

Harald Buchinger
Benedikt Kranemann
Alexander Zerfaß (Hg.)

Liturgie – „Werk des Volkes“?

Gelebte Religiosität als Thema
der Liturgiewissenschaft



HERDER

LITURGIE – „WERK DES VOLKES“?

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 324

LITURGIE – „WERK DES VOLKES“?



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

LITURGIE – „WERK DES VOLKES“?

Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft

Herausgegeben von
Harald Buchinger, Benedikt Kranemann
und Alexander Zerfaß

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN Print 978-3-451-02324-8
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83324-3

Inhalt

Vorwort	9
-------------------	---

Liturgie – „Werk des Volkes“? Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft. Eine hinführende Problemanzeige . . .	13
<i>Harald Buchinger</i>	

Historische Perspektiven

„Jeder sey sein Selbst-Seelsorger. Jeder sey des andern Seelsor- ger. Jeder Geistliche sey Seelensorger in seinem Kreise.“ Zum Gottes-Dienst von Klerus und Laien in der Christen- tumsgeschichte	33
<i>Ines Weber</i>	

Von der „Second“ zur „First Church“. Integrations- und Adaptationsprozesse von Ausdrucksformen spätantiker gelebter Religiosität	59
<i>Christian Hornung</i>	

Werke des Volkes	81
<i>Clemens Leonhard</i>	

Frühe Christen als Akteure liturgischer Rituale	98
<i>Gerard Rouwhorst</i>	

Die gelebte Religiosität und die Liturgie des Mittelalters. Beobachtungen zur Geschichte einer komplexen Beziehung . . .	116
<i>Jürgen Bärsch</i>	

„Wenn ein Kind von einer frommen Frau geboren wird“: Laien, Priester und das Wochenbett in Byzanz	143
<i>Eirini Afentoulidou</i>	

„... hörte die Messe mit Andacht und rief St. Apollonien an“. Zu Phänomenen der Breitenreligiosität im Zeitalter der Konfessionalisierung	163
<i>Andreas Odenthal</i>	

Befohlene Andacht? Evangelische Gottesdienstpraxis im Zeitalter der Konfessionalisierung	191
<i>Dorothea Wendebourg</i>	

Messbesuch ohne <i>participatio actiosa</i> ? Zur Praxis des Gottes- dienstbesuchs und dessen Sinndeutung durch die Gläubigen vor der liturgischen Bewegung	212
<i>Klaus Unterburger</i>	

„Da ist aber zu merken, daß man sich nicht so genau nach dem Priester richten müßte“. Liturgie und Frömmigkeit im Spiegel von Andachtsbüchern und Kommunionerinnerungsbildern	226
<i>Ansgar Franz</i>	

Heutige Perspektiven

Über die Second Church zur Third Church. Jenseits der Zwick- mühle aus elitärem Glauben und populärer Frömmigkeit	261
<i>Hans-Joachim Sander</i>	

Mehr Transformation als Optimierung. Auf der Suche nach pastoraltheologischen Koordinaten einer „Second Church“ für heute und morgen	271
<i>Jan Löffeld</i>	

Von kirchlichen Normen zu gottesdienstlicher Praxis. Perspektivwechsel der Liturgiewissenschaft in Zeiten der Kirchenkrise	301
<i>Benedikt Kranemann</i>	

Pastorale Initiativen – liturgietheologische Impulse – sakramententheologische Herausforderungen. Das konstruktive Potenzial der Debatte um das <i>Responsum ad dubium</i>	329
<i>Julia Knop</i>	

Singulär und erlebnisreich. Freie Rituale als Herausforderung für die Liturgie(wissenschaft)	358
<i>Teresa Schweighofer</i>	

„Dass ihr Herz mit der Stimme zusammenklinge ...“ (SC 11). Wahrnehmungen zu Erfahrungen des Subjektiven im Gottesdienst	380
<i>Christoph Freiling</i>	

Liturgie als kulturelle Ressource. Chancen und Herausforderungen einer inklusiven Gottesdienstpraxis	397
<i>Stephan Wahle</i>	

Epilog

Liturgie – Dinge – Müll. Widerständige liturgische Teilnahme <i>Andrew J. M. Irving</i>	419
--	-----

Liturgie als „Werk alles Geschaffenen“. Zu einem alten und neuen Grundthema gelebter Religiosität	456
<i>Teresa Berger</i>	

Autorinnen und Autoren	482
----------------------------------	-----

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert die Plenarvorträge des Kongresses der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler e. V. unter dem Titel: „Liturgie – ‚Werk des Volkes‘? Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft“, der vom 23. bis 27. August 2021 in Salzburg stattfand. Ausgehend von der Wortbedeutung von *Leitourgia* als „Volkswerk“ ging es darum, inwiefern das, was das „Volk“, also die Gesamtheit der Gläubigen, im Sinne geistlich-ritueller Praktiken tat (in diachroner Perspektive) und tut (in synchroner Perspektive), Gegenstand liturgiewissenschaftlicher Reflexion ist oder sein sollte. Die Frage nach diesen Praktiken hat zwei Ebenen:

a) Einerseits betrifft sie jene Vollzüge, die man gewohnt ist im engeren Sinn als Liturgie zu bezeichnen (im Wesentlichen also die Feier der Sakramente und Sakramentalien sowie die Feiern in den Rhythmen des Kirchenjahres und des Stundengebetes) und die die kirchenoffizielle Terminologie anhand des Grades an (gesamt-) kirchlicher Festlegung durch liturgische Bücher von den *sacra exercitia*, den gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen, und den *pia exercitia*, den volksfrommen Übungen wie Andachten etc., unterscheidet (SC 13; c. 839 § 2 CIC/1983). Die Liturgietheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die *participatio plena, conscia atque actiosa* aller Getauften am Gottesdienst der Kirche stark hervorgehoben (SC 14; 21 u. ö.). Wie verhält sich aber das liturgietheologische Postulat zur gottesdienstlichen Erfahrungswirklichkeit der Vergangenheit und Gegenwart? Nicht erst die Anfragen an die Sakralmacht stabilisierende Funktion der Liturgie im Kontext der aktuellen Missbrauchskrise und manche Erfahrungen während der Corona-Pandemie geben zu prüfen, wie weit jene Kleruszentrierung des Gottesdienstes fortlebt, die mit früheren Epochen der Liturgiegeschichte assoziiert wird. Tätige Teilnahme will nicht nur in Konzilsprosa beschworen, sondern von real existierenden Menschen mit zunehmend divergierenden Voraussetzungen in vielfältiger Weise, innerlich und äußerlich, sicher auch in individuellen Abstufungen von Nähe und Distanz, erlebt und wissenschaftlich auf die Bedin-

gungen der Möglichkeit solchen Erlebens hin bedacht werden. In der Reflexion auf gottesdienstliche Praxis stellen sich der Liturgiewissenschaft damit Aufgaben, die allein im Binnenraum liturgiesystematischen Denkens nicht zu lösen sind.

b) Andererseits ist zu konstatieren, dass die angedeutete Abgrenzung von „Liturgie“ aus der Perspektive der religiösen Subjekte prekär ist. Es ist eine ebenso historisch rekonstruierbare wie gegenwärtig evidente Tatsache, dass sich so definiertes liturgisches Handeln nur als ein – häufig kleinerer – Teil der religiös-rituellen Praxis gläubiger Christ:innen darstellt. Dieser steht in einem Kontinuum, das auch die mannigfaltigen Ausdrucksformen der früher so genannten Volksfrömmigkeit umfasst. Um die negativen Konnotationen dieses Begriffs zu vermeiden, die auch im Umfeld der Liturgischen Bewegung virulent waren, wird heute eher von Breitenreligiosität gesprochen. Aus dem ebenso begreiflichen wie berechtigten Impuls heraus, die Diastase zwischen systemisch als Angelegenheit des Klerus gedachter Liturgie und Spiritualität des Volkes zu überwinden, hatte man seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine Rückbesinnung auf die Liturgie als innerste und eigentliche Quelle christlicher Spiritualität betrieben; in dieser Hinsicht gab bekanntlich das *Motu proprio Tra le sollecitudini* Pius' X. aus dem Jahr 1903 der Liturgischen Bewegung das Stichwort. In weiten Teilen der liturgiewissenschaftlichen Reflexion verbindet sich seither zumindest tendenziell eine – über das Anliegen der sachlogischen Unterscheidung hinausgehende – Wertung (im Sinne einer exklusiven Wertschätzung der eng definierten Liturgie) mit einer restriktiven Fassung des Materialobjekts der eigenen Disziplin. Gewiss hat sich in den letzten Jahrzehnten diesbezüglich bereits eine allmähliche Weitung der Perspektive vollzogen, z. B. weg von der Konzentration auf normative Leitquellen in Textgestalt hin zu einer stärkeren Würdigung regionaler Vielfalt und der Vollzugsdimension der Liturgie einschließlich ihrer Materialität. Doch wird man in der Annahme nicht fehlgehen, dass vielfach weiterhin bestimmte liturgietheologische Prämissen (deren eigene Bedingtheit möglicherweise stärker zu gewichten wäre) das Fachverständnis stärker prägen als die faktische gelebte Religiosität. Die AKL-Tagung 2021 mit ihren interdisziplinär besetzten Panels wollte vor diesem Hintergrund dazu ermutigen, die im Gange befindliche Weitung des liturgiewissenschaftlichen Materialobjekts konsequent weiter zu betreiben.

Dies erscheint gleich aus mehreren Gründen angezeigt. Erstens ist aus erkenntnistheoretischem Blickwinkel festzuhalten, dass ein Fach der Praktischen Theologie – dem also die Reflexion kirchlicher Praxis aufgegeben ist – gar nicht umhinkommt, das tatsächliche Handeln von Christ:innen zu untersuchen. Schon in phänomenologischer Hinsicht wird man dann konstatieren, dass die Übergänge zwischen Liturgie im erwähnten engeren Sinn und anderen Formen religiös motivierten rituellen Handelns fließend sind. Der faktische Relevanzverlust der Liturgie in der Wahrnehmung vieler Gläubigen bei gleichzeitiger Pluralisierung von gemeinschaftlichen wie individuellen Handlungsmustern und Deutungszugängen führt die Liturgiewissenschaft *via facti* über ihre angestammten Themen hinaus, will sie dem so verstandenen Anspruch Praktischer Theologie weiter gerecht werden. Zweitens profitiert die interdisziplinäre Gesprächsfähigkeit der Liturgiewissenschaft immens von der Befassung mit Fragen der Breitenreligiosität. Das gilt in diachroner Perspektive für den Dialog mit den historischen Kulturwissenschaften sowie in synchroner Perspektive für den weiten Bereich kulturanthropologischer Fragestellungen einschließlich der Ritual Studies. Schließlich geht es drittens um eine habituelle Frage, die nicht zuletzt im Kontext der aktuellen Situation der Kirche angesichts der durch die aufgedeckten Fälle und Strukturen des (Macht-)Missbrauchs massiv verschärften Glaubwürdigkeitsproblematik relevant sein dürfte: Auch der Theologie steht es gut an, sich aus den Komfortzonen autoritativ abgesicherter Wissensbestände herauszugeben. Im Sinne der von Melchior Cano geprägten Vorstellung von den *loci theologici*, den theologischen Erkenntnisorten, entspricht es etabliertem Denken auch innerhalb der Liturgiewissenschaft, die kirchlich geordnete Liturgie als *locus proprius*, als eigenen Erkenntnisort im Binnenraum der kirchlichen Tradition zu verstehen. Es weitet aber nicht nur materialiter, sondern auch reflexiv den Horizont der Disziplin, wenn sie rituelle Handlungsformen jenseits davon als *loci alieni*, als fremde, das Eigene befragende Erkenntnisorte einbezieht, wozu etwa auch säkulare Rituale gehören.

Allen Autorinnen und Autoren, die verschiedene Perspektiven auf die komplexe Thematik beigetragen haben, sind wir zu Dank verpflichtet. Für ihre Unterstützung bei der redaktionellen Bearbeitung der Beiträge danken wir sehr herzlich Dominik Abel, Johanna Birkefeld und Magdalena Lorek (alle Erfurt) sowie Rosalie Trattner (Salzburg).

Die Herausgeber

Liturgie – „Werk des Volkes“? Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft

Eine hinführende Problemanzeige*

Harald Buchinger

Etymologisch ist klar: Liturgie ist ein „Werk (ἔργον)“, das „das Volk betrifft (λήϊτος)“; die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils macht deutlich, dass sie dieses „Volk“ als die Kirche identifiziert; Liturgie ist deren „Tun“ oder „Handeln (*actio*)“. Das Volk Gottes sei demnach Subjekt der Liturgie.¹ Aber ist Liturgie wirklich „Werk des Volkes“?² Zwei Rückfragen wollen bedacht wer-

* Die vorliegenden Überlegungen sind im Diskursraum der Kolleg-Forschungsgruppe „Jenseits des Kanons: Heterotopien religiöser Autorität im spätantiken Christentum“ (DFG-FOR 2770) entstanden, dem ich wichtige Anregungen verdanke, wie auch meinen althistorischen Kolleginnen Babett Edelmann-Singer und Angela Ganter.

