253–294.

Axioms linearer Extrapolation erscheinen die Zeugen der Zeit nach Konstantin als Belege für frühchristliche Liturgie überhaupt — von ihnen führt ja die Linie direkt und geradlinig zurück zur apostolischen Liturgie.

Indessen zeigt sich gerade in den letzten Jahren, dass die Jahre nach Konstantin, eigentlich das ganze vierte Jahrhundert, eine außerordentlich innovative Periode in der Liturgiegeschichte waren. Es fand ein prinzipieller, qualitativer Wechsel statt — im Grunde wenig erstaunlich angesichts der veränderten gesellschaftlichen Umstände. Damit wäre ein eigenes und neues Thema gegeben; daher mögen hier wenige Andeutungen genügen⁶⁴. Im vierten Jahrhundert entwickelt sich eine Gottesdienstauffassung, die stark auf die sinnliche Inszenierung des Ereignisses setzt, den individuellen Erlebnishorizont und die didaktische Vermittlung. In theologischer Hinsicht kommt es zur Entfaltung biblischer Inhalte im Sinne des kultischen Nacherlebens; in diesem Sinne kann man von einer historisierenden Tendenz sprechen. Wenn Odo Casel dies als christliche Mysterienfeier bezeichnet⁶⁵, so ist das durchaus angemessen — aber eben im Gegensatz zum ältesten christlichen Kult, nicht in linearer Fortsetzung. Pointiert formuliert, könnte man sagen: die Entwicklung geht von der frühchristlichen Eucharistie zum reichskirchlichen Mysterium⁶⁶. Ich breche an dieser Stelle ab, denn für unsere Zwecke sind nicht die Details dieser Entwicklung wichtig, sondern die allgemeine Feststellung, dass im vierten Jahrhundert etwas grundsätzlich Neues entsteht, das nicht nur Fortsetzung und Verlängerung der apostolischen Zeit ist. All dies kann nicht wahrgenommen werden, wenn die fragliche Zeit einfach frühchristliche Liturgie schlechthin repräsentiert.

4. *Auctoritas patrum* — Schlussbemerkungen

1. Eingangs hatte ich gesagt, dass Liturgie *semper reformanda* sei. Bei den Reformprozessen im 20. Jahrhundert hat — zum ersten Mal — die historische Forschung im allgemeinen, die der Patristik im besonderen dabei Pate gestanden. Nota bene: historische Modelle hatte es bei solchen Reformen immer gegeben, doch ein eigentlich historisches Denken ist in diesem Zusammenhang erst Frucht der Neuzeit. Die Sensibilität für das „Geschichtliche Werden der Liturgie“ hat sich sogar erst im 20.

⁶⁴ In meinem Beitrag „Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike“ bei der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Bonn im Januar 2009 (Publikation geplant in der Reihe „Patristic Studies“) habe ich einige der hier vorgetragenen Überlegungen wieder aufgenommen und in die beschriebene Richtung weitergeführt.

⁶⁵ Vgl. vor allem Odo CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (EcOra 9). Freiburg/Br. 1922; DERS., *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg 1932. 1960⁴; DERS., *Das christliche Festmysterium*. Paderborn 1941.

⁶⁶ Vgl. Martin WALLRAFF, *Von der Eucharistie zum Mysterium. Abendmahlsfrömmigkeit in der Spätantike*, in: *Patristica et Oecumenica. Festschrift für Wolfgang Bienert zum 65. Geburtstag*. Hg. v. Peter GEMEINHARDT – Uwe KÜHNEWEG (MThSt 85). Marburg 2004, 89–104.

Jahrhundert durchgesetzt — viel später als in den meisten anderen Bereichen der Theologie. Die konkrete Umsetzung in Reformen ist sehr bald und im katholischen Bereich mit einiger Wucht erfolgt. Dennoch ist dabei insofern ein erstaunlich a-historisches Vorgehen zu beobachten, als vielfach ein quasi statisches Modell „frühchristlicher“ Liturgie im Hintergrund stand. Als Kronzeugen für einen derartigen *consensus quinquesaecularis* fungierten vor allem Hippolyts *Traditio apostolica* sowie eine Reihe ostkirchlicher Anaphoren des vierten und fünften Jahrhunderts, die teilweise erst kurz zuvor entdeckt oder deren Bedeutung erkannt worden war.