¹ Zum Liturgiebegriff der christlichen Theologie vgl. die facheinschlägigen Standardwerke, zuletzt z. B. A. Gerhards, Liturgie, in: NHThG. Neuausgabe 3 (2005) 7–22, zur antiken Verwendung z. B. K. L. Noethlichs, Liturgie I (λειτουργία, munus), in: RAC 23 (2010) 208–230 (Liturgie II [Gottesdienst], in: ebd., 231 besteht leider nur aus Verweisen). Die hermeneutischen Konsequenzen der Anwendung des von der Septuaginta und anderer hellenistisch-jüdischer Literatur für den Tempelkult gebrauchten Begriffs auf den christlichen Gottesdienst und dessen dadurch implizierte kultische Reinterpretation in weit nachneutestamentlicher Zeit sind liturgietheologisch erst ansatzweise eingeholt; vgl. andeutungsweise H. Strathmann, λειτουργία, λειτουργία, λειτουργός, λειτουργικός, in: ThWNT 4 (1942) 221–238, 235f. Bedenkenswert ist M. Wallraff, Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike, in: W. Kinzig/U. Volp/J. Schmidt (Hrsg.), Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11), Leuven 2011, 69–97, der u. a. ebd. 94–96 die Diskontinuität des formalen Begriffs betont.

² Wie aktuell die von der für 2020 geplanten und 2021 durchgeführten AKL-Tagung gestellte Frage war, zeigt sich einerseits daran, dass ihr wenig später eine Tagung am Römischen Institut der Görres-Gesellschaft gewidmet war: „Kult des Volkes. Der Volksgedanke in den liturgischen Bewegungen und Reformen. Eine ökumenische Revision“ (24.–27. November 2021); vgl. <https://www.goerres-gesellschaft-rom.de/news-terminen/vortraege-tagungen/tagungen-seit-1981.html>

den: Einerseits ist es ein Faktum, dass nicht erst in jüngerer Zeit statistisch nur eine kleine Minderheit der Getauften am Gottesdienst der Kirche teilnimmt; daneben kann man vermutlich in allen Epochen eine quantitativ übermächtige „Second Church“ (Ramsay MacMullen) identifizieren, die ihr religiöses Leben in anderen Ausdrucksformen vollzieht.³ Es ist statistisch – und damit faktisch – also nicht das ganze „Volk“, dessen „Tun“ die Liturgie ist.

Aber auch umgekehrt stellt sich die theologische Frage, wie weit alle Getauften Subjekt der Liturgie sind. Zwar hält das Zweite Vatikanische Konzil programmatisch fest, dass es das „ganze christliche Volk“ sei, das „kraft der Taufe das Recht und die Pflicht zur vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an der Liturgie“ habe (SC 14: *vi Baptismatis ius habent et officium*); Praxis und Verständnis vieler Feiern sind gleichwohl bis heute weithin von einem sakramenten-theologischen Konzept bestimmt, das neben einer wohldefinierten Materie und Form alleine das bevollmächtigte Handeln Ordinierter

(11.02.22). Andererseits hat inzwischen auch W. Haunerland, Kritische und selbstkritische Liturgiewissenschaft. Breitenreligiosität als Herausforderung. Statt einer Abschiedsvorlesung, München 2022 (als Manuskript gedruckt), Thema und Anregungen der AKL-Tagung aufgegriffen.

³ R. MacMullen, The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400 (SBLWGRW. Supplement Series 1), Atlanta 2009. Die Ausdrucksformen der Breitenreligiosität wurden seit der Aufklärung pejorativ als „Volksfrömmigkeit“ bezeichnet; für eine Zusammenfassung der älteren Forschung und eine Problematisierung des Begriffs vgl. K. Hoheisel/S. Galley/A. Merkt/H.-D. Döpmann/A. Angenendt/A. Holzem/M. Hopf/J. Haustein/W. Gräb, Volksfrömmigkeit, in: TRE 35 (2003) 214–248; von diesem Begriff distanzierte sich pointiert und mit guten Argumenten für die Neuzeit A. Holzem, „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: ThQ 182 (2002) 258–270; zur bleibenden Berechtigung zumindest für die Spätantike vgl. aber A. Merkt, „Volk“. Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: H. Grieser/A. Merkt (Hrsg.), Volksglaube im antiken Christentum. Festschrift für Herrn Prof. Dr. Theofried Baumeister anlässlich seiner Emeritierung im September 2009, Darmstadt 2009, 17–27, und v. a. ders., Theologie und religiöse Volkskultur. Patristische Streiflichter auf eine schwierige Beziehung, in: ebd., 472–489, und P. Gemeinhardt, Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie. Potential und Grenzen eines umstrittenen Konzepts, in: ZThK 110 (2013) 410–438. Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive vgl. P. Gahn, Liturgie und Volksfrömmigkeit, in: M. Klöckener/A. A. Häußling/R. Meßner (Hrsg.), Theologie des Gottesdienstes (GdK 2/2), Regensburg 2008, 281–358, samt Ausführungen über „Die Problematik des Begriffs“ (306–309).

als entscheidend für die Wirkung betrachtet.⁴ Daraus ergibt sich im Gegenzug eine theologische und in weiterer Konsequenz häufig auch faktische Abwertung der Bedeutung des Beitrags der anderen Getauften. Die Krise im Zuge der Covid-19-Pandemie hat gezeigt, dass deren Beteiligung oder auch nur Anwesenheit im Zweifelsfall verzichtbar ist; die theologische Bedeutung und Sinnhaftigkeit von Feiern unter Abwesenheit des Volkes wurde von Hierarchen und Theologen nachdrücklich verteidigt.⁵ Allen Beteuerungen zum Trotz muss man also feststellen: Auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil muss sich das Volk nicht versammeln, damit Gottesdienst stattfinden kann; Liturgie funktioniert auch ohne Volk. Von der Pflicht zur Teilnahme konnte im Frühjahr 2020 mit einem Federstrich dispensiert werden.

Es gibt also einerseits rituelle Ausdrucksformen gelebter Religiosität, die nicht damit identisch sind, was kirchliche Dokumente und theologische Autoren als Liturgie der Kirche anerkennen; es gibt „fromme Übungen des christlichen Volkes (*pia populi Christiani exercitia*)“, denen diese Dignität abgesprochen wird – wie auch den „gottesdienstlichen Feiern“ (so die euphemistische Übersetzung von LThK und Konzilskompendium) oder wörtlich „heiligen Übungen von Teilkirchen (*sacra Ecclesiarum particularium exercitia*)“ (SC 13). Andererseits ist auch das, was im engen Sinn als „Liturgie“ ver-

⁴ In der scholastischen Sakramententheologie wird die Frage der *potestas* des *minister sacramenti*, der „Gewalt“ des philologisch und theologisch problematischerweise vielfach als „Spender“ verstandenen „Dieners am Sakrament“, zu einer essentiellen Grundbestimmung, die spätestens mit dem wörtlich auf Thomas von Aquin zurückgreifenden Armenierdekret des Konzils von Florenz (DH 1310–1328) ins dominante Erbgut katholischen Liturgieverständnisses eingegangen ist; vgl. z. B. J. Finkenzyler, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG 4/1a), Freiburg i. Br. 1980, 106–108.184–190. Ausdrückliche Ausnahme vom konstitutiven Erfordernis der Ordination ist bekanntlich einerseits die Taufe (ebd., 190), andererseits das auf dem Konsensprinzip beruhende westliche Eheverständnis.

⁵ Die liturgiewissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Auswirkungen der Covid-19-Pandemie dokumentiert inzwischen eine Reihe von Publikationen, unter denen H.-J. Feulner/E. Haslwanter (Hrsg.), Gottesdienst auf eigene Gefahr? / Worship at Your Own Risk? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19, Münster 2020, und P. Bukovec/E. Volgger (Hrsg.), Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 11), Regensburg 2021, an Substanz und Originalität hervorstechen.

standen wird, nur eingeschränkt Tun des Volkes in dem Sinne, dass das Volk notwendig auch tatsächlich Subjekt dieser Feiern sein müsste; im pragmatischen Notfall genauso wie im theologischen Prinzip kann davon abgesehen werden.

Aus dieser doppelten Einschränkung ergeben sich also Fragen an den Gegenstand der Liturgiewissenschaft: Inwiefern ist Liturgie „Werk des Volkes“? Welche Bedeutung hat die gelebte Religiosität jenseits des offiziellen Gottesdienstes der Kirche für die liturgiewissenschaftliche Forschung? Wie ist das Verhältnis von Liturgie und gelebter Religiosität faktisch, historisch und theologisch zu bestimmen? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für den Liturgiebegriff? Insofern Vertreter der Liturgiewissenschaft gerne den Anspruch erheben, dass das Fach nicht einfach über rituelle Vollzüge reflektiere, sondern über den Glauben der Kirche, der sich in diesen Vollzügen manifestiert, ergeben sich aus diesen Fragen auch Konsequenzen für die Ekklesiologie und weitere Disziplinen der Theologie; umgekehrt sind die Fragen selbst auch nur im interdisziplinären Dialog zu klären. Im Folgenden soll zunächst nach der Definition der Liturgie als „Werk des Volkes“ gefragt werden; insofern definieren abgrenzen bedeutet, wird gefragt, welche Vollzüge diesseits und jenseits des Liturgiebegriffs liegen. Eine historische Spurensuche eruiert anschließend historische Wurzeln dieser Definitionen. Abschließend sollen offene Fragen angesprochen werden, die sich daraus ergeben und denen sich dieser Band stellen will.

1. Liturgie – „Werk des Volkes“? Zum Liturgiebegriff der römisch-katholischen Kirche

Wie ist „Liturgie“ zu definieren; wo ist also die Grenze des Gemeinten, und was unterscheidet Liturgie von anderen „frommen“ oder gar „heiligen Übungen des christlichen Volkes“ oder von „Teilkirchen“? Das inhaltlich sehr reichhaltige „Direktorium“ der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung von 2001 „über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie“⁶ bietet zwar Differen-

⁶ *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen (VApS 160), Bonn 2001; zur Rezeption in der deutschsprachigen Liturgiewissen-

zierungen im Bereich der sogenannten Volksfrömmigkeit, aber weder eine positive Definition der Liturgie noch eine klare Abgrenzung der beiden Bereiche, sosehr deren „objektiver Unterschied“ (§ 13) und die „weite Überlegenheit der Liturgie“ (§ 73) hervorgehoben werden (wobei zugleich festzuhalten ist, wie aufwendig das Dokument dagegen Stellung bezieht, diesen Unterschied „in übertriebener und dialektischer Weise“ zu betonen; § 54). Dass die Liturgie andere Formen frommer oder heiliger Übungen „ihrem Wesen nach weit übertrifft“, ist ein Zitat aus der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums (SC 13, wörtlich zitiert § 58).⁷

Die Liturgiekonstitution hat zwar „das Wesen der Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche“ theologisch tiefgründig erörtert (Kap. 1, SC 5–13); das Konzil hat aber keine eindeutige Definition im Sinne einer Abgrenzung gegeben. Eine explizite Feststellung, auf welche Feiern die inhaltlich-theologischen Ausführungen über den Charakter und die Würde der Liturgie *nicht* zutreffen, erfolgt nicht; allerdings lässt die ausdrückliche Abgrenzung von den *pia* und *sacra exercitia* (SC 13) implizit erkennen, dass man den formaljuristischen Liturgiebegriff des Codex Iuris Canonici 1917 nicht überwinden konnte. Demzufolge sei nur *cultus publicus*, was „im Namen der Kirche von ordnungsgemäß dazu abgestellten Personen“ vollzogen werde, wobei es „allein dem Apostolischen Stuhl“ zukomme, „die heilige Liturgie zu ordnen und liturgische Bücher zu approbieren“; wenn das nicht der Fall sei, handele es sich um einen privaten Kult. „Gebete und Übungen der Frömmigkeit“, die in der Kirche oder in Oratorien abgehalten werden, unterständen zum Unterschied vom *cultus publicus* der „Erlaubnis des Bischofs“.⁸ Dass

schaft vgl. nach K. Küppers, Liturgie und Volksfrömmigkeit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung des Direktoriums von 2002, in: LJ 53 (2003) 142–165, und P. Gahn, Liturgie (s. Anm. 3), 328 (Bibliographie).330f., zuletzt S. Böntert, Das „Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie“ von 2001: Eine kritische Relecture vor aktuellem Hintergrund, in: LJ 65 (2015) 3–26, mit Bibliographie der älteren Literatur.

⁷ Zu SC 13 vgl. R. Pacik, Um die Aufwertung teilkirchlichen Gottesdienstes. Zur Vorgeschichte von Artikel 13 der Liturgiekonstitution, in: R. Meßner/R. Pranzl (Hrsg.), *Haec sacrosancta synodus*. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge, Regensburg 2006, 240–266.

⁸ CIC 1917, Can. 1256: *Cultus, si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ex Ecclesiae institutione Deo, Sanctis ac Beatis tantum*

diese schlicht auf unterschiedliche Ebenen kirchlicher Autorität rekurrierende Unterscheidung zur Erfassung dessen, was unter Liturgie zu verstehen sei, theologisch problematisch ist, haben Autoritäten seit Josef Andreas Jungmann festgestellt;⁹ dass sie auch heuristisch unbrauchbar ist, hat zuletzt z. B. Winfried Haunerland im Blick auf den damit gegebenen Ausschluss etwa der Fronleichnamsprozession oder ortskirchlichen Sonderguts betont.¹⁰ Neben dem Interesse an hierarchischer Kontrolle kann aber festgehalten werden, dass die Öffentlichkeit des Kultes ein wichtiges Element des Liturgiebegriffs ist und dass der Frage nach dem Subjekt der Liturgie kritische – im wörtlichen Sinne von unterscheidende – Bedeutung zukommt.

All diese Kriterien finden sich auch im nachkonziliaren Codex Iuris Canonici 1983: Er greift eindeutig auf das Vorgängerbuch von 1917 zurück, wenn er im programmatischen Eröffnungscanon 834 des 4. Buches „Über den Heiligungsdienst der Kirche“ einerseits die „heilige Liturgie“ mit dem „öffentlichen Kult“ gleichsetzt und andererseits festhält, dass dieser (nur) „dann gegeben ist, wenn er im Namen der Kirche von rechtmäßig dazu beauftragten Personen und durch Handlungen dargebracht wird, die von der kirchlichen Autorität gebilligt sind.“¹¹ Neu ist dagegen, dass die Liturgie dem „Heili-

exhibendos, dicitur publicus; sin minus, privatus. Can. 1257: *Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros.* Noch Pius XII., *Maxima redemptionis nostrae mysteria*, in: AAS 47 (1955) 838–847, 839, hält in harter Exklusion die Bezeichnung dieser Frömmigkeitsübungen als „außerliturgisch“ fest: *pia illa devotionum exercitia, quae extraliturgica appellari solent; pietatis exercitia [...]* Aus rechtshistorischer Perspektive vgl. zum Liturgiebegriff des CIC 1917 T. Stubenrauch, *Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983* (TThSt 68), Trier 2002, 9–58; zu can. 1257 vgl. nicht unproblematisch M. J. Kalisch, *Die Zuständigkeit zur Ordnung der Liturgie. Der Weg vom Zentralismus zur Einbeziehung der Verantwortung der Autoritäten unterhalb des Heiligen Stuhles* (AIC 53), Frankfurt a. M. 2017.

⁹ J. A. Jungmann, *Was ist Liturgie?*, in: ZKTh 55 (1931) 83–102 [Ndr. in: *ders.*, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck 1941, 1–27]; *ders.*, *Liturgie und „pia exercitia“*, in: LJ 9 (1959) 79–86.

¹⁰ W. Haunerland, *Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse*, in: MThZ 57 (2006) 253–270 [Ndr. in: *ders.*, *Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes* (StPaLi 41), Regensburg 2016, 287–310], hier v. a. 264f.266f.

¹¹ CIC 1983, Can. 834 § 1. *Munus sanctificandi Ecclesia peculiari modo adimplet*

gungsdienst der Kirche (*ecclesiae munus sanctificandi*)“ zugeordnet wird; damit wird theologisch das Priestertum zum Angelpunkt des Liturgieverständnisses: Zwar wird auch festgehalten, dass „im christlichen Gottesdienst das gemeinsame Priestertum der Christgläubigen ausgeübt wird“ und mit den Worten von *Sacrosanctum Concilium* 7 der ganze „mystische Leib Jesu Christi, nämlich Haupt und Glieder“ als Subjekt des „ganzen *cultus publicus*“ angesprochen (was seinerseits ein nicht nachgewiesenes Zitat der Liturgie-Enzyklika Pius' XII. *Mediator Dei* 1 darstellt¹²). Der Heiligungsdienst der Kirche aber wird nur von den Bischöfen und Priestern „ausgeübt“; Diakone und Laien „haben“ nur „daran Teil“, letztere zumal auf eigenartige Weise (*propriam partem [...] suo modo participando*).¹³

Die Vergewisserung in den maßgeblichen kirchlichen Dokumenten führt also zu mehreren Spannungsfeldern, in denen die Abgrenzung zwischen Liturgie und anderen Formen gelebter Religiosität zu suchen ist: Entscheidend ist erstens der „öffentliche“ Charakter des Kultes (*cultus publicus*); als Gegenbegriff steht ihm der „private“ gegenüber. Neben der lateinischen Dimension der Liturgie ist zweitens das Paradigma der „Heiligung“ von konstitutiver Bedeutung; was freilich in der Liturgiekonstitution als theologische Bestimmung der Liturgie als ganzer dargelegt wird, wird vom Codex Iuris Canonici uneingeschränkt nur den Bischöfen und Priestern zugesprochen. Über allem steht drittens das Interesse an der Bedeutung der Hierarchie: Formal zieht sich das Anliegen der Kontrolle des Gottesdienstes durch kirchliche Autoritäten durch die Dokumente, auch wenn sich diese nicht immer nur im Anspruch alleiniger Zuständigkeit bestimmter Instanzen für die Herausgabe liturgischer Bücher manifestiert (wobei mit dem Heiligen Stuhl ein Organ von Bedeu-

per sacram liturgiam, quae quidem habetur ut Iesu Christi muneris sacerdotalis exercitatio, in qua hominum sanctificatio per signa sensibilia significatur ac modo singulis proprio efficitur, atque a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe et membris, integer cultus Dei publicus exercetur. § 2. Huiusmodi cultus tunc habetur, cum defertur nomine Ecclesiae a personis legitime deputatis et per actus ab Ecclesiae auctoritate probatos. Zu diesem und den folgenden Canones vgl. ausführlich und differenziert T. Stubenrauch, *Rezeption* (s. Anm. 8).

¹² Pius XII., *Mediator Dei* 1, in: AAS 39 (1947) 521–600, 528f.

¹³ CIC 1983, Can. 835f. Die sachliche Problematik wird durch Genese und Hintergrund des Kanons erklärt, aber nicht entschärft; vgl. T. Stubenrauch, *Träger* (s. Anm. 8), 184–188.

tung ist, das nicht durch Ordination qualifiziert ist); inhaltlich wird auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Auffassung, dass der ganze Leib Christi Subjekt der Liturgie ist, sowohl durch die anhaltende Rede von der notwendigen Deputation zum Kult¹⁴ als auch durch die Differenzierung zwischen der Ausübung des Heiligungsdienstes und bloßer Teilhabe daran eingeschränkt (wobei festzustellen ist, dass auch hier nicht die Unterscheidung von Klerus und Laien, sondern das ministerielle Priestertum die entscheidende Kategorie darstellt¹⁵).

2. „Öffentlicher Kult“ und „Heiligungsdienst“ – eine historische Spurensuche

Die Bestimmung christlicher Liturgie als *cultus publicus* einerseits, andererseits Verschiebungen in der Beantwortung der Frage, inwiefern sie Heil vermittelt, können mit zwei epochalen Umbrüchen der Liturgiegeschichte korreliert werden: Zum „öffentlichen Kult“ wur-

¹⁴ Das Zweite Vatikanum spricht in *Lumen Gentium* – nota bene: einem ausdrücklich „dogmatischen“ Dokument – auch davon, dass „die Gläubigen, die durch die Taufe in die Kirche eingegliedert sind, durch das Prägemaal zum Kult der christlichen Religion abgestellt sind“ (LG 11: *Fideles per baptismum in Ecclesia incorporati, ad cultum religionis christianae caractere deputantur*). Nur in diesem Licht kann eine klerikale Engführung des Codex Iuris Canonici von 1983 aufgebrochen werden; vgl. W. Haunerland, Liturgie (s. Anm. 10), 259.

¹⁵ Die für die Liturgietheologie grundlegende Frage der Sacerdotalisierung des christlichen Amtspriestertums kann hier nicht vertieft werden; vgl. zuletzt u. a. R. Meßner, Die priesterliche Dimension des Bischofsamtes nach dem Zeugnis der liturgischen Tradition, in: S. Hell/A. Vonach (Hrsg.), Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen (Synagoge und Kirchen 2), Münster 2012, 239–270; B. A. Stewart, Priests of My People. Levitical Paradigms for Early Christian Ministers (PatSt [L] 11), New York 2015; J. G. Mueller, Presbyter, in: RAC 28 (2018) 86–112; ders., Priester, in: ebd., 112–155; Paul-Hubert Poirier, La sacerdotalisation des ministères chrétiens (Ier-IIIe siècles), in: S. C. Mimouni/L. Painchaud (Hrsg.), La question de la „sacerdotalisation“ dans le judaïsme synagogal, le christianisme et le rabbinisme. Colloque international Université Laval, Québec, Canada, 18 au 20 septembre 2014 (Judaïsme ancien et origines du christianisme 9), Turnhout 2018, 247–269; zur Rezeption von 1 Petr 2,9 und zur „Gleichheit und Differenz unter den Christen: Gemeinsames und besonderes Priestertum“ vgl. auch A. Merkt, 1. Petrus. Teilbd. 1 (NTP 21/1), Göttingen 2015, 186–192.

de der Gottesdienst der Christen in der Reichskirche der Spätantike; Verengungen im Verständnis seiner Heilswirksamkeit brachte das westliche Mittelalter mit sich.

2.1 Im Dienste der *salus publica* – christliche Liturgie als *cultus publicus*

Christliche Liturgie hatte nicht von Anfang an den Charakter eines „öffentlichen Kultes“. Gemeint ist mit diesem Begriff ja nicht primär jene faktische Öffentlichkeit, die dem Gottesdienst der ersten Jahrhunderte teilweise fehlte, bevor das Christentum als *religio licita* anerkannt wurde, was im Wesentlichen Kultfreiheit bedeutete. Die Qualifikation als *cultus publicus* hat vielmehr noch eine zweite, funktionale Dimension, die dem christlichen Gottesdienst erst sekundär zugekommen ist: Kult im Dienste der Öffentlichkeit.¹⁶ Ersteres ist eine Erlaubnis, zweiteres eine Verpflichtung durch den Kaiser, und beides ist schon im Toleranzedikt des Galerius von 311 miteinander verbunden.¹⁷ Bei aller Problematik des Begriffes der „Konstantinischen Wende“ hat es den Charakter christlicher Liturgie tiefgreifend verändert, dass der Gottesdienst der Christen in reichskirchlicher Zeit von der Obrigkeit in die Verantwortung für das Wohlergehen des staatlichen Gemeinwesens genommen wurde. Auch wenn, wie unter anderem die Apologeten betonten, das Gebet für Kaiser und Staat schon früher integraler Bestandteil christlicher

¹⁶ K.-H. Bieritz, Gottesdienst und Gesellschaft, in: M. Klöckener/A. A. Häußling/R. Meßner (Hrsg.), *Theologie des Gottesdienstes* (GdK 2/2), Regensburg 2008, 83–158, hier v. a. 118–125 „Kirche und Reich“, mit Bibliographie der älteren Literatur, darunter u. a. P. Cornehl, *Öffentlicher Gottesdienst. Zum Strukturwandel der Liturgie*, in: P. Cornehl/H.-E. Bahr (Hrsg.), *Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation*. Hans-Rudolf Müller-Schwefe zum 60. Geburtstag (Konkretionen 8), Hamburg 1970, 118–196, hier v. a. 132–140. Eher systematisch-theologisch engagiert ist danach Christian Stoll, *Cultus publicus. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche*, in: ThPh 90 (2015) 19–37.

¹⁷ Zitiert bei Laktanz, *De mortibus persecutorum* 34, 5 (FC 43, 182 Städele): „Daher werden sie gemäß diesem unserem Erlass schuldig sein, ihren Gott für unser Heil, das des Gemeinwesens und ihr eigenes zu bitten, damit das Gemeinwesen allseits unverseht bleibt und sie sicher in ihren Wohnsitzen leben können (*Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua, ut undique versum res publica perstet[ur] incolumis et securi vivere in sedibus suis possint*).“

Liturgie war,¹⁸ kam ihr nun als ganzer eine religionssoziologische Funktion zu, die sie zuvor nicht haben konnte und die ihr noch dazu von außen aufgebürdet wurde: als öffentlicher Kult das Wohllollen Gottes und das Wohlergehen des Staates zu erwirken. Um der *salus publica* dienen zu können, wird der *cultus publicus* von der Obrigkeit geregelt, direkt oder durch Steuerfreiheit indirekt öffentlich finanziert und damit zugleich privilegiert; der Klerus dient fernerhin ja nicht nur der Kirche, sondern auch dem Staat.¹⁹ Vermutlich war diese neue Funktion auch ein Katalysator für die kultische Reinterpretation des christlichen Gottesdienstes, seiner Vollzüge, Aktanten, Gebäude und Einrichtungen nicht nur im Lichte des Alten Testaments, sondern auch der antiken Religion im weiteren Sinne.

Mit der religionssoziologischen Aufwertung wird der christlichen Liturgie freilich der Keim einer Reduktion eingepflanzt: Entscheidend für die Wirksamkeit des altrömischen Opferkultes ist ja insbesondere bei den *sacra publica* der korrekte Vollzug durch die be-

¹⁸ Nach A. Bludau, Das Gebet für die heidnische Obrigkeit in altchristlicher Zeit, in: KathSeel 18 (1906) 295–300, 349–355, 391–395, und L. Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat (RSWV 75), Paderborn 1937, 30–33, vgl. J. Eckert, Das Gebet für Kaiser und Reich, in: J. Eckert/H. Hattenhauer (Hrsg.), Bibel und Recht. Rechtshistorisches Kolloquium 9.–13. Juni 1992 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (Rechtshistorische Reihe 121), Frankfurt a. M. 1994, 343–368, zur Spätantike 344–350, und W. Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius (FKDG 58), Göttingen 1994, 442–452.