Auf patristischer Seite ist die Konsequenz dieses Vorgehens, dass die diachrone Dimension vielfach zum Verschwinden gebracht wurde, sprich: dass etwa die Differenzen zwischen vor- und nachkonstantinischer Liturgie nicht hinreichend deutlich wahrgenommen wurden. Auf Seiten der Liturgiereformen ist die Konsequenz, dass ein bestimmter Typus der Eucharistiefeier quasi-kanonische Geltung erlangte, der indessen nur ein Moment in einer längeren Geschichte darstellt. Freilich liegt hier ein Problem, das nie ganz lösbar sein wird: Liturgie ist ja nicht einfach ein historisches Museum, in dem alle Epochen gleichberechtigt nebeneinander in der Vitrine liegen. Das Interesse an der Alten Kirche speist sich aus der für das Christentum konstitutiven Bindung an die Ursprünge. Indessen stellt sich dem Weg zu den Ursprüngen manches Hindernis in den Weg. So wenig es möglich ist, den Gottesdienst des dritten oder gar des ersten Jahrhunderts wieder aufleben zu lassen, so wenig kann Reform auf den Rekurs auf die Ursprünge gänzlich verzichten.

Freilich sind Reform und Restauration nicht das gleiche – gerade im Bereich der Liturgie ist die Unterscheidung oftmals problematisch. Auch wirkliche Innovationen präsentieren sich häufig im Gewand des Alten, das es zu restituieren gilt. Man kann das etwa an der im katholischen Bereich so intensiv diskutierten Frage der Zelebrationsrichtung sehen. Der Gedanke der *celebratio versus populum* war im 20. Jahrhundert innovativ, doch wurde mit einigem Aufwand — allerdings dennoch vergeblich — versucht, eine historische Legitimation dafür zu gewinnen.

2. Das Interesse an den patristischen Quellen hat im 20. Jahrhundert gerade auf dem Feld der Liturgie zu einem intensiven Verhältnis zwischen historischer Forschung und praktischer Anwendung geführt. Man kann gut sehen, wie die zahlreichen neu aufgefundenen und edierten Texte die Liturgiereform befeuert und beeinflusst haben. Dieses Verhältnis darf indessen keineswegs als Einbahnstrasse beschrieben werden – etwa so, dass die „reine Grundlagenforschung“ mehr oder minder „zufällig“ etwas zutage fördert, das dann praktisch angewandt wird. Es kommt vielmehr zu komplizierteren Interaktionen, und zwar in beiden Richtungen. Die Patristik ist in ihrem Fragen und Forschen stark von ihren Kontexten bestimmt, in diesem Falle also: vom liturgischen Interesse. Pointiert formuliert: jede Epoche „findet“, „entdeckt“ in den Archiven der Vergangenheit das, was sie sucht und braucht. Wir können das heute in der Distanz von zwei Generationen gut erkennen. Forscherpersönlichkeiten wie Bernard Botte oder Anton Hänggi sind herausragende Beispiele. In

diesem Sinne gibt es nicht nur eine Normativität der Patristik, sondern auch umgekehrt: Patristische Forschung tut gut daran, wenn sie beobachtet und reflektiert, inwieweit sie selbst von Erfordernissen und Fragehorizonten der jeweiligen Jetzt-Zeit „normiert“ wird.

3. Es war von Liturgiereformen die Rede, ihren Kriterien und ihren Quellen, Reform als bleibende Aufgabe und Herausforderung der Kirchenleitung, der Liturgiewissenschaft und in letzter Instanz jedes praktizierenden Christen. Nur als Ausblick sei abschließend daran erinnert, dass Liturgie nicht nur Objekt von Reformen ist, sondern auch ihrerseits Quelle und Motor. Das war den älteren Autoren der liturgischen Bewegung sehr klar, wenn sie davon sprachen, dass die Schätze des überkommenen Patrimoniums freizulegen und für die Gegenwart nutzbar gemacht werden müssen. Im katholischen Bereich spricht man gerne von der Interdependenz von *lex orandi* und *lex credendi*. Davon verstehen Liturgiewissenschaftler mehr als Patristiker. Aus der Sicht der altchristlichen Literaturgeschichte sei abschließend nur kurz daran erinnert, dass die schöne Formulierung auf einen Ausspruch von Prosper von Aquitanien zurückgeht, der gesagt hat: *legem credendi lex statuat supplicandi*, frei übersetzt: die Art des Betens setzt Theologie frei⁶⁷. Das gilt nicht zuletzt und gilt auch in Zukunft von dem reichen Schatz der spätantiken liturgischen Tradition.

Liturgie późnej starożytności i ich wartość normatywna w reformach liturgii XX w.