¹⁹ Vgl. H. U. Instinsky, Die Alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963. Für den formalen Liturgiebegriff ist der bei Eusebius, Historia ecclesiastica 10, 7, 2 (GCS 2/2, 891 Schwartz) überlieferte Brief des Kaisers Konstantin an den Statthalter Anulinus besonders signifikant, demzufolge die sogenannten Kleriker „von allen öffentlichen Dienstleistungen ein für allemal völlig frei (ἀπὸ πάντων ἁπαλῶς τῶν λειτουργιῶν [...] ἀλειτουργήτους)“ sein sollten, „damit sie nicht [...] von der geschuldeten Verehrung gegenüber der Gottheit (ἀπὸ τῆς θεραπειᾶς τῆς τῇ θειότητι) abgezogen werden [...]“; tragen sie doch augenscheinlich dadurch, dass sie den größten Dienst am Göttlichen vollziehen, am meisten zum Gemeinwesen bei (μεγίστην περὶ τὸ θεῖον λατρείαν ποιοῦμένων πλεῖστον ὅσον τοῖς κοινοῖς πράγμασι συνοίσειν δοκεῖ)“; ähnlich vgl. Codex Theodosianus 16, 2, 2 aus dem Jahr 319 (Krueger/Mommsen 1/2, 835: *Qui divino cultui ministeria religionis inpendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur [...]*). Zur staatlichen Gesetzgebung vgl. zuletzt u. a. C. Hornung, Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum (SVigChr 157), Leiden 2020, 164–166.

auftragten Personen, nicht aber die aktive Teilnahme der weiteren Öffentlichkeit.²⁰ Damit gewinnt auch die antike Unterscheidung von öffentlichem Kult und privater Hausreligion für das Christentum zusätzliche Brisanz;²¹ sie impliziert aber auch die Frage einerseits nach der Zuständigkeit des Klerus für den öffentlichen Gottesdienst, andererseits nach der religiösen Kompetenz derer, die jenseits dieses öffentlichen Kultes agierten. Neben der *salus publica* gibt es auch die Sorge um das Heil der Familie und des Individuums; sie äußert sich in rituellen Praktiken der Bewältigung des Alltags. Liegt hier eine Wurzel für die Dichotomie zwischen Liturgie und Volksreligiosität – und was bedeutet es für die Liturgiewissenschaft, dass die christliche Religion beides umfasst?

2.2 „... für die wir darbringen oder ...“ – Liturgie des Volkes oder für das Volk?

Spätestens im Frühmittelalter verschärft sich die theologische Spannung zwischen einem Klerus, der sich im engeren Sinn als Subjekt liturgischen Handelns verstand, und dem Volk, das zunehmend

²⁰ Nach der bleibend fundamentalen Darstellung von G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (HKAW 5/4), München ²1912 [¹1902], 394 (zur Regelung durch feste Normen und streng vorgeschriebene Funktionen).398–402 (zum Vollzug der *sacra publica* durch befugte Personen).406f. (zur Finanzierung), vgl. z. B. J. Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München ²2006 [¹2001], 27–37 (*sacra publica* und *privata*). 208–215 (Religiöse Spezialisten), und J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Collection historique), Paris 2005. Zur Komplexität der Situation und zur Bedeutung gelebter Religion vgl. J. Rüpke, *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen* (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung), München 2016, und *ders.*, *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome* (CSCP. Townsend Lectures), Ithaca, NY 2016, sowie M. Patzelt, *Über das Beten der Römer. Gebete im spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Rom aus Ausdruck gelebter Religion* (RGVV 73), Berlin 2018; zur Bedeutung des persönlichen Glaubens vgl. nach den Hinweisen etwa bei B. Edelmann-Singer, „Who Will Worship This Man as a God, Who will Believe in Him?“ Seneca's *Apocolocyntosis* and the Hermeneutical Categories of Belief and Scepticism in Emperor Cult, in: B. Edelmann-Singer, Babett/T. Nicklas/J. Spittler/L. Walt (Hrsg.), *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions* (WUNT 443), Tübingen 2020, 93–110, zuletzt J. L. Mackey, *Belief and Cult. Rethinking Roman Religion*, Princeton 2022.

²¹ Vgl. die differenzierte Erörterung von K. Bowes, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008.

zum Objekt wurde; entscheidend dafür ist die eucharistietheologische Verschiebung, die in der Messe nicht mehr primär eine Darbringung der Kirche sah, sondern die Herstellung des Opfers zunehmend den Priestern zuschrieb.²² Dieser Wandel äußert sich nicht nur in zahlreichen innovativen Gebeten, die dem Offertorialteil der Messe außerhalb Roms zugewachsen sind;²³ auch an prominenter Stelle im Herzen des Hochgebets verkehrt ein karolingerzeitlicher Zusatz die Opfertheologie des altehrwürdigen Canon Romanus geradezu in sein Gegenteil: Nicht mehr „alle Umstehenden [...] bringen das Opfer des Lobes dar“ und „erfüllen ihre Gelübde (vgl. Ps 49 [50] 14; vgl. Hebr 13,15)“, ²⁴ sondern das „wir“ des Klerus drängt sich mit der Aussage dazwischen, dass „wir für sie darbringen (*pro quibus offerimus vel [qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis]*)“.²⁵ Wie domi-

²² Zuletzt vgl. u. a. die meisterhafte Synthese von A. Angenendt, Offertorium. Das mittalterliche Meßopfer (LQF 101), Münster ³2014 [¹2013]; von bleibender Bedeutung ist auch R. Schulte, Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer (LQF 35), Münster 1959. Noch Lumen Gentium 10 betont die Unterscheidung von gemeinsamem und ministeriellem Priestertum vor allem im Blick auf die Eucharistie: *Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet [...] sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit.*

²³ Die klassische Darstellung von J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Wien ⁵1962 [vgl. ¹1948], 1, 110, spricht davon, im Zuge der Rezeption der römischen Messe im Frankenreich werde „Die Trennungslinie zwischen Altar und Volk, zwischen Klerus und Laien, zwischen den Trägern des sakramentalen Vollzuges und der feiernden Gemeinde [...] als dicker Trennungsstrich gezogen, um nicht zu sagen, als Scheidewand zwischen beiden aufgerichtet.“ Zu den sekundären Gebeten des Offertorialteils vgl. nach ebd., 2, 51–88.103–112, z. B. P. Tirot, Histoire des prières d’offertoire dans la liturgie romaine du VII^e au XVI^e siècle (BEL.S 34), Rom 1985, sowie zuletzt u. a. A. Odenthal, „Ante conspectum diuinae maiestatis tuae reus assisto“. Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchungen zum „Rheinischen Messordo“ und dessen Beziehungen zur Fuldaer Sakramentartradition, in: ALw 49 (2007) 1–35 [Ndr. in: ders., Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung (SMHR 61), Tübingen 2011, 16–49].

²⁴ E. Moeller/I. M. Clément/B. Coppieters ‘t Wallant (Hrsg.), Corpus Orationum X. Canon Missae. Orationes 6122–6739 (CChr.SL 160 I), Turnhout 1997, 5, Nr. 6123 a: *Memento, domine [...], omnium circumstantium [...], qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis [...]; tibi reddunt vota sua.*

²⁵ Ebd., Anm. 3; vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia (s. Anm. 23), 2, 209f. In etlichen frühmittelalterlichen Sakramentaren wird der Zusatz als interlineare oder marginale Glosse von späterer Hand eingetragen, bevor er in späteren Ab-

nant dieses Konzept war, zeigt sich auch in der mittelalterlichen Erweiterung der altrömischen Priesterweiheliturgie um Deuteworte zur Übergabe von Patene und Kelch, „Empfangt die Vollmacht, Gott das Opfer darzubringen und die Messe zu feiern sowohl für Lebende als auch für Verstorbene (*Accipite potestatem offerre sacrificium deo missamque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis* [...])“;²⁶ dieser innovative Zusatz wurde bekanntlich so sehr zum Schlüssel der Amtstheologie, dass die spätere Scholastik und in ihrem Gefolge das Lehramt in ihr die Form des Sakraments der Priesterweihe sah.²⁷ Gleichzeitig wurde das Priestertum anstelle des Bischofsamtes zum Angelpunkt der Konzeption des kirchlichen Amtes. Das Konzept der *potestas*, der durch Ordination verliehenen „Macht“ der Heilsvermittlung, unterscheidet die Kleriker, näherhin vor allem die Priester, von den Laien.²⁸

Dazu kommt die Auffassung scholastischer Liturgietheologie, derzufolge nur die Sakramente das Heil, das sie bezeichnen, auch enthalten und bewirken; sie wertete nicht nur die fürderhin sogenannten Sakramentalien, sondern alle anderen religiösen Symbolhandlungen theologisch ab.²⁹ Trotzdem umfasste das Paradigma der Heilsvermittlung für andere keineswegs nur die Messe als wirksams-

schriften Teil des Textes wird. Das deutsche Messbuch kehrt die Perspektive regelrecht um, wenn es die Darbringungsaussage dem amtierenden Klerus vorbehält und den Versammelten ein unspezifisches „weihen“ zuschreibt: „für sie bringen wir dieses Opfer des Lobes dar, und sie selber weihen es dir“ – obwohl im Lateinischen dasselbe Verb *offerre* steht, dessen ursprüngliches Subjekt ausschließlich die *omnes circumstantes* waren.

²⁶ Erstmals bezeugt im 10. Jh. im von der modernen Forschung so genannten Pontificale Romano-Germanicum 16, 36 (StT 226, 35 Vogel/Elze); vgl. B. Kleinheyer, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (TThS 12), Trier 1962, 160–165.

²⁷ Armenierdekret des Konzils von Florenz (DH 1326), im Gefolge von Thomas von Aquin; zum keineswegs einhelligen dogmengeschichtlichen Hintergrund vgl. L. Ott, Das Weihesakrament (HDG 4/5), Freiburg i. Br. 1969, 55–57.94–96.

²⁸ Vgl. Anm. 4; vom Empfang der *potestas* spricht auch das in Anm. 26 zitierte Deutewort zur *traditio instrumentorum*. Zur antiken Genealogie des Konzepts vgl. zuletzt u. a. P. E. Pieler, Potestas, in: RAC 28 (2018) 77–85, 83–85.

²⁹ Vgl. z. B. die allgemeinen Ausführungen über die kirchlichen Sakramente im Armenierdekret des Konzils von Florenz, hier zum Unterschied von den Sakramenten des Alten Bundes (DH 1310); zu dieser Unterscheidung und ihrer Problematik vgl. R. Meßner, Sakramentalien, in: TRE 29 (1998) 648–663.

tes Mittel der Fürbitte und die anderen Sakramente; es beschränkte sich auch nicht auf das Handeln von Priestern. Das im Frühmittelalter entwickelte System von Zusatzoffizien zeigt, dass auch die von der Ordination prinzipiell unabhängige Tagzeitenliturgie zum Mittel der Fürbitte wurde.³⁰ So oder so wurde jedenfalls die Ritualkompetenz zunehmend durch Spezialisten monopolisiert, und das nicht nur als pragmatische Entwicklung im Sinne einer arbeitsteiligen Gesellschaft.

Dass das Handeln dieser religiösen Experten die Heilssorge der Christinnen und Christen nicht befriedigen konnte, zeigt sich freilich in der Fülle frommer Übungen, die das religiöse Leben des gläubigen Volkes im Mittelalter bestimmte;³¹ in ihnen war das Volk auch Subjekt, nicht bloß indirektes Objekt der Heilsvermittlung, und es zweifelte wohl kaum an ihrer Wirksamkeit. Die dichotomische Unterscheidung zwischen wirksamen Handlungen und anderen Praktiken ging gleichwohl durch die scholastische Sakramententheologie ins Erbgut abendländischer Liturgietheologie ein. Nach welchen Kriterien schließt die heutige Liturgiewissenschaft Rituale in ihren Gegenstand ein oder von ihm aus?

3. Das „Werk des Volkes“ als Gegenstand der Liturgiewissenschaft – offene Fragen

Liturgiewissenschaft hat wie jede Wissenschaft eine doppelte Aufgabe: Sie muss ihren Gegenstand konstituieren und reflektieren. Zur Konstitution des Gegenstandes gehört seine Definition; insofern es aller-

³⁰ Zu den mittelalterlichen Zusatzoffizien vgl. nach A. Schmidt, Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets im Mittelalter (BGAM 36), Münster 1986, z. B. S. E. Roper, *Medieval English Benedictine Liturgy. Studies in the Formation, Structure and Content of the Monastic Votive Office, c. 950–1540* (Outstanding Dissertations in Music from British Universities), New York 1993; zur Bedeutung der Fürbitte R. S. Choy, *Intercessory Prayer and the Monastic Ideal in the Time of the Carolingian Reforms* (Oxford Theology and Religion Monographs), Oxford 2016.

³¹ Neben der in Anm. 3 zitierten Literatur vgl. z. B. die äußerst materialreichen Darstellungen der Historiker A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, ²2000 [¹1997], und E. Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c. 1400–c. 1580*, New Haven ²2005 [¹1992].

dings für die Abgrenzung „liturgischer“ von „außerliturgischen“ Ritualen weder theologisch noch heuristisch befriedigende Kriterien gibt, bleibt die gelebte Religiosität der Liturgiewissenschaft als Gegenstand aufgegeben.³² Auch sie sucht Zugang zum Heiligen; auch sie ist „Dialog zwischen Gott und Mensch“,³³ dem nicht nur Bedeutung zukommt, sondern auch Wirksamkeit nicht leichtfertig abgesprochen werden darf. Insofern christliche Liturgie als „öffentlicher Kult“ im strikten Sinne eine Innovation reichskirchlicher Zeit darstellt, kann sich die Liturgiewissenschaft nicht auf jene Rituale beschränken, die vom Kirchenrecht nach dem Kriterium der legitimen Deputation und der Genehmigung durch die zuständige Autorität als Liturgie anerkannt werden. Die Verhältnisbestimmung von Liturgie und Breitenreligiosität ist nicht zuletzt eine Frage von Inklusion und Exklusion – auch und gerade in der Liturgiewissenschaft.