Streszczenie

Artykuł zwraca uwagę na podstawowe pytania dotyczące sięgania ruchu liturgicznego i najnowszej reformy liturgii do źródeł historii: Którym autorom i tekstom patrystycznym przypisuje się moc normatywną, a które chętnie się przemilcza? Jak reaguje się na wewnętrzne sprzeczności występujące w źródłach? Uwzględnia się ich wymiar diachroniczny? A jeśli

⁶⁷ *De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio* 8; obwohl der kurze Text von Migne insgesamt fünfmal (!) abgedruckt worden ist, ist ihm die (damals wie heute) beste Ausgabe entgangen: P. und H. BALLERINI, *S. Leonis Opera*, Bd. 2. Venedig 1756, 251–257 (*non vidi*, hier nach CPL 527, dort auch die Migne-Stellen, wenigstens eine sei genannt: PL 51,209C). Unter dem Namen von Papst Cölestin I. ist der Text auch in die Sammlungen verbindlicher Lehrtexte der katholischen Kirche eingegangen (zuerst in den Dekretalen von Dionysius Exiguus, um 500, heute DH 246). Von einer Interdependenz ist dort freilich keine Rede. Es geht dem Zusammenhang nach nur darum, dass die Einheitlichkeit des liturgischen Betens auch die Einheitlichkeit (und damit Rechtgläubigkeit) des Glaubenslebens garantiere. Eine wichtige Parallele für den Ausdruck *lex supplicandi* findet sich in *De vocatione gentium* 1,26 (neue Edition: Teske/Weber, CSEL 97, Wien 2009, hier 104, Z. 8). Dort wird freilich deutlich, dass keineswegs der konkrete Textbestand (also die Liturgie im modernen Sinne) gemeint ist, sondern die (von Paulus geäußerte) generelle Vorschrift zu beten, speziell: Fürbitte zu halten. Darauf hat mit Recht Paul DE CLERK, „*Lex orandi, lex credendi*“. *The Original Sense and Historical Avatars of an Equivocal Adage*, in: *Studia Liturgica* 24. 1994, 178–200 hingewiesen. Der bei modernen Gelehrten vorherrschende Gebrauch setzt also in mehrfacher Hinsicht eine — vorsichtig gesagt — Weiterentwicklung der patristischen Quelle voraus.

tak, to w jaki sposób? Jaka rolę odgrywa „historia pierwotna” chrześcijaństwa, a zatem „wielkie opowiadania” o Jezusie zawarte w księgach Ewangelii? Autor wychodzi od stwierdzenia, że reforma liturgii jest stale postępującym procesem, tak że jedna reforma mszału ciągle jest częścią wielu reform liturgii. Liturgia jako ważny wyraz życia Kościoła jest — tak samo jak Kościół — *semper reformanda*. Bardziej nadzwyczajne są cztery wieki względnej (ale nie absolutnej) stabilności rytu trydenckiego jako trwający proces walki o prawidłową postać celebracji.

Na pojedynczych przykładach została przedstawiona patrystyczna historia badań dotycząca Eucharystii z pierwszej połowy XX w. Autor przypomina dyskusje na temat wieku i autora *Traditio apostolica*. Istnienie tego podstawowego pisma z czasu przedkonstantyńskiego, nie może zostać podważona. To samo odnosi się do faktu, że tekst ten w wielu swoich częściach na bazie zachowanego materiału może zostać z trudem, ale niezawodnie zrekonstruowany. Nie można też przedwcześnie odrzucić związku tego tekstu z Hipolitem Rzymskim; być może istnieje więcej racji za tą tezą niż przeciw.

W badaniu historii liturgii można zidentyfikować zróżnicowane obrazy historyczne. U podstaw obchodzenia się ze źródłami leży zawsze obraz historyczny. W ten sposób zainteresowanie starożytnym Kościołem karmi się konstytutywnym dla chrześcijaństwa związkiem z początkami. Jednakże na drodze do początków występują przeszkody. Jak niemożliwe jest ożywienie liturgii I albo III w. chrześcijaństwa, tak reforma nie może całkowicie zrezygnować z odniesienia się do początków. Jednocześnie zainteresowanie źródłami patrystycznymi w XX w. właśnie na płaszczyźnie liturgii doprowadziło do intensywnej relacji między badaniem historycznym i praktycznym zastosowaniem. Artykuł kończy się wnioskiem, że liturgia nie jest jedynie przedmiotem reform, ale także ich źródłem i motorem.