Unter problematischerweise sogenannten volksfrommen Übungen gibt es einerseits Formen, in denen das Volk eigenmächtig – das heißt: gerade nicht aufgrund einer Deputation ermächtigt – Zugang zum Heiligen sucht; der tiefste Grund für die in der Geschichte der Kirche häufig festzustellende Bemühung um die praktische Eindämmung und theologische Abwertung solcher Praktiken liegt viel-

³² Nach den Bibliographien von K.-H. Bieritz, Gottesdienst (s. Anm. 16), bietet B. Kranemann, Gelebter Glaube – gefeierte Liturgie. Quellen und Fragestellungen heutiger Liturgiegeschichtsschreibung, in: A. Gerhards/B. Kranemann (Hrsg.), Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht (QD 289), Freiburg i. Br. 2018, 52–75, einen ernüchternden Literaturbericht, in dem auch deutlich wird, dass die Perspektive im englischen Sprachraum schon etwas länger etabliert, wenn auch noch lange nicht hinreichend bearbeitet ist; vgl. u. a. den sehr eklektischen und aus liturgiewissenschaftlicher Sicht unbefriedigenden Versuch von M. D. Stringer, A Sociological History of Christian Worship, Cambridge 2005, und den Durchblick von F. C. Senn, The People's Work. A Social History of the Liturgy, Minneapolis 2006 [Pbk. 2010]. Im Ansatz breit ist zuletzt auch R. Uro/J. Day/R. E. DeMaris/R. Roitto (Hrsg.), The Oxford Handbook of Early Christian Ritual, Oxford 2019. Sondierungen im Orient bietet nach R. F. Taft, Through Their Own Eyes. Liturgy as the Byzantines Saw It, Berkeley, CA 2006, neuerdings V. Ruggieri (Hrsg.), Liturgy from Below. Popular Liturgical Rites in the Eastern Churches, Roma 2017; methodisch wegweisend und inhaltlich reich ist D. Frankfurter, Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity (Martin Classical Lectures), Princeton 2018 [Pbk. 2021].

³³ Vgl. programmatisch E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, Freiburg i. Br. 1981.

leicht darin, dass sie letztlich nicht vom Klerus kontrolliert werden können, da sie häufig nicht einmal seiner Teilnahme bedürfen. Damit bedrohen sie aber das Heilsmonopol der Hierarchie. Ein epochenübergreifendes Musterbeispiel dafür mag die Verehrung von Heiligen in Gestalt ihrer Reliquien sein.³⁴ Diese entfalten ihre Wirkung für das Volk auch ohne klerikales Zutun; im Gegenzug wird im Mittelalter ein Verfahren der „Kanonisation“ entwickelt, das bis heute die Legitimität der öffentlichen Verehrung von Heiligen reguliert.³⁵ Das Feld volksreligiöser Übungen ist freilich viel weiter; wirksamer Kontakt mit dem Heiligen und Vermittlung von Heil wird nicht nur bei toten und lebenden Personen,³⁶ sondern an verschiedensten Orten und mit allen möglichen Mitteln gesucht.³⁷ Sie alle sollte die Liturgiewissenschaft wahrnehmen und reflektieren.

Andererseits werden bis heute Andachten und andere fromme Übungen des christlichen Volkes von den Verantwortlichen der Kir-

³⁴ Nach *H. Auf der Maur*, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: ders./P. Harnoncourt, Feiern im Rhythmus der Zeit II/1. Der Kalender / Feste und Gedenktage der Heiligen (GdK 6,1), Regensburg 1994, 65–357, *A. Angenendt*, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München ²1997 [¹1994], und *E. Jastrzębowska/S. Heydasch-Lehmann*, Reliquiar, in: RAC 28 (2018) 1140–1170, sowie *A. Hartmann*, Reliquie, in: ebd., 1170–1205 (jeweils mit Bibliographie der älteren Literatur), vgl. zuletzt z. B. *C. Hahn/H. A. Klein* (Hrsg.), Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia), Washington, D. C. 2015, *M. Hartl*, Leichen, Asche und Gebeine. Der frühchristliche Umgang mit dem toten Körper und die Anfänge des Reliquienkults (Handbuch zur Geschichte des Todes im frühen Christentum und seiner Umwelt 3), Regensburg 2018, und *R. Wiśniewski*, The Beginnings of the Cult of Relics, Oxford 2019.

³⁵ Nach *H. Auf der Maur*, Feste (s. Anm. 34), 255–263 (mit Bibliographie der älteren Literatur) vgl. u. a. *H. Misztal*, Le cause di canonizzazione. Storia e procedura (Sussidi per lo studio delle cause dei santi 8), Città del Vaticano 2005, *F. Dell’Oro*, Beatificazione e canonizzazione. „Excursus“ storico-liturgico (BEL.S 89), Roma 1997, und *C. Gabrieli*, Approccio alla storia dei processi di beatificazione e canonizzazione, in: RivLi 105 (2018) 21 (553)–40 (572).

³⁶ Zu den verstorbenen Heiligen vgl. Anm. 34, zu den lebenden z. B. *G. Frank*, The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Antiquity (The Transformation of the Classical Heritage 30), Berkeley ²2008 [¹2000]. *P. Gemeinhardt*, Volksfrömmigkeit (s. Anm. 3), 424, bezeichnet „Märtyrer- und Heiligenverehrung“ geradezu als „unausrottbare Volksfrömmigkeit“.

³⁷ Vgl. noch einmal die in Anm. 3 und 31f. zitierte Literatur; ein Panoptikum bietet bei aller Problematik von Ansatz und Durchführung etwa auch das HdA.

che angeregt, entwickelt und durchgeführt.³⁸ In ihnen zeigt sich die paternalistische Seite der Macht; zugleich drängt sich freilich der Verdacht auf, dass derartige *exercitia* theologisch letztlich nicht ernst genommen und ihnen keine echte Heilsrelevanz zuerkannt wird. Gemeinsam ist der Reflexion beider Arten von „Volksfrömmigkeit“ eine Tendenz zur theologischen Abwertung: Bei den eigenmächtigen Praktiken des Volkes ist sie eine Folge, bei den Veranstaltungen des Klerus eine Voraussetzung ihrer Abhaltung. Die Bedeutung all dieser Rituale zu erheben und ihr Wirken zu verstehen, sollte gleichwohl als Aufgabe der Liturgiewissenschaft wahrgenommen werden.

Nicht erst die vom Kirchenrecht eng beantwortete Frage nach der eigentlichen Zuständigkeit für den „Heiligungsdienst der Kirche“, sondern auch die Geschichte macht deutlich, wie sehr es in der Liturgie um Monopolisierung oder zumindest Kontrolle von Ritualkompetenz geht. Damit ist nicht nur die Deutungshoheit über Begriffe – wie jenen der Liturgie selbst – oder die Kompetenz zur Herausgabe von Büchern und zur Regelung des Gottesdienstes gemeint; die Frage nach der Wirksamkeit von Symbolhandlungen ist eine theologische Grundfrage, die von der scholastischen Sakramententheologie vermutlich nur unzureichend beantwortet ist. Zum Erbe der Scholastik gehört aber auch die Frage nach der *potestas*: Wenn Liturgiewissenschaft ihre Begriffe ernst nimmt, ist sie also Machtdiskurs – und das sowohl auf pastoral-praktischer als auch auf systematisch-theologischer Ebene. Die Implikationen dieses Diskurses gehen natürlich weit über die Liturgie als solche hinaus: Die Reflexion über die theologische Bestimmung der Liturgie führt nicht erst den Codex Iuris Canonici von 1983 in die Spannung zwischen allgemeinem Priestertum, der Deputation durch die Taufe und einer speziellen Zuständigkeit für die Ausübung des Heiligungsdienstes; so ist es auch nur logisch, dass der anschließende Kongress der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachgebiet der Ekklesiologie gewidmet war.³⁹

³⁸ P. Gahn, Liturgie (s. Anm. 3), 325–336, stellt auch die „Kirchenamtliche Ordnung und Förderung der Volksfrömmigkeit“ dar; neuerdings vgl. z. B. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Christus in der Welt verkünden. Dimensionen liturgienahen Feierns (Die deutschen Bischöfe. Liturgiekommission 50), Bonn 2021.

³⁹ „Liturgia/ecclesia semper reformanda?! Das Wechselverhältnis von Liturgie

Hinter allem Unterscheidenden steht freilich eine Grundfrage der Liturgiewissenschaft, die abschließend als doppelte Aufgabe beschrieben werden soll:⁴⁰ Liturgiewissenschaft rekonstruiert und reflektiert rituelles Handeln der Getauften. Egal, ob es sich um zentrale Sakramentenfeiern oder marginale Übungen des christlichen Volkes handelt, sind dabei zwei Fragen zu unterscheiden: Erstens jene nach der von den Quellen *intendierten Erfahrung kompetenter Feiersubjekte*; es geht um den theologischen Gehalt des Gottesdienstes, wie er aus seinen Quellen selbst zu erheben ist. Kritisch zu ergänzen ist diese Frage aber zweitens durch jene nach der *tatsächlichen Erfahrung der faktischen Feiersubjekte*. Die Analyse der Quellen hat in der Liturgiewissenschaft lange Tradition; die Rückfrage nach der tatsächlichen Feierrealität ist erst ansatzweise angegangen (etwa in der empirischen Liturgieforschung, die sich aber auf die Gegenwart beschränkt, oder in der Auswertung von historischen Egodokumenten⁴¹). Was lässt sich also über das faktische „Tun des Volkes“, das Liturgie per definitionem sein will, erheben – und was gibt es der Liturgiewissenschaft gerade auch als Disziplin, die den Anspruch erhebt, die Praxis systematisch-theologisch zu reflektieren, zu denken?

und Ekklesiologie in den aktuellen Reformdiskussionen der röm.-kath. Kirche“, Würzburg, 29 August–2. September 2022.

⁴⁰ Vgl. die programmatischen Ausführungen von H. Buchinger, Liturgiewissenschaft im Dialog: Theologisches Profil im interdisziplinären Gespräch, in: SaThZ 20 (2016) 189–200; ders., Liturgiewissenschaft als Fach universitärer Theologie. Zur Relevanz historischer Forschungsperspektiven, in: B. Kranemann/S. Winter (Hrsg.), Im Aufbruch. Liturgie und Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen, Münster 2022, 39–50, wie auch die anderen Beiträge dieser Sammelwerke; zum Konzept der rituellen Erfahrung vgl. auch A. Odenthal, Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes (PThE 161), Stuttgart 2018.

⁴¹ Vgl. z. B. F. Lurz, Liturgie verstehen – Liturgie leben. Hinweise aufgrund historischer Autobiographieforschung, in: M. Klöckener/B. Kranemann/A. A. Häußling (Hrsg.), Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft (ALw Jubiläumsband 50), Fribourg 2008, 231–250. Methodisch innovativ vgl. auch R. F. Taft, Eyes (s. Anm. 32).

Historische Perspektiven

„Jeder sey sein Selbst-Seelsorger. Jeder sey des andern Seelsorger. Jeder Geistliche sey Seelsorger in seinem Kreise.“

Zum Gottes-Dienst von Klerus und Laien in der Christentums-geschichte

Ines Weber

1. Seelsorge, Seelensorge – das Grundprinzip

„Seelsorge überhaupt ist die entscheidende Stimmung des Gemüthes für die ewigen Angelegenheiten des Menschen.

Seelensorge ist aber dreyfach; denn das Wort, Seelensorge, bezeichnet

- 1) die persönliche, die Selbst-Pflicht eines jeden Menschen für seine Seele (für Religion, Tugend, Weisheit, Seligkeit) zu sorgen.

„Jeder sey sein Selbst-Seelsorger!“

Das Wort, Seelensorge, bezeichnet

- 2) Die gemeinsame, die Nächstenpflicht eines jeden, für das unsterbliche Heil anderer zu sorgen.

„Jeder sey des andern Seelsorger!“

Das Wort, Seelensorge, bezeichnet

- 3) die Amtspflicht der öffentlichen Personen, die von der Kirche bevollmächtigt und angewiesen sind, für das unsterbliche Heil ihrer Mitmenschen in einem bestimmten Kreise zu sorgen.

„Jeder Geistliche sey Seelsorger in seinem Kreise!“¹

Was Johann Michael Sailer, einer der bedeutendsten katholischen Pastoraltheologen der Aufklärungszeit hier auf den Punkt bringt, ist in der Christentumsgeschichte zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in der Hochzeit der katholischen Aufklärung, nicht wirklich neu. Im Gegenteil weist dieses Seel(en)sorgekonzept eine lange Tradition auf, die in Teilen bis in die neutestamentlichen Zusammenhänge zu-

¹ J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Bd. 1, München ³1812, 9.

rückreicht. Schon dort war davon die Rede, dass jeder Mensch zunächst einmal selbst für sein Seelenheil Sorge zu tragen hatte. Zugleich blieb diese Seelensorge nicht auf die eigene Person beschränkt. Im Sinne der Gottes- und Nächstenliebe war jede Christin und jeder Christ dafür verantwortlich, ja geradezu verpflichtet, die und den anderen auf ihrem und seinem Weg zum Seelenheil zu unterstützen, also Seelsorgerin und Seelsorger der und des Nächsten zu sein. Diese Sorge- und Begleitungsaufgabe fiel dann spätestens ab dem 2. und 3. Jahrhundert in besonderer Weise der Person des Amtsträgers zu. Mit anderen Worten: Sailer hob nur neuerlich hervor, was über die Christentumsgeschichte hinweg immer und immer wieder in Erinnerung gerufen worden war: „Seelensorge“ war Sorge für sich selbst, für die anderen und „Amtspflicht“ einer entsprechend beauftragten Person.

Was sich genau hinter diesem Konzept von Seelensorge verbirgt, das über viele Jahrhunderte große Teile der Christentumsgeschichte geprägt hat, jedoch seit dem späten 19. Jahrhundert teilweise in Vergessenheit geraten ist, und welche Rolle der Geistliche – oder allgemeiner formuliert – der Klerus beziehungsweise Amtsträgerinnen und Amtsträger darin einnahmen, soll im Folgenden näher betrachtet werden. Dazu wird in einem ersten Schritt der Blick auf die Aufgabe der einzelnen Christ:innen geworfen werden. Warum und wie waren sie für ihre Seelensorge verantwortlich? In einem zweiten Schritt wird die Sorge um die Nächsten einschließlich der dahinterliegenden Logiken betrachtet. Warum und wie sind Christ:innen dazu verpflichtet, sich um das Seelenheil anderer zu kümmern? In einem dritten Schritt wird die Aufgabe des Klerus beziehungsweise der Führungseliten zu beleuchten sein. Welche Rolle nehmen sie im Geschehen ein, gerade gegenüber den sogenannten Laien? Bei alledem können lediglich Grundlinien aufgezeigt, Schneisen geschlagen und Thesen aufgestellt werden, an denen es weiterzuarbeiten gilt. Deshalb sollen im abschließenden Schritt die Ergebnisse nicht nur resümierend zusammengefasst werden. Vielmehr sollen auf einer Metaebene auch Vorschläge für weitere (kirchenhistorische) Forschungen auf diesem Feld gemacht werden, um die Zusammenhänge genauer zu erschließen. Zudem soll gefragt werden, welche Anregungen die christentumsgeschichtlichen Traditionen für die heutige kirchlich-gesellschaftliche Praxis in sich bergen könnten.

2. Seel(en)sorge für sich selbst – Christsein leben, Verantwortung tragen

2.1 Tugendhaftes, engelgleiches Leben

Mit der Entscheidung, sich taufen zu lassen, ist von alters her das Versprechen verbunden, Christus ganz und gar nachzufolgen und seine Botschaft zu leben. Die totale Umkehr – im neutestamentlichen Kontext als *metanoia*, als Buße, als vollständige Wandlung des bisherigen Lebens bezeichnet – war für jede Christin und jeden Christen die Folge. Fortan wollten und sollten sie ein christusgleiches, den Geboten Jesu folgendes tugendhaftes und sündenfreies Leben in rechter Gesinnung führen.² Ausdruck fand diese Gottes- und Nächstenliebe im Beten, im Fasten, im Almosengeben sowie in der Enthaltensamkeit genauso wie in den verschiedenen Werken der Barmherzigkeit (Arme speisen, Kranke pflegen, Tote begraben etc.).³ Dass

² Vgl. H. *Vorgrimler*, Buße und Krankensalbung (HDG 4,3), Freiburg i. Br. ²1978, 3; vgl. H. *Leppin*, Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung), München ²2019, 34; vgl. J. *Becker*, Buße IV. Neues Testament, in: TRE 7 (1981), 446–451, 447; vgl. I. *Weber*, Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur, 2 Bde. (Mittelalter-Forschungen 24, 1–2), Ostfildern 2008, 335–348.

³ Vgl. B. *Poschmann*, Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums (MSHTh 7), München 1928, 23; vgl. K.-J. *Klär*, Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient (EHS.T 413), Frankfurt a. M. u. a. 1991, 37–86; vgl. I. *Weber*, Der Priester als Arzt. Zum heilenden Charakter der Buße im frühen Mittelalter, in: M. Holzweber (Hrsg.), Von der Kunst der Sprache. Aus dem Alltag eines Kirchenhistorikers. Festschrift für Rupert Klieber, Wien 2019, 47–63; vgl. A. *Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt ⁴2009; vgl. B. *Schneider*, Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen, Freiburg i. Br. 2017; vgl. O. *Müller*, Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur, Freiburg i. Br. 2005, 50–303; vgl. I. *Weber*, Mit demütigem Herzen beten, fasten und Werke der Barmherzigkeit tun. Christliche Frömmigkeit Anfang des 5. Jahrhunderts, in: Diözese Linz (Hrsg.), Severin von Norikum. Christ und Helfer, Linz 2018, 20–25; vgl. die Beiträge in P. *Jezler* (Hrsg.), Himmel. Hölle. Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln, München ²1994; vgl. die umfangreiche Quellensammlung zur Diakonie gesammelt bei H. *Krimm* (Hrsg.), Quellen zur Geschichte der Diakonie 1: Altertum und Mittelalter, Stuttgart 1960; vgl. *ders.* (Hrsg.), Quellen zur

selbst das asketische Ideal früh als Teil des guten christlichen Lebens bei allen Gläubigen Raum gegriffen hatte und nicht erst über das Mönchtum ins Christentum eingeflossen ist oder gar den Eremit:innen, Mönchen und Nonnen sowie Bischöfen und Priestern vorbehalten war, darauf ist in der Forschung in den letzten Jahren mehrfach hingewiesen worden.⁴ Nicht nur die Mönche und Nonnen sollten und wollten engelsgleich leben.⁵ Selbiges galt auch für jede Christin und jeden Christen und wurde über die Christentumsgeschichte vom Mittelalter bis in die Neuzeit immer wieder betont. Dabei ist besonders hervorzuheben, dass mit Enthaltensamkeit keineswegs nur sexuelle Abstinenz gemeint war. Im Gegenteil bedeutete sie umfassenden „Besitz-“ und „Komfort- bzw. Luxusverzicht (hinsichtlich Nahrung, Kleidung und Schlaf)“ genauso wie „die Überzeugung persönlicher Unwürdigkeit“, „die Unterordnung unter einen göttlichen Willen“ und „eine umfassende Trennung von der Welt“.⁶ All das sollte zu einer Konzentration auf die existentiellen Dinge des Lebens, zu Gebet und Einkehr, aber auch zu tätiger Weltgestaltung und damit zum Gottes-Dienst im umfassenden Sinne beitragen. Letztlich ging es darum, ein möglichst tugendhaftes Leben zu führen und mit jeder noch so alltäglichen Handlung Gott zu ehren und den Nächs-

Geschichte der Diakonie 2: Reformation und Neuzeit, Stuttgart 1963; vgl. *ders.* (Hrsg.), Quellen zur Geschichte der Diakonie 3: Gegenwart, Stuttgart 1966.

⁴ Vgl. A. Merkt (Hrsg.), Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, Darmstadt 2008, bes. 11–42; vgl. C. Hornung, *Monachus et sacerdos*, Leiden 2020; vgl. die Beiträge in H.-U. Weidemann u. a. (Hrsg.), *Asceticism and exegesis in Early Christianity. The reception of New Testament texts in ancient ascetic discourses* (NTOA. StUNT 101), Göttingen 2013; vgl. A. Merkt, „Die größte Jugendbewegung der Antike“. Die Anfänge des Mönchtums, in: WUB 16,2 (2011) 10–17; vgl. H. Grieser, *Aufbruch in ein neues Leben. Frühe Asketinnen und die ersten Frauenklöster*, in: WUB 16,2 (2011) 42–47; vgl. D. Weisser, *Seelsorge von der Säule herab. Radikales Mönchtum in Syrien*, in: WUB 16,2 (2011) 48–53; vgl. E. Dassmann, *Überschwänglich auf die Welt verzichten. Spiritualität und Alltag der ersten Mönche*, in: WUB 16,2 (2011) 54–60; vgl. C. Cannuyer, *In der Einsamkeit das Heilige spüren. Die Wurzeln des christlichen Mönchtums im Alten Ägypten*, in: WUB 16,2 (2011) 26–31.

⁵ Vgl. A. Merkt, Mönchtum (s. Anm. 4), 13, 271–280; vgl. C. Hornung, *Monachus* (s. Anm. 4), 43.

⁶ C. Hornung, *Monachus* (s. Anm. 4), 12.

ten zu beschenken. Anders gesagt: Das ganze Leben sollte eine einzige Tugend sein.⁷

2.2 Pluralität der Frömmigkeitsformen

Im Laufe der Jahrhunderte differenzierte sich diese Art der Lebensführung und die damit verbundene Religiosität bekanntermaßen mehr und mehr aus. Unterschiedliche Frömmigkeitsformen entwickelten sich ebenso, wie das Almosenwesen als tätige Nächstenliebe sich weiter entfaltete.⁸ Zugleich blieb es nicht beim christlichen Einzelengagement oder bei einer individuellen Frömmigkeit. Vielmehr professionalisierten und institutionalisierten sich die Lebensweisen genauso wie die Formen und die Verfahren des gelebten Glaubens: das Feiern der Liturgie und der kirchlichen Feste, die Heiligen- und Reliquienverehrung, das Pilger- und Wallfahrts- sowie Prozessionswesen, der Kapellen- und Kirchbau inklusive ihrer Ausstattung, das Kloster- und Ordenswesen, das Zunft- und Gildenwesen, das Vereinswesen, die Verbandsarbeit oder das Stiftungs- und Hospitalwesen,⁹ um nur wenige Beispiele zu nennen, alles begleitet von theologischen Abhandlungen und verschiedenstem schriftstellerischen Engagement, das ebenfalls eine Form der Frömmigkeit war.¹⁰ Je nach gesellschaftlichen Umständen und kulturellen Herausforderungen wurden die Frömmigkeitsformen und wurde die Religiosität angepasst, neu akzentuiert oder erweitert. Dabei besann man sich über die Jahrhunderte immer wieder der biblischen Wurzeln, sodass Reformen an der Tagesordnung waren.¹¹ Die Grundlini-

⁷ I. Weber, *Mensch und Bibel. Zur Bildung des Herzens in der Katholischen Aufklärung des deutschen Südwestens*, Habilitationsschrift, Tübingen 2014; vgl. *dies.*, „daß wir uns die Tugendbeispiele der Heiligen zur Nachahmung vorstellen“. Heiligen- und Reliquienverehrung in der katholischen Aufklärung, in: M. Delgado, V. Leppin (Hrsg.), *Bilder, Heilige und Reliquien* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 28), Basel/Stuttgart 2020, 287–306.

⁸ Vgl. B. Schneider, *Armenfürsorge* (s. Anm. 3); vgl. O. Müller, *Almosen* (s. Anm. 3); vgl. A. Angenendt, *Religiosität* (s. Anm. 3).

⁹ Vgl. A. Angenendt, *Religiosität* (s. Anm. 3).

¹⁰ Vgl. I. Weber, „Edelsteine einfügen in den Neubau Österreichs“. Zum Engagement von katholischen Frauen in der Zwischenkriegszeit, in: NAGDL.B 18 (2019) 69–84, 78f.

¹¹ Zu denken ist an die karolingische Reform genauso wie an die *Devotio moder-*

en aber blieben die gleichen: Jedes Gebet und jede Handlung zielte auf die wahre Verehrung Gottes und die wirkliche Sorge um sich selbst und die Nächsten.¹² Die Nächsten aber waren nicht allein die Schwachen, die Unterdrückten oder die Armen, sondern jeder Mensch im direkten Umfeld der und des einzelnen Gläubigen.¹³

Dass bei alledem nicht die Tat allein, sondern vor allem die Gesinnung, die innere Haltung und damit die Beteiligung des Herzens – auch und gerade im Mittelalter – entscheidend waren, haben die Forschungen zur Frömmigkeitsgeschichte in den letzten Jahrzehnten eindrucksvoll herausgearbeitet.¹⁴ Immer und immer wieder wurde Christ:innen über alle Textgattungen und Genres hinweg – in Heiligenviten genauso wie in Tugendkatalogen und Fürstenspiegeln, in den Bußbüchern oder in den Ordensregeln, in der Andachts- und Erbauungsliteratur, in Predigten und katechetischen Unterweisungen, um auch hier nur wenige Beispiele zu nennen – vor Augen geführt, wie wenig die gute Tat, die Fürbitte oder das Gebet bewirkten, wenn sie nicht mit der entsprechenden Gesinnung verbunden wa-

na, die hochmittelalterlichen Ketzer- und Armutsbewegungen oder die spätmittelalterlichen Reformen bis hin zu Reformation. Diese Beispiele ließen sich um unzählige erweitern.

¹² Vgl. A. Holzem, Das Buch als Gegenstand der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: ders. (Hrsg.), Normen, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, 225–262; vgl. I. Weber, Herzen (s. Anm. 3); vgl. dies., Tugendbeispiele (s. Anm. 7).

¹³ Vgl. B. Schneider, Armenfürsorge (s. Anm. 3); vgl. O. Müller, Almosen (s. Anm. 3); vgl. H. Krimm, Diakonie (s. Anm. 3).

¹⁴ Vgl. B. Jussen, „Verdunkelte Theologie“ im frühen Mittelalter? Tun-Ergehen-Zusammenhang und Gabentausch aus semantischer Perspektive, in: A. Holzem (Hrsg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, 91–108; vgl. J. Lenzenweger, Berthold, Abt von Garsten: † 1142 (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 5), Graz 1958. vgl. I. Weber, Mord und Totschlag. Lug und Trug. Das Pastoralkonzept der frühmittelalterlichen Bußbücher, in: ThQ 194/3 (2014) 191–212; vgl. dies., Mensch (s. Anm. 7); vgl. A. Holzem, Buch (s. Anm. 12); vgl. die Quellen bei H. Krimm, Diakonie (s. Anm. 3); vgl. H.-W. Goetz, Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Weimar/Köln/Wien 1995; vgl. die Quellen bei H.-H. Anton (Hrsg.), Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 45), Darmstadt 2006, 46–497; vgl. T. Lentjes, Andacht und Gebärde. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: B. Jussen/G. Koslovsky (Hrsg.), Kulturelle Reformation. Sinninformationen im Umbruch. 1400–1600 (VMPiG 145), Göttingen 1999, 29–67.

ren. Wahre Gottes- und Nächstenliebe konnte nur wirkliche Liebestat sein, wenn sie aus vollem Herzen geschah. Erst dann bauten Christ:innen mit ganzer Kraft am Reich Gottes mit, strebten nach Gottesverähnlichung, nach Vervollkommnung, nach Perfektibilität¹⁵ und beschritten so den rechten Weg zum Heil, der ihnen, so hoffte man, das Bestehen im Gericht sichern und den Himmel, die Gottesnähe schenken sollte.¹⁶

2.3 Umgang mit Scheitern

Eine solche heiligmäßige Lebensweise gelang – unabhängig von Rang und Stellung in der Gesellschaft – jedoch nur ganz wenigen Menschen, vielfach nicht sofort oder dauerhaft.¹⁷ Im Gegenteil fehlten die allermeisten Gläubigen, wurden sündig, luden Schuld auf sich. Um aus diesem Sünde-Unheil-Zusammenhang herauszukommen, um menschliches Versagen, Misslingen, Rückschritte und Scheitern aufzufangen und zurück auf den Weg des Heils zu gelangen, entwickelten Christ:innen schon in neutestamentlicher Zeit verschiedene Bewältigungsmechanismen. In entsprechenden Bußverfahren, bestehend aus Reue, Bekenntnis, Umkehr, in die je nach Epoche auch das Versöhnungsgeschehen mit dem Mitmenschen in-

¹⁵ Vgl. I. Weber, Selbstvervollkommnung und Perfektibilität. Das Bildungskonzept des Origenes und seine Rezeption in der Christentumsgeschichte, in: A. Conrad/A. Maier/C. Nebgen (Hrsg.), *Bildung als Aufklärung. Historisch-anthropologische Perspektiven* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V. 15), Wien/Köln/Weimar 2020, 405–420; vgl. *dies.*, *Wie Kirchengeschichte zur Auffindung von personaler Authentizität heute beitragen kann*, in: M. Hofer/C. Röbner (Hrsg.), *Zwischen Illusion und Ideal. Authentizität als Anspruch und Versprechen*, Regensburg 2019, 133–154; vgl. *dies.*, *Erziehung zum guten christlichen Leben. Hölle und Fegefeuer in Mittelalter und Neuzeit*, in: ThPQ 167 (2019) 176–185; vgl. *dies.*, *Mensch (s. Anm. 7)*; vgl. *dies.*, *Wie bildet Geschichte?*, in: RoJKG 37 (2018) 17–35; vgl. M. Kintzinger, *Weisheit, Wissen, Weltverständnis. „Menschenbildung“ im europäischen Mittelalter*, in: ebd., 49–62; vgl. A. Holzem, *„Damit die Jugendt in GottesForcht und ehrlichen Sitten erzogen werde.“ Elementarschule und Elitenbildung in der Frühen Neuzeit*, in: ebd., 63–89; vgl. *dies.*, *Tugendbeyspiele (s. Anm. 7)*.

¹⁶ Vgl. A. Merkt, *Mönchtum (s. Anm. 4)*, 15; vgl. I. Weber, *Erziehung (s. Anm. 15)*.

¹⁷ Vgl. I. Weber, *Gesetz (s. Anm. 2)*, 335–366, vgl. A. Merkt, *Mönchtum (s. Anm. 4)*, 290–292, 295–298; vgl. H. Leppin, *Christen (s. Anm. 2)*, 40f; vgl. I. Weber, *Priester (s. Anm. 3)*; vgl. *dies.*, *Mord (s. Anm. 14)*.

tegiert war, wurden Heil und Heilung möglich.¹⁸ Um dauerhaft Besserung zu erzielen, musste die eigentlich angezielte Lebensführung immer wieder aufs Neue in Erinnerung gerufen und mit besonderer Sorgfalt und Intensität eingeübt werden. Das aber schafften Menschen in der Regel nicht allein.

3. Seel(en)sorge an der und dem Nächsten

3.1 Begleitung und Unterstützung

Folglich war es die Aufgabe einer jeden Christin und eines jeden Christen, andere auf ihrem Weg zum Heil und damit bei der Hinwendung zum Guten zu unterstützen. Korrektes Denken und Verhalten sollten bestärkt, Fehlverhalten gemahnt und korrigiert werden.¹⁹ Diese wechselseitige Sorge konnte so weit gehen, dass auf das Korrigieren und Mahnen verzichtet und stattdessen der Fehler der anderen durch eigenes gutes Handeln ausgeglichen und damit kompensiert werden sollte.²⁰ Umso wichtiger wurden über die Jahrhunderte jene bestimmten Personen oder Personengruppen, die sich durch ein überaus tugendhaftes Leben auszeichneten und als besonders geeignete geistliche Führer:innen, Pädagog:innen, Begleiter:innen angesehen wurden: Eremit:innen, Wüstenväter und -mütter, Mönche und Nonnen, aber auch die Priester und Bischöfe, Äbtissinnen und Äbte, Lehrer:innen, Familienväter und -mütter.²¹

¹⁸ Vgl. K.-J. Klär, Bußinstitut (s. Anm. 3); vgl. B. Poschmann, Kirchenbusse (s. Anm. 2); vgl. M. Dörnemann, Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter (STAC 20), Tübingen 2003.

¹⁹ Vgl. die Quellen bei H. Krimm, Quellen (s. Anm. 3);

²⁰ Beispielhaft vgl. Regeln des Instituts Mariae, Krems 1750, 67; vgl. M. Fridl, Englische Tugend-Schul Mariae. Unter denen von Ihro Päbstlichen Heiligkeit Clemente XI. gutgeheißen / und bestätigten Regeln deß von der Hochgebohrnen Frauen, Frauen Maria Ward. Als Stifterin aufgerichteten Edlen Instituts Mariä, insgesamt unter dem Namen der Englischen Fräulein 2, Augsburg 1732.

²¹ Vgl. C. Hornung, Monachus (s. Anm. 4), 21; vgl. A. Merkt, Mönchtum (s. Anm. 4), 290f. 296f.; vgl. H.-W. Goetz, Frauen (s. Anm. 14), 105–162; vgl. H. Grieser, Der Herr und seine Sklaven als Hausgemeinschaft. Das Konzept der familia im westlichen spätantiken und frühmittelalterlichen Christentum, in: A. Holzem/I. Weber (Hrsg.), Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, Paderborn u. a. 2008, 125–136; vgl. dies., Skla-

Dabei beschränkte sich die Sorge um das Seelenheil der und des Nächsten keineswegs auf die Lebzeiten des Gegenübers. Vielmehr dehnte sie sich schon früh auch auf die Verstorbenen aus. Indem einzeln oder in Verbrüderungen gebetet wurde, indem Messen gestiftet, Wachs gespendet, Geld oder andere Leistungen an Klöster oder Hospitäler gegeben beziehungsweise überhaupt Werke der Barmherzigkeit getätigt wurden, hoffte man, den Verstorbenen mittels der eigenen guten Taten im Jenseits zu Hilfe zu kommen und ihnen zum Seelenheil zu verhelfen, sie also von jener Schuld zu befreien, die ihnen zu Lebzeiten nicht mehr nachgelassen worden war, weil den Sünderinnen oder den Sündern ihre Verfehlungen entweder nicht bewusst waren oder sie sie nicht mehr bereuen konnten.²² Schon in der Antike – Perpetua ist das erste Beispiel – rechneten Christ:innen damit, dass ihr Gebet und ihre guten Taten verstorbenen Personen insoweit nützten, als diese sie von ihren Qualen erlösten und damit die sühnende Zeit im Fegefeuer verkürzten.²³ Dieses Denken setzte sich sowohl in der Spätantike als auch im Mittelalter bis in die Neuzeit und in die Zeitgeschichte hinein fort. Jenseitsvisionen spiegeln das genauso wie die Frömmigkeit oder Predigten.²⁴

Zugleich wirkte dieses Füreinander-Einstehen nicht nur in eine Richtung. Nicht nur die Lebenden sorgten für die Toten. Auch Letztere konnten mit ihren zu Lebzeiten begangenen Werken bei Gott Fürsprache halten, helfen und retten. Waren es anfangs nur die Ge-

verei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.–7. Jh.). Das Zeugnis der christlichen Quellen (FASk 28), Stuttgart 1997, 54–56, 58–60.

²² Vgl. A. Merkt, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005; vgl. ders., Finsternisse, Feuerflüsse und andere Straforte. Das Jenseits außerhalb des Kanons, in: ThPQ 167 (2019) 167–175; vgl. Angenendt, Religiosität (s. Anm. 3); vgl. P. Jezler, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – Eine Einführung, in: ders. (Hrsg.), Himmel. Hölle. Fegefeuer (s. Anm. 3), 13–26, vgl. P. Dinzelsbacher, Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie, Darmstadt 1998; vgl. M. N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 14), Ostfildern 2004.

²³ Vgl. A. Merkt, Fegefeuer (s. Anm. 22).

²⁴ Vgl. ebd.; vgl. P. Dinzelsbacher, Visionsliteratur (s. Anm. 22); vgl. I. Weber, Erziehung (s. Anm. 15); vgl. M. N. Ebertz, Der Kampf um Hölle und Fegefeuer. Ein soziologischer Blick, in: ThPQ 167 (2019) 115–124; vgl. M. Striet, Zwischen Hölle und ewiger Melancholie. Nachdenken über die Idee der Allversöhnung, in: ebd., 125–132.

meindemitglieder untereinander, die für die und den anderen als Pädagog:innen wirkten beziehungsweise Christus selbst, so waren es später auch die Märtyrer, Maria und die Heiligen. Auf diese Weise entstand eine Sozial- und Fürsorgegemeinschaft der Lebenden mit den Toten, die eine wechselseitige Sorge sowie eine gewisse Form der gegenseitigen Haftung zur Folge hatte und damit auch sozial sichernd wirken konnte.²⁵

3.2 Seelsorge an den Nächsten als Selbstseelsorge

Bei alledem zeigt sich, dass das Handeln an der und dem Nächsten nie losgelöst von der Seelsorge um sich selbst war. Schließlich waren die Liebeswerke erst einmal Ausdruck des eigenen Glaubens, der Buße und Frömmigkeit und damit des Bekenntnisses zu Christus und sollten zum eigenen Heil führen. Zugute aber kamen sie letztlich immer schon den Nächsten. In der Gottes- und speziell in der Nächstenliebe trafen sich Selbst- und Fremdseelsorge. Sie bedingten sich wechselseitig, waren aufeinander verwiesen und ließen sich nicht voneinander trennen.

4. Seel(en)sorge durch Amtsträgerinnen und Amtsträger

4.1 „Geistliche“ und „weltliche“ Führungseliten

Innerhalb eines solchen Seelsorgegeschehens nahmen Bischöfe, Priester und Diakone, aber auch alle anderen Amtsträger:innen bald eine besondere Rolle ein. Hatten Erstere in den urgemeindlichen Zusammenhängen aufgrund der notwendig gewordenen Organisationsstrukturen lediglich Führungs- und Leitungsfunktion, so wuchsen ihnen ab dem 2. und 3. Jahrhundert angesichts der veränderten Zeit- und Lebensumstände sehr spezifische Sorge- und Begleitungsfunktionen zu, sowohl was die pastoralen als auch was die liturgischen Aufgaben anging. Je mehr die Gemeinden über die Größe der ursprünglichen Hausgemeinden hinauswuchsen und je weiter

²⁵ Vgl. M. Wehrli-Jones, „Tuo daz guote und lâ daz übele“. Das Fegefeuer als Sozialidee, in: P. Jezler (Hrsg.), Himmel. Hölle. Fegefeuer (s. Anm. 3), 47–58; vgl. die Quellen in H. Krimm, Diakonie (s. Anm. 3).

sie sich von der Stadt aufs Land ausbreiteten, desto mehr bedurften Christ:innen geeigneter Vergemeinschaftungsformen mit entsprechendem professionellen Personal, das den Herausforderungen der neuen Seelsorgestrukturen gewachsen war. Dieses musste für Recht und Ordnung sorgen, Entscheidungen treffen oder Differenzen und Streitigkeiten lösen. Zugleich musste es eine religiöse Infrastruktur schaffen, die ein pastorales Arbeiten – vor allem was die Buße betraf – in größeren Bezirken genauso ermöglichte, wie es die liturgischen Vollzüge garantierte, aber auch das Caritaswesen organisierte.²⁶ Vor allem aber ging es darum, Menschen mit dem Christentum vertraut zu machen, sie in den christlichen Glauben und das gute christliche Leben einzuführen sowie an beides danach immer wieder zu erinnern, um sie dauerhaft in ihrem Christsein auf dem Weg zum Heil zu begleiten. Was das bedeutete, welche herausfordernde Aufgabe das war und welche hohe Verantwortung sie dabei trugen, lässt sich kaum deutlicher ins Wort heben, als es Bischof Theodulf von Orléans, einer der führenden Theologen der karolingischen Refor-

²⁶ Vgl. M. Ebner, Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel. Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen, in: *Diakonia* 31 (2000) 60–66, 199–204; vgl. ders., Alles muss seine „römische“ Ordnung haben? Aufgabenverteilung und Leitungsstrukturen in frühchristlichen Gemeinden, in: *WUB* 25,3 (2020) 8–16; vgl. ders., Zur Vielfalt neutestamentlicher Gemeindemodelle, in: *ThPQ* 169 (2021) 115–123; vgl. A. Weckwerth, Vom Presbyter zum Priester. Die Entwicklung des Presbyteramtes in der Alten Kirche, in: *WUB* 25,3 (2020) 40–45; vgl. H. Leppin, Zwischen Abgrenzung und Angleichung. Der Einfluss der staatlichen und religiösen Organisationen auf die christlichen Gemeinden, in: ebd., 18–25; vgl. o. A., Gemeindeleitung in den ersten zwei Jahrhunderten, in: ebd., 26f; vgl. A. Müller, Aus Gemeindeleitern werden Diener des Bischofs. Diakone in der frühen Kirche, in: ebd., 28–31; vgl. C. Zimmermann, Selbstbewusst und engagiert für die Gemeinde. Witwen und Jungfrauen, in: ebd., 32–37; vgl. B. Leicht, Wer hat das Sagen? Streit ums Amt in Korinth, in: ebd., 38f; vgl. G. Schöllgen, Vom Freizeitkleriker zum hauptamtlichen Gemeindeleiter. Die Professionalisierung des Klerus – Ursachen und Folgen, in: ebd., 46–53; vgl. ders., Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat. Der Bischof im 2. und 3. Jahrhundert, in: C. Hornung/A. Merkt/A. Weckwerth (Hrsg.), Bischöfe zwischen Autarkie und Kollegialität. Variationen eines Spannungsverhältnisses (QD 301), Freiburg i. Br. 2019, 13–28, 22f; vgl. ders., Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie (JAC.E 26), Münster 1998; zur Verwaltung vgl. A. Teichgräber, Was ist also unser Lohn? Die Finanzen der nordafrikanischen Kirchen im 4. und frühen 5. Jahrhundert (JAC.E 16), Münster 2020, 133–192.

matio, „in den Jahren um 800“²⁷ tat. In seinem Schreiben an die Priester seiner Diözese machte er – sich als Bischof mit einschließend – klar, „daß Gott ihnen die Führung der Seelen ihrer Gemeinden anvertraut habe“²⁸ und sie damit „vor Gott auch die Verantwortung für das Heil dieser Menschen“ trugen,²⁹ für die sie „dem Allmächtigen Rechenschaft“ abzulegen hätten. Folglich sollten sie sich „mit hellwacher Sorge um den Nutzen und die Besserung der [...] untergebenen Gemeinden“ kümmern, ohne ihre eigene „Besserung“ zu vernachlässigen. Indem sie „mit Hilfe unseres Herrn Jesus Christus“ den Gemeindemitgliedern den „Weg des Heils zeig[t]en und sie mit Worten und Beispielen belehr[t]en“, sollten sie Christus eine „reiche Ernte“ bringen.³⁰

Derartige Verantwortlichkeiten aber beschränkten sich nicht auf den Bischof, die Presbyter und die übrigen Kleriker. Vielmehr erstreckten sie sich auch auf alle anderen geistlichen Amtsträger:innen, zum Beispiel Äbte und Äbtissinnen. Vor allem aber – und das ist besonders hervorzuheben – traf selbiger Anspruch auch auf die sogenannten weltlichen Führungseliten zu, die jedoch nur schwerlich als solche bezeichnet werden können. Schließlich wurde eine Trennung zwischen geistlichen und weltlichen Amtsträger:innen in antiker und mittelalterlicher, aber auch neuzeitlicher Logik bis weit ins 20. Jahrhundert nur im Hinblick auf die innerkirchliche Sphäre und damit im sakramentalen Bereich vorgenommen. Die uns heute so geläufige Unterscheidung zwischen „Kirche“ und „Staat“ war keine der früheren Epochen. Sie „strukturierte weder den Diskurs der Zeit, noch war sie handlungsleitend für jene Akteure.“ Vielmehr darf sie als Erfindung des späten 19. Jahrhunderts gelten, wo Zeitgenossen ihre eigenen kulturellen Erfahrungen auf vorherige Jahrhunderte rückprojiziert und damit Geschichtsbilder entworfen und festgeschrieben haben, die bis heute wirken. „Die Eliten des 8. und 9. Jahrhunderts“, so Patzold in seiner überaus erhellenden Studie zu den Presbytern weiter,

²⁷ S. Patzold, *Presbyter. Moral, Mobilität und die Kirchenorganisation im Karolingerreich* (MGMA 68), Stuttgart 2020, 13.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., 15.

³⁰ Theodulf von Orleans I, Prolog, 103, zitiert nach S. Patzold, *Presbyter* (s. Anm. 27), 13.

„blendeten Politik und Religion in interessanter Weise ineinander; und die *ekklesia* begriff man [...] gerade nicht als eine vom Klerus getragene Organisation innerhalb oder jenseits des ‚Staates‘, sondern als die Gemeinschaft aller Christen in ihrer politischen Organisation, unter Einschluß [sic] der Laien wie auch des Kaisers selbst.“³¹

Insoweit nahmen sich auch die „weltlichen“ Eliten als Stellvertreter:innen Gottes auf Erden wahr und wurden von allen anderen als solche deklariert. Sie trugen dieselbe immense Verantwortung vor Gott wie die geistliche Führungsschicht und waren in gleicher Weise gegenüber den Mitchrist:innen zur Sorge verpflichtet. Auch hatten sie sich bei Nichterfüllung ihres Auftrages am Ende ihres Lebens vor Gott zu verantworten.³² Mögen sie auch keine pastoralen oder liturgischen Aufgaben im engen Sinne übernommen haben, nicht gepredigt, keine Katechese betrieben oder Sakramente gespendet ha-

³¹ S. Patzold, Presbyter (s. Anm. 27), 41.

³² Vgl. L. Körntgen, König und Priester. Das sakrale Königtum der Ottonen zwischen Herrschaftspraxis, Herrschaftstheologie und Heilssorge, in: K. Gereon Beuckers/J. Cramer/M. Imhof (Hrsg.), Die Ottonen. Kunst, Architektur und Geschichte, Petersberg/Darmstadt 2002, 51–61; vgl. S. Patzold, Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts (Mittelalter-Forschungen 25), Ostfildern 2008; vgl. S. Weinfurter, Ordnungswandel in der späten Salierzeit, in: Die Salier. Macht im Wandel [Ausstellungskatalog], Speyer/München 2011, 18–25; vgl. C. Ehlers, Dem Himmel so nah ... Das Jahrhundert der Salier (1024–1125), in: ebd., 26–33; vgl. B. Schneidmüller, 1111 – Das Kaisertum Heinrichs V. als europäisches Ereignis, in: ebd., 36–45; vgl. H. Keller, Die persönliche Entscheidung des spätsalisch-gregorianischen Zeitalters, in: ebd., 60–67; vgl. H. Seibert, Amt, Autorität, Diözesanausbau – Die Bischöfe als Häupter der Ordnung im Reich, in: ebd., 84–93; vgl. G. Fouquet/A. Meesenburg, „Lebendige Steine“ – Das Speyerer Domkapitel um 1100, in: ebd., 100–107; vgl. Klage Kaiser Heinrichs IV. an den Sohn Heinrich, ediert in: L. Heeg (Hrsg.), Die Salier. Macht im Wandel [Ausstellungskatalog], Speyer-München 2011, 46–49; Der Klerus von Speyer zeigt Kaiser Heinrich V. seine Nöte an, ediert in: ebd., 108f; vgl. J. Dendorfer, König und Fürsten in der späten Salierzeit, in: ebd., 110–117; vgl. die Beiträge in: M. Meier/S. Patzold (Hrsg.), Chlodwigs Welt. Organisation von Herrschaft um 500 (Roma aeterna 3), Stuttgart 2014; vgl. die Quellen bei A. P. Luttenberger (Hrsg.), Katholische Reform und Konfessionalisierung (AQDGNZ 17), Darmstadt 2006; vgl. I. Weber, Fürstin Fanny Starhemberg (1875–1943). Im Dienst von Mensch und Welt, in: W. Vogl/S. Walser (Hrsg.), Geistliche Frauen des 20. Jahrhunderts im Porträt. Neu- und Wiederentdeckungen (Theologie des geistlichen Lebens 1), Münster 2020, 17–34.

ben, so waren sie seit den Zeiten Kaiser Konstantins mindestens bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts – noch das österreichische Parlament der ersten Republik verstand sich als von Gottes Gnaden eingesetztes Regiment³³ – als *rex et sacerdos* in die Pflicht genommen, für das Wohl der Gläubigen, in besonderer Weise der Witwen und Waisen, ebenso zu sorgen wie für die rechte religiöse Praxis. Letztlich war das Erreichen eines tugendhaften Lebens aller Gläubigen der Motor ihrer Bemühungen.³⁴ Die karolingische Reform hat nicht zuletzt hier ihren Grund.³⁵

All das galt jedoch nicht nur für die Großen, für Kaiser und Könige. Auch auf der lokalen Ebene setzte sich dieses Denken fort. Nicht zuletzt deshalb wurden in frühmittelalterlicher Zeit Kirchen und Kapellen von Grundherren auf ihren Anwesen errichtet. Bischöfe, Adelige und Fürsten sorgten sich genauso um ihr Seelenheil wie sie sich in der Pflicht sahen, diese Heilssorge für ihre Mitchrist:innen zu ermöglichen. Die „Denkfigur der Verantwortlichkeit“ und des Ablegens von Rechenschaft vor Gott war allen gemein.³⁶

³³ Vgl. I. Weber, *Edelsteine* (s. Anm. 10), 80.

³⁴ Beispielhaft vgl. Eusebius von Caesarea, *De Vita Constantini*. Über das Leben Konstantins, griech.-dt., hrsg. von Bruno Bleckmann – Horst Schneider (FC 83), Turnhout 2007; vgl. Brief des Avitus von Vienne an Chlodwig, zitiert nach: W. von den Steinen, *Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studie*, Darmstadt 1963; vgl. Brief des Remigius von Reims an Chlodwig, zitiert nach: M. Becher, *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2011, 153; vgl. Gregor von Tours, *Zehn Bücher Geschichten* 1: Buch 1–5, lat.-dt., hrsg. Rudolf Buchner (AQDGNZ 2), Darmstadt 1977, 111–121; vgl. Brief des Nicetius von Trier an Chodoswinde, zitiert nach: M. Becher, Matthias, *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2011, 187; vgl. die entsprechenden Fürstenspiegel in: H.-H. Anton (Hrsg.), *Fürstenspiegel* (s. Anm. 14), 46–497; vgl. Abt Eanwulf an Karl d. Gr. vom 25. Mai 773, in: K. Schäferdieck, *Quellen zur Christianisierung der Sachsen* (AKThG 33), Leipzig 2010, 78–82; vgl. S. Patzold, „Gute Streiter“ und „sehr gute Hirten“. Bischöfe und ihre Städte um 1000, in: C. Stegemann/M. Kroker (Hrsg.), *Für Königtum und Himmereich. 1000 Jahre Bischof Meinwerk von Paderborn* [Ausstellungskatalog], Regensburg 2009, 198–212; vgl. S. Patzold, *Episcopus* (s. Anm. 32).

³⁵ Vgl. R. McKitterick, *Die karolingische Renovatio. Eine Einführung*, in: C. Stegemann/M. Wemhoff (Hrsg.), 799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn 3 Bde., [Ausstellungskatalog], Mainz 1999, Bd. 1, 668–685; vgl. S. Patzold, *Presbyter* (s. Anm. 27), 49–88;

³⁶ Vgl. S. Patzold, *Presbyter* (s. Anm. 27), Zitat 55; vgl. ders., *Das Lehnswesen*, München 2012.

4.2 Anforderungsprofil

Insoweit waren auch die Anforderungen an die, die diese Ämter ausfüllen sollten, von Beginn an hoch. Vorbildlich „leiten“ und für andere „sorgen“³⁷, konnten nur Personen, die selbst ein geradezu musterhaftes Leben führten. Schon die neutestamentlichen und außerkanonischen Schriften sprechen davon, dass Bischöfe, Presbyter und Diakone eine besonders vorbildliche und tugendhafte Lebensweise an den Tag legen mussten. Nur so konnten sie ihrer Führungsaufgabe gerecht werden. Sie sollten ein tadelloses Leben führen und Leib und Seele rein erhalten, dabei zum Beispiel nüchtern und besonnen sowie sich selbst beherrschend sein, keinen Streit beginnen, aber auch gut gekleidet sein. Der Bischof hatte sich zu verhalten wie ein treusorgender Vater, der bei seinen Familienmitgliedern für Nahrung, Kleidung, Bildung, die Ausübung der Religion und des Praktizierens der Frömmigkeit sorgte.³⁸ Diese Idee des *pater familias* wird später auch auf den Priester, den Abt und die Äbtissin, den König und die Königin, den Kaiser und die Kaiserin sowie auf den Grundherrn und damit auch alle Führungseliten übertragen wie überhaupt die *familia* zum Vorbild für christliche Vergemeinschaftungen wird.³⁹

Bei alledem sollten die Presbyter über einen entsprechenden Bildungsgrad und über hinreichende Kompetenzen verfügen, um Katechese, Predigt, Sakramentspendung und damit die pastorale Arbeit vor Ort fundiert betreiben zu können.⁴⁰

³⁷ S. Patzold, Presbyter (s. Anm. 27), 15.

³⁸ Vgl. A. Weckwerth, Presbyter (s. Anm. 27); vgl. H. Leppin, Abgrenzung (s. Anm. 27); vgl. M. Ebner, Strukturen (s. Anm. 27); vgl. ders., Ordnung (s. Anm. 27); vgl. ders., Vielfalt (s. Anm. 27); vgl. A. Müller, Gemeindeleitern (s. Anm. 27); vgl. B. Leicht, Sagen (s. Anm. 27); vgl. G. Schöllgen, Freizeitkleriker (s. Anm. 27); vgl. ders., Monepiskopat (s. Anm. 27); vgl. C. Hornung, Monachus (s. Anm. 4); vgl. die Quellen in: U. Nonn (Hrsg.), Quellen zur Alltagsgeschichte im Früh- und Hochmittelalter. Erster Teil (AKThG 40a), ²2007.

³⁹ Vgl. S. Patzold, Das Lehnswesen, München 2012; vgl. H. Grieser, Herr (s. Anm. 21).

⁴⁰ Vgl. S. Patzold, Presbyter (s. Anm. 27), 52; vgl. S. Steckel, Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten (Norm und Struktur 39), Wien 2011; vgl. A. Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums