

Sous la direction de Michel STEINMETZ
En collaboration avec Miriam VENNEMANN

Herausgegeben von Michel STEINMETZ
Unter Mitarbeit von Miriam VENNEMANN

AU CŒUR DE LA VIE DE L'ÉGLISE, LA LITURGIE

DIE LITURGIE IM HERZEN DES LEBENS DER KIRCHE, DIE LITURGIE



Fons et Culmen

Collection sous la direction de Pr. Michel Steinmetz

Vol. 1

La collection *Fons et culmen* a pour objectif la publication de monographies, d'ouvrages collectifs, d'essais et travaux, essentiellement en français ou en allemand, en lien avec l'enseignement et la recherche en sciences liturgiques.

Placée sous la direction du Pr. Michel Steinmetz, elle tire son nom de la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* de Vatican II qui place l'acte liturgique au cœur de la vie de l'Eglise, dans un continuel va-et-vient avec l'ensemble de son agir pastoral. Le choix du titre latin exprime, non seulement la fidélité aux grandes intuitions conciliaires, mais aussi la part faite aux contributions émanant d'origines linguistiques diverses, en lien avec l'ouverture internationale de l'université de Fribourg. La collection est en effet rattachée à l'institut de sciences liturgiques de sa faculté de théologie catholique.

Avec pour ambition d'explorer des chemins originaux qui peuvent rendre compte, à frais nouveaux, de la célébration chrétienne, la collection entend contribuer à l'épistémologie, toujours en construction, de la science liturgique. Ainsi, de manière holistique, toutes les harmoniques permettant de rendre compte de l'objet liturgique, dans sa manifestation célébratoire, seront ici les bienvenues.

Ziel dieser Reihe ist die Veröffentlichung von Monographien, Sammelwerken, Essays und Arbeiten, hauptsächlich in französischer oder deutscher Sprache, die mit der Lehre und Forschung in der Liturgiewissenschaft in Verbindung stehen.

Sie steht unter der Leitung von Prof. Michel Steinmetz und verdankt ihren Namen der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils ab, die den liturgischen Akt ins Zentrum des Lebens der Kirche stellt, in einem ständigen Hin und Her mit der Gesamtheit ihres pastoralen Handelns. Die Wahl des lateinischen Titels drückt nicht nur die Treue zu den großen Intuitionen des Konzils aus, sondern auch den Anteil an Beiträgen aus verschiedenen Sprachen, die mit der internationalen Öffnung der Universität zusammenhängen. Die Reihe ist an das Institut für Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät angegliedert.

Mit dem Ziel, originelle Wege zu erforschen, die die christliche Feier auf neue Art und Weise wiedergeben können, möchte die Sammlung zur Epistemologie der Liturgiewissenschaft beitragen, die sich noch im Aufbau befindet. So werden hier auf holistische Weise alle Obertöne willkommen geheißen, die es ermöglichen, die Liturgie in seiner zelebrierten Manifestation zu erfassen.

Sous la direction de Michel STEINMETZ
En collaboration avec Miriam VENNEMANN

Herausgegeben von Michel STEINMETZ
Unter Mitarbeit von Miriam VENNEMANN

**AU COEUR DE LA VIE DE
L'ÉGLISE, LA LITURGIE**

**DIE LITURGIE IM HERZEN
DES LEBENS DER KIRCHE,
DIE LITURGIE**

© 2023 Academic Press Fribourg
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg
Suisse

www.academicpressfribourg.info

Service éditorial : editorial@academicpressfribourg.info

Service diffusion et commandes : distribution@academicpressfribourg.info

Service médias : media@academicpressfribourg.info

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-023-9

ISBN du livre broché : 978-2-88981-022-2

DOI : 10.55132/acde125

Lien DOI: <https://doi.org/10.55132/acde125>

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : Abside, cathédrale de Trêves, Allemagne.

Chœur oriental.

Photo : © Michel STEINMETZ

Révision, traduction et correction :

- Pour les textes français : Michel Steinmetz
- Pour les textes allemands : Miriam Vennemann
- Pour les textes italiens : Patrizia Conforti

Introduction // Einführung

« La liturgie n'épuise pas toute l'activité de l'Église », affirme prudemment la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* (n.9). Mais immédiatement, quelques lignes plus loin, elle assène comme une loi fondamentale, dans un enthousiasme assurément nourri par la grâce du Mouvement liturgique et des débuts du Concile : « Toutefois, la liturgie est le sommet vers lequel tend l'action de l'Église, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu. Car les labours apostoliques visent à ce que tous, devenus enfants de Dieu par la foi et le baptême, se rassemblent, louent Dieu au milieu de l'Église, participent au sacrifice et mangent la Cène du Seigneur. » (n. 10) Nous sommes en 1963.

Beaucoup se sont interrogés, à juste titre, afin de savoir si cette affirmation, aussi solennelle que profonde, avait été reçue depuis dans la vie ordinaire et pastorale de l'Église. La réponse, on le devine, n'est pas aussi évidente qu'on le souhaiterait, ou au moins que les liturgistes ne l'espéreraient. Pourtant, quand on se saisit de l'objet liturgique, à la fois dans sa matérialité et sa plénitude, on se rend compte que tous les domaines de la théologie s'y trouvent convoqués. Peut-être même plus que les seuls concepts car on ne peut appréhender la liturgie que dans et par l'expérience aussi que l'on en fait. Rendre compte d'un phénomène aussi entier, rationnel et expérientiel, demeure un défi. Sans doute que les méthodes académiques pour y parvenir échappent toujours à la réalité de l'objet. Faut-il en désespérer pour autant ? Certes non : c'est là tout l'intérêt d'une discipline aussi holistique. La *lex orandi* touche à la vie de l'Église entière. Elle l'infuse comme elle en est empreinte, et, à ce titre, en constante évolution. Qui s'intéresse d'ailleurs à la Tradition, dans son acception catholique, ne peut faire fi de la matière de la liturgie et de son caractère évolutif et parfois disruptif.

À l'occasion du départ en retraite de la chaire bilingue de sciences liturgiques de la faculté de théologie de l'université de Fribourg (Suisse) du Professeur Martin Klöckener, après vingt-huit ans de présence, et à l'occasion de sa leçon d'adieu en avril 2023, l'idée a jailli de faire appel à ses anciens collègues, amis ou étudiants pour lui offrir des « mélanges amicaux ». Plus d'une trentaine de contributions furent ainsi réunies, certaines très personnelles, et agencées autour de grands axes liés à sa personnalité, ses goûts, ses engagements. La qualité de ce livre, d'abord conçu comme un cadeau privé, a conduit à envisager une nouvelle édition, remaniée, pour mettre à la disposition du plus grand nombre ces réflexions émanant d'horizons fort divers. C'est précisément cette diversité qui montre, s'il le fallait, que la question liturgique demeure certes d'une actualité prégnante aujourd'hui, mais plus encore qu'elle déborde de loin, comme en réponse aux vœux du Concile, le seul domaine

d'une science purement « liturgique » et qu'elle a trait aux multiples phénoménalités de la vie ecclésiale.

De fait, la carrière, les engagements assurés et les réseaux tissés par Martin Klöckener expriment, à leur manière, cette intuition, en même temps qu'ils en sont la démonstration. Le présent ouvrage s'organise ainsi autour de quatre grands axes : l'apport de la pensée de saint Augustin ; la profondeur historique dans le rapport aux sources ; la formation en liturgie ; et enfin la liturgie principe de vie ecclésiale.

Ces chapitres s'enracinent, par-delà la personne qui le convoquent ici, dans des questions actuelles, et pour certaines brûlantes, de la vie de l'Église. On découvre alors que, en les examinant à la lumière du champ liturgique, leur approche s'en trouve considérablement rafraîchie ou renouvelée. Ainsi, parmi ces questions, on peut nommer en premier lieu la question des ministères et de leur exercice. De fait, pour l'Église, les fonctions liturgiques sont des « ministères », ainsi que le rappelle le Concile Vatican II :

Même les servants, dit le Concile, les lecteurs, les commentateurs et ceux qui font partie de la Schola cantorum s'acquittent d'un véritable ministère liturgique. C'est pourquoi ils exerceront leur fonction avec toute la piété sincère et le bon ordre qui conviennent à un si grand ministère, et que le peuple de Dieu exige d'eux à bon droit. (*Sacrosanctum Concilium* 29).

Cette manière d'envisager les choses déplace la frontalité devenue malheureusement habituelle et pour une part de la théologie, et dans les esprits, entre « ministres ordonnés » et « laïcs ». Elle invite à penser les ministères non plus tant à partir du prisme hiérarchique qu'à partir de la vocation baptismale dans laquelle chacune et chacun est fait « prêtre, prophète et roi » à la suite du Christ. Ainsi, comme de manière naturelle, il est possible d'envisager à frais nouveaux la question des ministères confiés aux femmes, et donc de la place que l'Église donne à la composante féminine de son corps, en dépassant les arguments pitoyables et en faisant droit à un souci légitime de notre époque. Plus qu'une revendication, ce dernier se découvre comme pouvant être abordé à la lumière de la Révélation et de la Tradition. Il est significatif de noter comment le pape François a déjà pris soin de poursuivre ce qu'on pourrait qualifier de « rééquilibrage ministériel » en ouvrant le rite du lavement des pieds de Jeudi-Saint aux femmes ainsi qu'en leur permettant l'accès aux ministères institués en séparant le lectorat et l'acolytat de sa caractéristique d'étapes vers l'ordination et en créant encore un ministère de catéchiste.

Parmi les autres questions brûlantes de la vie actuelle de l'Église, et en lien avec la crise des abus de tous ordres, la question de l'autorité est ici aussi abordée. La plaie du cléralisme, tant dénoncé par le pape François, abordée de manière originale non à partir du versant habituel du gouvernement, mais par le biais liturgique, révèle combien le comportement verbal ou postural en liturgie, souvent associé au registre de la paternité quand il s'agit du prêtre, constitue une dérive préoccupante qui n'est plus à démontrer. En outre, le dialogue stimulant entre deux lettres d'Augustin met en évidence de manière détaillée l'exercice d'une autorité crispée en pouvoir absolu, le subjectivisme de coutumes et préférences personnelles érigées en règles pour tous. Est questionnée encore une conduite pastorale séparée de la responsabilité mystagogique d'aider à une expérience de Dieu. Comment ne pas penser à la question actuelle relative à l'exercice d'un pouvoir ecclésiastique de faire (*potestas*) qui s'est transformé en pouvoir tyrannique (*potentia*), c'est-à-dire en tout puissance ? L'ouvrage questionne ainsi des courants indéniablement actuels dont témoignent *ad nauseam* les discussions sur les réseaux sociaux. De manière plus positive, comme un antidote aux maux évoqués, la question de la synodalité ne se trouve pas absente des questions de liturgie. Le liturgiste a même le devoir d'endosser une responsabilité en la matière. N'y a-t-il pas une nécessaire articulation entre la théologie de la liturgie et la nécessité de marcher ensemble en liturgie ? Ne serait-ce pas possible fait en revisitant l'affirmation traditionnelle que la liturgie est une didascalie, qu'elle peut donc soutenir le chemin synodal par le seul fait qu'elle est la *commune lex orandi* sous l'autorité de laquelle tous se mettent en avançant ?

Enfin, *the last but not the least*, l'ouvrage, en son point focal, propose une réflexion, voire un débat, sur l'articulation, toujours délicate et inaboutie, entre la nécessité de former en liturgie et la nécessité académique d'enseigner la liturgie. Est-ce un même acte ? En quoi doit-on distinguer les deux approches ? Souvent, dans la vie de l'Église, les deux plans sont confiés à des organes distincts, les services diocésains et les offices ecclésiastiques auprès des Conférences épiscopales d'une part, les organismes universitaires de l'autre.

Formation en liturgie ou formation par la liturgie ? Ce sont deux angles distincts – sont-ils pour autant antithétiques ? – abordés respectivement par deux textes romains : *Veritatis gaudium* d'une part qui est la norme de l'enseignement universitaire, et *Desiderio desideravi* d'autre part qui rappelle la nécessité d'une formation par la liturgie pour l'ensemble du peuple de Dieu. Finalement, le débat n'est pas récent puisque dans le sillage de Thomas d'Aquin et de la scolastique on perçoit déjà la séparation entre sanctification et culte. En arrière-fond, les discussions actuelles sont bel et bien présentes avec l'idée, défendue par certains, d'un automatisme qui ferait que la liturgie vaudrait par son accomplissement alors qu'elle demeure essentiellement un chemin de transformation. Il n'y a alors qu'un pas à faire en direction d'une autre

question bien actuelle : celle de la mystagogie, pratique héritée des Pères de l'Église que, à la faveur du Concile Vatican II et de la restauration du catéchuménat des adultes, on peine à retrouver comme une pratique ordinaire. De fait, convoquer la mystagogie dans l'enseignement de la liturgie implique, non pas tant une question de vocabulaire qu'une réelle conversion des esprits. C'est apporter une aide à l'expérience de Dieu que la liturgie fait faire. Contre une liturgie interdisciplinaire au motif qu'elle mobilise la ressource biblique au même titre que les ressources historique, anthropologique, dogmatique..., il s'agirait – et quel défi pour les liturgistes ! – de penser la liturgie comme mobilisant le récit matriciel de l'agir libérateur de Dieu au bénéfice des hommes et pétrirait la liturgie pour insérer les participants dans l'histoire du salut. Il n'y a pas en effet de liturgie sans l'actualisation de ce récit prototypique pour ceux qui y sont engagés.

Si la riche personnalité de Martin Klöckener, la diversité de ses engagements académiques et ecclésiaux ont permis de rassembler autant de contributions aux harmoniques si différentes, il n'en résulte pas – du moins je l'espère – une impression de dissonance mais bien plus de consonnance. L'objet liturgique, quel que soit l'angle ou la modalité avec lequel on l'appréhende, apparaît au cœur de la vie de l'Église et ne dément pas l'affirmation conciliaire. Plus encore, il explique à la fois le singulier de l'expression germanophone de *Liturgiewissenschaft* et son habituel pluriel francophone de *sciences liturgiques*. Loin de seules considérations techniques, appréhensibles par de seuls universitaires ou chercheurs, loin du seul recours et ô combien nécessaire à l'histoire, la liturgie n'est pas absente des grandes questions qui agitent l'Église en ce temps. À ce titre, on comprend l'intérêt qu'on lui porte et l'on ne peut que souhaiter qu'on s'y intéresse, non pas parce qu'elle serait évidemment une solution à tous les problèmes et tous les défis, mais que son approche, originale à plus d'un titre, offre des perspectives renouvelées et enthousiasmantes.

Prof. Dr. Michel STEINMETZ



Préface

Vorwort

LE ragioni che mi legano al nostro caro professore emerito Martin Klöckener sono allo stesso tempo profonde e di lunga data. Ricordo con grande gratitudine l'onore resomi dall'Università di Friburgo con il conferimento del dottorato honoris causa il 14 novembre 2009, e non dimentico la calorosa accoglienza che il nostro amico mi riservò in quell'occasione. In definitiva, le motivazioni addotte per il conferimento di tale onorificenza evocano anch'esse le ragioni della nostra amicizia:

"qui tam studiis quam cura pastoralis liturgicae
ad adipiscendam in ecclesia universali instaurationem liturgicae
quam Concilium Vaticanum secundum proposuerat permultum contulit

qui Officio Magistri Celebrationum Liturgicarum Pontificalium fungens
exemplariter monstravi quomodo traditionibus ecclesiae servatis
nec tamen condicionibus temporis neglectis
ordines liturgici in celebrationem liturgiae feliciter transponi possent

qui moderando in omnibus continentibus
celebrationes Summi Pontificis inculturationem fidei et liturgiae
secundum Decretum Concilii eximie ad effectum perduxit

qui meditando a fundamentis quaestiones
de liturgia in instrumentis communicationis socialibus
proponenda
simulque se aperiendo necessitatibus nostris temporis
Ecclesiae novas vias aperuit."

In effetti, è senza dubbio lo "stesso spirito della liturgia", per usare la decisiva espressione di Romano Guardini, che ci accomuna: il reciproco attaccamento all'intuizione profonda della riforma liturgica conciliare, che consiste nello scrutare la Tradizione per trovare qualcosa di nuovo in questo antico tesoro, il gusto per la nobile semplicità e la preoccupazione di promuovere una liturgia che sia davvero l'azione di tutto il Popolo di Dio.

Il principio di "conservare la sana tradizione aprendo la strada al legittimo progresso" ha guidato l'intera azione del Concilio Vaticano II e la riforma liturgica in particolare. Lo spirito del Concilio è paragonabile al lavoro dello scriba divenuto discepolo del regno dei cieli "che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche" (Mt 13,52), un lavoro che richiede la capacità di saper rileggere costantemente le novità nascoste in un tesoro.

Non è un caso, infatti, che questo stesso passo del Vangelo di Matteo sia richiamato proprio a conclusione del *Proemium* del nuovo *Messale Romano*, dove la riforma della liturgia viene giustificata e spiegata in questo modo: « Così, mentre la Chiesa rimane fedele al suo compito di

maestra della verità, conservando "le cose antiche", cioè il deposito della tradizione, essa adempie anche al suo compito di esaminare e adottare con prudenza "le cose nuove" (Mt 13,52)¹ ». L'antico e il nuovo, dunque, se sono autentiche espressioni della fede e dell'esperienza umana, non si scontrano in un'insolubile opposizione, ma si sostengono e si illuminano a vicenda.

Il compito impegnativo delle scienze liturgiche è senza dubbio quello di tenere insieme le due cose. L'attività pastorale della Chiesa, a cui la liturgia contribuisce al più alto livello, senza esaurirla, consiste proprio in questo: far nascere una *novità radicata*, rimodellare un deposito già acquisito. E per farlo, la Chiesa deve rivolgersi alle fonti della sua fede, avendo davanti agli occhi – o meglio nel cuore – le necessità del mondo di oggi. Naturalmente, in questo sguardo retrospettivo, dobbiamo evitare qualsiasi archeologia: le fonti non ci offrono modelli preconfezionati da riproporre oggi come sono stati formati nel passato. Credendo nella venuta del Signore Gesù nella gloria, testimoniamo che il compimento è davanti a noi e non dietro di noi. D'altro canto, però, dobbiamo guardarci con altrettanta attenzione dal rischio di una fuga in avanti senza radici e quindi senza meta.

Illuminanti in proposito sono le parole contenute nel Proemio del già citato *Messale Romano*: « La "tradizione dei santi Padri" esige dunque che non solo si conservi la tradizione trasmessa dei nostri predecessori immediati, ma che si tenga presente e si approfondisca fin dalle origini tutto il passato della Chiesa e si faccia un'accurata indagine sui modi molteplici con cui l'unica fede si è manifestata in forme di cultura umana e profana così diverse tra loro, quali erano quelle in uso nelle regioni abitate da Semiti, Greci e Latini. Questo approfondimento più vasto ci permette di constatare come lo Spirito Santo accordi al popolo di Dio un'ammirevole fedeltà nel conservare immutato il deposito della fede, per grande che sia la varietà delle preghiere e dei riti ».²

Questa operazione di andare incessantemente al cuore della Tradizione vivente è anche tutta spirituale, e in questo senso richiede una "nobile semplicità", sia nella ricerca accademica stessa che nel modo in cui la liturgia sarà celebrata e messa in opera. I Vangeli ci presentano i gesti concreti e umani di Gesù: egli cammina, benedice, tocca, guarisce, fa del fango, alza gli occhi al cielo, spezza il pane, prende il calice. Sono questi stessi i gesti che la liturgia riprende nella celebrazione dei sacramenti. Ma è soprattutto alla vigilia della sua passione che Gesù ci ha insegnato i gesti

¹ *Messale Romano, riformato secondo i decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Paolo VI*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020, Proemio 15.

² *Messale romano promulgato da Papa Paolo VI, Proemio 9.*

che dobbiamo compiere a nostra volta. È lui il maestro della nostra educazione liturgica, come ho già scritto. La sua arte consiste nel mettere l'essenziale in poche cose. Il significato della liturgia diventa trasparente solo nella semplicità e nella sobrietà. Allo stesso modo lo stile liturgico, come quello di Gesù, deve essere semplice e austero. Le sue parole infatti sono diventate il nostro Vangelo e i suoi gesti i nostri sacramenti. Nelle celebrazioni dobbiamo diventare, secondo i Padri conciliari, maestri nell'arte della "nobile semplicità" (SC 34). Questo principio direttivo non solo ha orientato il lavoro del *Consilium* alla fine del Concilio Vaticano II, ma ha anche segnato, per così dire, l'intera opera di riforma voluta dal Concilio e tuttora in corso. Ha anche presieduto il lavoro di semplificazione e di adattamento dei riti pontifici alla riforma liturgica generale. In un certo senso, si trattava di un processo inevitabile. Infatti, il principio di preservare la sana tradizione, ma aprendo « nondimeno la via ad un legittimo progresso³ » doveva essere applicato ai riti pontifici. Partendo dalla semplificazione già attuata attraverso la revisione di quegli elementi meno consoni all'intima natura della liturgia stessa che si erano inseriti nel tempo o erano diventati meno opportuni,⁴ si è voluto promuovere l'arricchimento dei riti pontifici in modo da renderli più atti non solo a favorire l'inserimento di tutta l'assemblea nel mistero celebrato, ma anche a manifestare la loro specifica funzione nella Chiesa, legati come sono all'esercizio del ministero petrino.

Se i riti devono essere più significativi, più leggibili, più accessibili, non è solo per una nobile semplicità basata sul Vangelo come fine ultimo, ma anche come mezzo al servizio di un'assemblea, che la Costituzione sulla Liturgia (SC 7) ha ricordato come uno dei modi in cui Cristo è presente. Così, con il ritorno alla celebrazione pastorale voluta dal Concilio Vaticano II, anche la figura del *Magister Cæremoniarum* è necessariamente cambiata. L'ho sperimentato io stesso nelle mie funzioni al servizio di San Giovanni Paolo II e di Papa Benedetto XVI. Il maestro delle celebrazioni non può più essere solo un tecnico delle rubriche, ma deve essere soprattutto un esperto della storia, della ritualità e dello spirito della celebrazione indicata dai nuovi libri liturgici. Se nel periodo caratterizzato dalla ritualità di corte tutta l'attenzione era riservata al Papa, al clero e ai laici al suo servizio, ora il *Magister Cæremoniarum* deve tenere conto innanzitutto della presenza e della partecipazione dell'assemblea e dei vari uffici e ministeri che la compongono. Si tratta di un cambio di mentalità che porta ad una nuova visione delle sequenze rituali e che tiene conto della presenza delle persone che agiscono durante la celebrazione. Da una "mentalità di corte", è stato necessario

³ Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*, n. 23; cfr. n. 1, 21.

⁴ Cfr. la Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*, n. 21.

passare ad una "mentalità sacramentale". La presenza e l'intervento di chierici e laici dovevano quindi essere giustificati non dalla loro appartenenza alla corte papale ma dalla loro appartenenza alla Chiesa, e quindi non in base alle funzioni che svolgevano a corte ma in base alla loro qualità in relazione al battesimo e agli ordini sacri.

Bisogna anche tenere conto dell'impatto della televisione, che trasmette sempre più spesso le celebrazioni papali, e dell'ampia diffusione odierna attraverso i social networks. « Alcune usanze medievali estrapolate dall'ambiente romano per persone di altre religioni o non credenti danno luogo ad interpretazioni diverse e non sempre positive. Il Papa deve apparire a tutti come il successore di Pietro, servo dei servi di Dio, e non come un principe medievale. La televisione esige un comportamento esemplare da parte dei partecipanti alla liturgia papale, soprattutto da parte del cerimoniere; i primi piani rivelano impietosamente ogni gesto compiuto⁵ ».

Di fatto, la liturgia è l'espressione più completa del mistero della Chiesa. È quindi essenziale, in ogni celebrazione, concentrare l'attenzione innanzitutto sull'assemblea e promuoverne la qualità attraverso la formazione. L'assemblea è l'immagine della Chiesa che, in un certo senso, dà ospitalità a Cristo ed agli uomini che egli ama.

Questi sono solo alcuni dei motivi che, tra gli altri, mi legano al caro professor Klöckener. Le grandi intuizioni del Concilio Vaticano II, che hanno guidato sia il suo insegnamento che il mio servizio ai Papi, ci uniscono nel profondo sentimento che esse rimangono "una bussola sicura" per il nostro tempo⁶. Nel redigere la prefazione di questa miscellanea, sono lieto di constatare che ciò che ha guidato il nostro interesse per la preghiera della Chiesa non è solamente condiviso da altri, ma che dei giovani stanno perseverando su questa via, come una grazia. *Gratiam perseverandi*: questo è il mio augurio per questa nobile causa e per l'amico Martin Klöckener.

+ Piero MARINI
Arciv. tit. di Martirano

⁵ Annibale BUGNINI, *La riforma liturgica*, p. 777.

⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, udienza generale, Roma, 10 ottobre 2022.

LES raisons qui me lient à notre cher professeur émérite Martin Klöckener sont à la fois profondes et anciennes. Je me souviens avec une grande gratitude de l'honneur que m'a fait l'Université de Fribourg en me conférant le titre de docteur honoris causa le 14 novembre 2009, et je n'oublie pas l'accueil chaleureux que notre ami m'a réservé à cette occasion. Finalement, les raisons invoquées pour conférer cet honneur évoquent aussi les raisons de notre amitié :

qui tam studiis quam cura pastoralis liturgicae
ad adipiscendam in ecclesia universali instaurationem liturgicae
quam Concilium Vaticanum secundum proposuerat permultum contulit

qui Officio Magistri Celebrationum Liturgicarum Pontificalium fungens
exemplariter monstravi quomodo traditionibus ecclesiae servatis
nec tamen condicionibus temporis neglectis
ordines liturgici in celebrationem liturgiae feliciter transponi possent

qui moderando in omnibus continentibus
celebrationes Summi Pontificis inculturationem fidei et liturgiae
secundum Decretum Concilii eximie ad effectum perduxit

qui meditando a fundamentis quaestiones
de liturgia in instrumentis communicationis socialibus
proponenda
simulque se aperiendo necessitatibus nostris temporis
Ecclesiae novas vias aperuit.

En effet, c'est sans doute le « même esprit de la liturgie », pour reprendre l'expression décisive de Romano Guardini, qui nous unit : l'attachement mutuel à l'intuition profonde de la réforme liturgique conciliaire, qui consiste à scruter la Tradition pour trouver du nouveau dans ce trésor antique, le goût de la noble simplicité et le souci de promouvoir une liturgie qui soit vraiment l'action de tout le Peuple de Dieu.

Le principe de « que soit maintenue la saine tradition, et que pourtant la voie soit ouverte à un progrès légitime¹ » a guidé toute l'action du Concile Vatican II et la réforme liturgique en particulier. L'esprit du Concile est comparable au travail du scribe devenu disciple du Royaume des cieux « qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes » (Mt 13, 52), un travail qui exige la capacité de relire constamment les nouveautés cachées dans un trésor.

Ce n'est pas un hasard, en effet, si ce même passage de l'Évangile de Matthieu est rappelé précisément en conclusion du préambule du

¹ Constitution *Sacrosanctum Concilium*, 23.

nouveau *Missel romain*, où la réforme de la liturgie est justifiée et expliquée de la façon suivante : « de la sorte, tandis que l'Église demeure fidèle à sa charge d'enseigner la vérité en gardant 'ce qui est ancien', c'est-à-dire le dépôt de la Tradition, elle accomplit aussi son devoir d'examiner et d'adopter prudemment 'ce qui est nouveau' (cf. Mt 13, 52).² » L'ancien et le nouveau, s'ils sont des expressions authentiques de la foi et de l'expérience humaine, ne se heurtent donc pas dans une opposition insoluble, mais se soutiennent et s'éclairent mutuellement.

Le défi des sciences liturgiques est sans doute de tenir les deux ensemble. L'activité pastorale de l'Église, à laquelle la liturgie contribue au plus haut niveau, sans l'épuiser, consiste précisément en ceci : donner naissance à une *nouveauté enracinée*, remodeler un dépôt déjà acquis. Et pour ce faire, l'Église doit se tourner vers les sources de sa foi, en ayant sous les yeux - ou plutôt dans le cœur - les besoins du monde d'aujourd'hui. Bien sûr, dans ce regard rétrospectif, il faut éviter toute archéologie : les sources ne nous offrent pas des modèles tout faits à reproposer aujourd'hui comme ils ont été formés dans le passé. En croyant à la venue du Seigneur Jésus dans la gloire, nous témoignons que l'accomplissement est devant nous et non derrière nous. Mais d'un autre côté, nous devons tout aussi soigneusement nous prémunir contre le risque d'une fuite en avant sans racines et donc sans but.

Les paroles contenues dans le préambule du *Missel romain* déjà cité sont éclairantes à cet égard : « C'est pourquoi la 'norme des Pères' ne demande pas seulement que l'on conserve la tradition léguée par nos prédécesseurs immédiats, mais qu'on embrasse et qu'on examine de plus haut tout le passé de l'Église et toutes les manières dont la foi unique s'est manifestée dans des formes de culture humaine et profane aussi différentes que celles qui ont été en vigueur chez les Sémites, les Grecs, les Latins. Cette enquête plus vaste nous permet de voir comment l'Esprit Saint accorde au peuple de Dieu une fidélité admirable pour conserver l'immuable dépôt de la foi à travers la diversité considérable des prières et des rites.³ »

Cette opération d'aller sans cesse au cœur de la Tradition vivante est aussi toute spirituelle, et en ce sens exige une « noble simplicité », tant dans la recherche académique elle-même que dans la manière de célébrer et de mettre en œuvre la liturgie. Les Évangiles nous présentent les gestes concrets et humains de Jésus : il marche, bénit, touche, guérit, fait de la boue, lève les yeux au ciel, rompt le pain, prend le calice. Ce sont ces

² *Missel romain, réformé selon les décrets du concile œcuménique Vatican II et promulgué par le pape Paul VI*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2020, Préambule 15.

³ *Missel romain*, Préambule 9.

mêmes gestes que la liturgie reprend dans la célébration des sacrements. Mais c'est surtout à la veille de sa passion que Jésus nous a enseigné les gestes que nous devons faire à notre tour. Il est le maître de notre éducation liturgique, comme je l'ai déjà écrit. Son art consiste à mettre l'essentiel en peu de choses. Le sens de la liturgie ne devient transparent que dans la simplicité et la sobriété. De même, le style liturgique, comme celui de Jésus, doit être simple et austère. Car ses paroles sont devenues notre Évangile et ses gestes nos sacrements. Dans nos célébrations, nous devons devenir, selon les Pères du Concile, des maîtres dans l'art de la « noble simplicité » (SC 34). Ce principe directeur a non seulement guidé les travaux du *Consilium* à la fin du Concile Vatican II, mais il a aussi marqué, pour ainsi dire, tout le travail de réforme voulu par le Concile et toujours en cours. Elle a également présidé au travail de simplification et d'adaptation des rites pontificaux à la réforme liturgique générale. En un sens, il s'agissait d'un processus inévitable. En effet, il fallait appliquer aux rites pontificaux le principe de préserver la saine tradition tout en « ouvrant cependant la voie à un progrès légitime⁴ ». En partant de la simplification déjà réalisée à travers la révision des éléments moins conformes à la nature intime de la liturgie elle-même, qui s'étaient insérés au fil du temps ou étaient devenus moins opportuns,⁵ on a voulu promouvoir l'enrichissement des rites pontificaux de manière à les rendre plus aptes non seulement à favoriser l'insertion de toute l'assemblée dans le mystère célébré, mais aussi à manifester leur fonction spécifique dans l'Église, liée à l'exercice du ministère pétrinien.

Si les rites doivent être plus significatifs, plus lisibles, plus accessibles, ce n'est pas seulement au nom d'une noble simplicité fondée sur l'Évangile comme but ultime, mais aussi comme un moyen au service d'une assemblée, dont la Constitution sur la liturgie (SC 7) a rappelé qu'elle est l'un des modes de présence du Christ. Ainsi, avec le retour à la célébration pastorale voulue par le Concile Vatican II, la figure du *Magister Cæremoniarum* a nécessairement changé elle aussi. J'en ai fait moi-même l'expérience dans mes fonctions au service de saint Jean-Paul II et du pape Benoît XVI. Le Maître des Célébrations ne peut plus être seulement un technicien des rubriques, mais surtout un expert de l'histoire, de la ritualité et de l'esprit de la célébration indiqués par les nouveaux livres liturgiques. Alors qu'à l'époque de la ritualité courtoise, toute l'attention était réservée au pape, au clergé et aux laïcs à son service, le *Magister Cæremoniarum* doit désormais tenir compte avant tout de la présence et de la participation de l'assemblée et des différents offices et ministères qui la composent. Il s'agit d'un changement de mentalité qui conduit à une

⁴ Constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium*, n. 23 ; cf. n. 1, 21.

⁵ Cf. Constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium*, n° 21.

nouvelle vision des séquences rituelles et prend en compte la présence des personnes qui agissent au cours de la célébration. D'une « mentalité de cour », il fallait passer à une « mentalité sacramentelle ». La présence et l'intervention des clercs et des laïcs devaient donc être justifiées non pas par leur appartenance à la cour pontificale mais par leur appartenance à l'Église, et donc non pas en fonction des fonctions qu'ils exerçaient à la cour mais en fonction de leur qualité par rapport au baptême et aux ordres sacrés.

Il faut tenir compte de l'impact de la télévision, qui retransmet de plus en plus souvent les célébrations papales, et de la large diffusion actuelle par les réseaux sociaux. « Certaines coutumes médiévales extrapolées de l'environnement romain pour les personnes d'autres religions ou non croyantes donnent lieu à des interprétations différentes et pas toujours positives. Le pape doit apparaître à tous comme le successeur de Pierre, serviteur des serviteurs de Dieu, et non comme un prince médiéval. La télévision exige un comportement exemplaire de la part des participants à la liturgie papale, en particulier du maître de cérémonie ; les gros plans révèlent impitoyablement les moindres gestes⁶ ».

En effet, la liturgie est l'expression la plus complète du mystère de l'Église. Il est donc essentiel, dans chaque célébration, de mettre l'accent avant tout sur l'assemblée et d'en promouvoir la qualité par la formation. L'assemblée est l'image de l'Église qui, en un certain sens, donne l'hospitalité au Christ et au peuple qu'il aime.

Ce ne sont là que quelques-unes des raisons qui, parmi d'autres, me lient à ce cher professeur Klöckener. Les grandes idées du Concile Vatican II, qui ont guidé son enseignement ainsi que mon service auprès des papes, nous unissent dans le sentiment profond qu'elles demeurent « une boussole sûre » pour notre temps⁷. En écrivant la préface de ce recueil, je suis heureux de constater que ce qui a guidé notre intérêt pour la prière de l'Église est non seulement partagé par d'autres, mais que des jeunes persévèrent dans cette voie, comme une grâce. *Gratiam perseverandi* : c'est ce que je souhaite à cette noble cause et à mon ami Martin Klöckener.

+ Piero MARINI
Archevêque titulaire de Martirano

⁶ A. BUGNINI, *La réforme liturgique*, p. 777.

⁷ BENOÎT XVI, Audience générale, Rome, 10 octobre 2012.

DIE Gründe, die mich mit unserem geschätzten emeritierten Professor Martin Klöckener verbinden, sind sowohl tiefgründig als auch alt. Ich erinnere mich mit großer Dankbarkeit an die Ehre, die mir die Universität Freiburg am 14. November 2009 durch die Verleihung der Ehrendoktorwürde erwiesen hat, und ich vergesse nicht den herzlichen Empfang, den unser Freund mir zu diesem Anlass bereitet hat. Schließlich erinnern die Gründe, die für die Verleihung dieser Ehre angeführt wurden, auch an die Gründe unserer Freundschaft:

qui tam studiis quam cura pastoralis liturgicae
ad adipiscendam in ecclesia universali instaurationem liturgicae
quam Concilium Vaticanum secundum proposuerat permultum contulit

qui Officio Magistri Celebrationum Liturgicarum Pontificalium fungens
exemplariter monstravi quomodo traditionibus ecclesiae servatis
nec tamen condicionibus temporis neglectis
ordines liturgici in celebrationem liturgiae feliciter transponi possent

qui moderando in omnibus continentibus
celebrationes Summi Pontificis inculturationem fidei et liturgiae
secundum Decretum Concilii eximie ad effectum perduxit

qui meditando a fundamentis quaestiones
de liturgia in instrumentis communicationis socialibus
proponenda
simulque se aperiendo necessitatibus nostris temporis
Ecclesiae novas vias aperuit.

Tatsächlich ist es zweifellos der gleiche „Geist der Liturgie“, um den entscheidenden Ausdruck von Romano Guardini aufzugreifen, der uns vereint: die gemeinsame Verbundenheit mit der tiefen Intuition der konziliaren Liturgiereform, die darin besteht, die Tradition eingehend zu erforschen, um etwas Neues in diesem alten Schatz zu finden, die Vorliebe für edle Einfachheit und das Anliegen, eine Liturgie zu fördern, die wirklich das Handeln des ganzen Gottesvolkes ist.

Das Prinzip, dass „die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde“,¹ hat das gesamte Handeln des Zweiten Vatikanischen Konzils und insbesondere die Liturgiereform geleitet. Der Geist des Konzils kann mit der Arbeit des Schriftgelehrten verglichen werden, der ein Jünger des Himmelreichs

¹ Konstitution über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 23 (im folgenden Text abgekürzt mit SC).

geworden ist, „der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13,52), eine Arbeit, welche die Fähigkeit erfordert, das Neue, das in einem Schatz verborgen ist, ständig neu zu lesen.

Es ist kein Zufall, dass dieselbe Passage aus dem Matthäusevangelium am Ende der Einleitung des neuen *Messale Romano* zitiert wird, in der die Reform der Liturgie folgendermaßen gerechtfertigt und erklärt wird: „Während die Kirche also ihrer Aufgabe als Lehrerin der Wahrheit treu bleibt, indem sie das ‚Alte‘, d.h. den Bestand der Tradition, bewahrt, erfüllt sie auch ihre Aufgabe, ‚das Neue‘ mit Bedacht zu prüfen und anzunehmen (vgl. Mt 13,52)“.² Das Alte und das Neue stehen also, wenn sie authentische Ausdrucksformen des Glaubens und der menschlichen Erfahrung sind, nicht in einem unlösbaren Gegensatz zueinander, sondern unterstützen und erleuchten sich gegenseitig.

Die herausfordernde Aufgabe der Liturgiewissenschaft besteht zweifellos darin, beides zusammenzuhalten. Die pastorale Tätigkeit der Kirche, zu der die Liturgie auf höchstem Niveau beiträgt, ohne sich darin zu erschöpfen, besteht genau darin: eine *verwurzelte Neuheit* zu erschaffen, ein bereits erworbenes Gut neu zu gestalten. Und dazu muss sich die Kirche den Quellen ihres Glaubens zuwenden und die Bedürfnisse der heutigen Welt vor Augen – oder besser gesagt im Herzen – haben. Natürlich müssen wir bei diesem Rückblick jede Archäologie vermeiden: Die Quellen bieten uns keine vorgefertigten Modelle, die wir heute so wiedergeben können, wie sie in der Vergangenheit entstanden sind. Indem wir an das Kommen des Herrn Jesus in Herrlichkeit glauben, bezeugen wir, dass die Erfüllung vor uns und nicht hinter uns liegt. Allerdings müssen wir uns ebenso sorgfältig vor der Gefahr einer wurzellosen und damit ziellosen Flucht nach vorn hüten.

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Worte, die in der oben erwähnten Einleitung des *Messale Romano* enthalten sind: „Die ‚Tradition der Väter‘ verlangt nicht nur, dass wir die von unseren unmittelbaren Vorgängern überlieferte Tradition bewahren, sondern auch, dass wir von Anfang an die gesamte Vergangenheit der Kirche im Auge behalten und vertiefen. Zudem muss eine genaue Untersuchung der vielen Formen vorgenommen werden, in denen sich der Glaube auf so unterschiedliche Weise in der menschlichen und profanen Kultur manifestiert hat, wie es in den von Semiten, Griechen und Römern bewohnten Regionen üblich war. Diese umfassendere Betrachtung lässt uns erkennen, wie der Heilige Geist dem Volk Gottes eine bewundernswerte Treue bei der unveränderten Bewahrung des

² Deutsche Arbeitsübersetzung von *Messale Romano, riformato secondo i decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Paolo VI*. Città del Vaticano 2020, Proemio 15.

Glaubensguts verleiht, wie groß auch die Vielfalt der Gebete und Riten sein mag“.³

Dieser Vorgang, unaufhörlich zum Herzen der lebendigen Tradition vorzudringen, ist auch eine rein geistliche Angelegenheit und erfordert in diesem Sinne eine „edle Einfachheit“ sowohl in der akademischen Forschung selbst als auch in der Art und Weise, wie die Liturgie gefeiert und durchgeführt wird.

Die Evangelien zeigen uns die konkreten, menschlichen Gesten Jesu: Er geht, segnet, berührt, heilt, macht Schlamm, hebt seine Augen zum Himmel, bricht das Brot, nimmt den Kelch. Dies sind die gleichen Gesten, die die Liturgie bei der Feier der Sakramente aufgreift. Aber vor allem am Vorabend seiner Passion hat Jesus uns die Gesten gelehrt, die wir unsererseits vollziehen müssen. Er ist der Meister unserer liturgischen Erziehung, wie ich bereits geschrieben habe. Seine Kunst besteht darin, das Wesentliche auf wenige Dinge zu reduzieren. Der Sinn der Liturgie wird nur in der Einfachheit und Nüchternheit transparent. Ebenso muss der liturgische Stil, wie der von Jesus, einfach und nüchtern sein. Denn seine Worte sind zu unserem Evangelium geworden und seine Gesten zu unseren Sakramenten. In unseren Feiern müssen wir, so die Konzilsväter, Meister in der Kunst der „edlen Einfachheit“ werden.⁴ Dieser Leitsatz bestimmte nicht nur die Arbeit des *Konsiliums* am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern prägte gleichsam die gesamte vom Konzil gewünschte und noch andauernde Reformarbeit. Er stand auch an der Spitze der Bemühungen um die Vereinfachung und Anpassung der päpstlichen Riten an die allgemeine Liturgiereform. In gewissem Sinne war dies ein unvermeidlicher Prozess. Dabei musste das Prinzip der Bewahrung der „gesunde[n] Überlieferung“ bei gleichzeitiger Öffnung für einen „berechtigten Fortschritt“⁵ auf die päpstlichen Riten angewandt werden. Ausgehend von der bereits erfolgten Vereinfachung durch die Überarbeitung derjenigen Elemente, die weniger mit dem intimen Charakter der Liturgie selbst übereinstimmten und sich im Laufe der Zeit eingefügt hatten oder weniger zweckmäßig geworden waren,⁶ bestand die Absicht darin, die Gestaltung der päpstlichen Riten so zu fördern, dass sie nicht nur die Einbeziehung der ganzen Gemeinde in das gefeierte Mysterium begünstigten, sondern auch ihre besondere Funktion in der

³ Deutsche Arbeitsübersetzung von *Messale romano promulgato da Papa Paolo* VI. Proemio 9.

⁴ SC 34

⁵ SC 23; siehe auch SC 1 und 21.

⁶ Vgl. SC 21.

Kirche manifestierten, die mit der Ausübung des Petrusamtes verbunden ist.

Wenn die Riten aussagekräftiger, lesbarer und zugänglicher werden sollten, dann nicht nur um einer edlen Einfachheit willen, die auf dem Evangelium als letztem Ziel beruht, sondern auch als Mittel im Dienst der Versammlung, an die die Liturgiekonstitution (SC 7) als eine der Formen der Gegenwart Christi erinnert.¹ Mit der Rückkehr zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewünschten pastoralen Feier hat sich folglich auch die Gestalt des *Magister Cæremoniarum* notwendigerweise verändert. Ich habe dies in meinen Funktionen im Dienst von Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. selbst erlebt. Der *Magister Cæremoniarum* kann nicht mehr nur ein Rubrikentechniker sein, sondern er muss vor allem ein Experte für die Geschichte, die Riten und den Geist der Feier sein, die in den neuen liturgischen Büchern angegeben sind. Während in der von höfischer Ritualität geprägten Zeit alle Aufmerksamkeit dem Papst, dem Klerus und den ihm zu Diensten stehenden Laien vorbehalten war, muss der *Magister Cæremoniarum* heute in erster Linie die Anwesenheit und Teilnahme der Versammlung und die verschiedenen Ämter und Dienste, aus denen sie sich zusammensetzt, berücksichtigen. Dies ist ein Mentalitätswandel, der zu einer neuen Sichtweise der rituellen Abläufe führt und die Anwesenheit der Menschen, die während der Feier handeln, mit einbezieht. Von einer „Hofmentalität“ musste zu einer „sakramentalen Mentalität“ übergegangen werden. Die Anwesenheit und das Wirken von Klerikern und Laien sollte daher nicht durch ihre Zugehörigkeit zum päpstlichen Hof, sondern durch ihre Zugehörigkeit zur Kirche gerechtfertigt werden, und somit nicht aufgrund der Funktionen, die sie bei Hofe ausübten, sondern aufgrund ihrer Qualität in Bezug auf die Taufe und die heiligen Weihen.

Der Einfluss des Fernsehens, das immer häufiger päpstliche Zeremonien überträgt, und die heute weit verbreitete Nutzung sozialer Netzwerke müssen bedacht werden. „Gewisse mittelalterliche Bräuche, aus Rom hinausgetragen zu Völkern mit anderen Religionen oder ohne Glauben, geben Veranlassung zu allerlei Deutungen, die obendrein oft nicht positiv sind. Der Papst muß allen als der Nachfolger Petri, als Diener der Diener Gottes erscheinen, und nicht als ein mittelalterlicher Fürst. Das Fernsehen verlangt ein vorbildliches Verhalten all derer, die an der päpstlichen Liturgie teilnehmen, besonders von den Zeremoniaren; die Nahaufnahmen verraten unbarmherzig, was vor sich geht“.²

¹ Vgl. SC 7.

² Annibale BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe. Hg. von Johannes Wagner unter Mitarb. von François Raas.

In der Tat ist die Liturgie der vollständigste Ausdruck des Geheimnisses der Kirche. Es ist daher unerlässlich, bei jeder Feier die Aufmerksamkeit vor allem auf die Versammlung zu richten und ihre Qualität durch Bildung zu fördern. Die Versammlung ist das Bild der Kirche, die in gewisser Weise Christus und den Menschen, die er liebt, Gastfreundschaft schenkt.

Dies sind nur einige der Gründe, die mich mit dem geschätzten Professor Klöckener verbinden. Die großen Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sowohl seine Lehre als auch meinen Dienst an den Päpsten geleitet haben, vereinen uns in dem tiefen Gefühl, dass sie ein „sicherer Kompaß“ für unsere Zeit bleiben.³ Wenn ich das Vorwort zu dieser Festschrift schreibe, freue ich mich zu sehen, dass das, was unser Interesse am Gebet der Kirche geleitet hat, nicht nur von anderen geteilt wird, sondern dass junge Menschen wie eine Gnade auf diesem Weg beharrlich voranschreiten. *Gratiam perseverandi*: Das ist mein Wunsch für diese edle Sache und für meinen Freund Martin Klöckener.

+ Piero MARINI
Erzbischof tit. von Martirano

Freiburg – Basel – Wien 1988, 842f.; zuerst erschienen unter dem Titel *La riforma liturgica (1948–1975)*. Roma 1983, ²1997.

³ BENEDIKT XVI., *Generalaudienz*. Rom, Mittwoch, 10. Oktober 2012 (https://www.vatican.va/content/benedictxvi/de/audiences/2012/document_s/hf_ben-xvi_aud_20121010.html) (29.03.2023).



**Le compagnonnage avec saint
Augustin**

**Die Begleitung des Heiligen
Augustinus**

Gedankenanstöße von Augustinus zum Umgang mit Amt und Macht

Thomas Fries

Hinführung

Das Werk des Kirchenvaters Augustinus von Hippo (354–430) wurde über Jahrhunderte hinweg im Zuge der scholastischen Rezeption eklektisch dekontextualisiert. Dank editorischer Arbeit sowie quellenkritischer und historisch-kontextualisierender Forschung im 20. Jahrhundert konnte das Gesamtwerk als *Corpus Augustinianum Gissense* (CAG) digital verfügbar und somit leichter kritisch erforschbar gemacht werden. Das bald zu Ende gebrachte Augustinuslexikon, zu dem Prof. em. Martin Klöckener über Jahrzehnte als Mitherausgeber wichtige Beiträge geleistet hat, ist für die Neuerarbeitung von augustinischem Gedankengut „ex fonte“ ein herausragendes Beispiel. Auf dieser Basis lassen sich für heute interessante Themen eruieren, wie die Frage zum Umgang mit Amt und Macht, verbunden mit Augustins philosophisch-theologischer Weitsicht in epochalen Krisenzeiten.

Versuchung der Macht in Amt und Liturgie

Das Thema guter Umgang mit Amt und Macht sowie die Versuchung der Macht ist von hoher Aktualität.¹ Es hat verschiedene Dimensionen, durchzieht das strukturelle Selbstverständnis der Institution Kirche und ist durch den Machtmissbrauch in verschiedenen Facetten von unrühmlicher Bedeutung. Menschen wurden durch Missbrauch physisch, psychisch und spirituell geschädigt. Inzwischen beschäftigt sich glücklicherweise auch die Liturgiewissenschaft mit dem Thema „Liturgie und Macht“.² Damit steht auch die Frage nach der Gestaltungs- und Deutungshoheit über die rituellen kirchlichen Vollzüge im Raum. Missbrauch eines kirchlichen Amtes und der Liturgie können bis in politische Sphären hineinreichen, wie in jüngster Zeit die

¹ Markus LAU, *Die Versuchung der Macht. Neutestamentliche Gegenentwürfe*. Zürich 2020. Augustinus ist in seinen Ansichten dazu sehr jesuanisch, wenngleich – typisch für ihn – mit neuplatonischen Umrahmungen.

² Vgl. z.B. *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*. Hg. von Gregor Maria HOFF – Julia KNOP – Benedikt KRANEMANN. Freiburg/Br. 2020 (QD 308); *Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie*. Hg. von Stefan BÖNTERT – Winfried HAUNERLAND – Julia KNOP – Martin STUFLESSER. Regensburg 2021.

Kriegsrhetorik des Oberhauptes der Russisch-Orthodoxen Kirche bezeugt. Insbesondere aber findet Machtmissbrauch breite Aufmerksamkeit durch die in die Öffentlichkeit gerückten verheerenden Fälle von geistlichem und sexuellem Missbrauch sowie dessen Vertuschung vor allem durch Amtsträger und kirchliche Führungskräfte.³ Das Erschrecken ist groß, die Reaktionen der Öffentlichkeit verständlich: Gutachten und Studien offenbaren das institutionelle Versagen und verantwortungslose Handeln von Verantwortlichen in der Personalführung.⁴ Diese steht davon abgesehen nicht nur wegen der Vertuschung von Missbrauchstaten und zu spätes Durchgreifen gegen Täter in der Kritik. Fälle von Machtmissbrauch durch feindseliges Führungsverhalten münden an vielen Orten in der katholischen Kirche in einer verbreiteten Kultur der Angst und des Misstrauens, wie Betroffene berichten.⁵ Kirchliche Skandale, Entgleisungen und unzureichend ausgebildeten Klerus gab es zu Augustins Zeiten genug, sodass der Rückbezug auf Augustinus uns nicht zu einer Träumerei von besseren Zeiten verleiten kann.⁶ Trotzdem oder gerade deswegen lassen sich bei Augustinus Anregungen für Haltungsänderungen und ein Umdenken finden. Klerikalismus betrifft jedoch nicht nur Amtsträger: „Man täusche sich im Übrigen nicht und wähne sich als Nichtkleriker auf der sicheren Seite: Klerikalismus ist ganz sicher keine Verhaltensweise, die allein auf Kleriker zutrifft. [...] Viele Menschen [...] sind für die Versuchung der Macht anfällig – in kirchlichen Strukturen genauso wie in sonstigen gesellschaftlichen Zusammenhängen“.⁷ Ob hauptamtlich oder ehrenamtlich tätig: Bezüglich der Versuchung der Macht wähnt Augustinus niemanden in Sicherheit und empfiehlt daher allen, nach dem Vorbild Jesu zu leben, um Kirche zu verwirklichen.⁸

³ Vgl. Klaus KIEBLING, *Geistlicher und sexueller Machtmissbrauch in der katholischen Kirche*. Würzburg 2021.

⁴ Verwiesen sei auf die im Jahr 2021 erschienene umfangreiche Studie zum Missbrauch in der katholischen Kirche in Frankreich mit geschätzten 330.000 Taten und 3.200 Tätern über einen Zeitraum von 70 Jahren sowie auf die bistumsübergreifende MHG-Studie in Deutschland. Die infolge entstandenen Studien und Auftragsgutachten der (Erz-)Bistümer Münster, Trier, München sprechen ihre je eigene verheerende Sprache zur Verantwortungslosigkeit von Verantwortlichen, den systemischen Ursachen sowie der Täterschaft und Vertuschung.

⁵ Vgl. *Heillose Macht. Von der Kultur der Angst im kirchlichen Dienst*. Hg. von Thomas HANSTEIN – Hiltrud SCHÖNHEIT – Peter SCHÖNHEIT. Freiburg/Br. 2022.

⁶ Vgl. Frits VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*. 2. Aufl. Köln 1955, 241–249.

⁷ Vgl. Markus LAU, *Die Versuchung der Macht. Neutestamentliche Gegenentwürfe*. Zürich 2020, 18.

⁸ Neuerdings entstehende Verhaltenskodizes und deren Implementierung in Bistümern dienen der Sensibilisierung zum Umgang mit Macht. Ebenso wurde das Thema beim Synodalen Weg in Deutschland behandelt. Ob sich dadurch

Für euch bin ich Bischof – Selbstreflexion und Selbsterfahrung als Weg zur veränderten Haltung

In Augustins bekanntem Ausspruch: „Für euch bin ich Bischof. Mit euch bin ich Christ“⁹ steckt ein radikales Selbstverständnis eines Christen, der sich mit anderen gemeinsam als Teil der Kirche versteht und seine Amtsführung als Seelsorger und Bischof in dienstbarer Haltung ausüben wollte. Augustins eigener Weg ins Bischofsamt war kein geradliniger und nicht von Machtinteressen geprägt. Er wurde breit abgestützt zum Priester und Bischof ins Amt befördert – auf Wunsch des kirchlichen Volkes.¹⁰ Augustins prägende Erfahrung, sein eigenes Leben und dessen Wendungen als Geschenk zu erfahren, legte den Grundstein für sein Verständnis von Christsein, Spiritualität und Amt. Die Erfahrung eigener Machtlosigkeit und Ohnmacht vor Gottes je größerem Handeln prägte ihn, woraus für ihn der Respekt vor den Geschöpfen erwuchs. Spiritualität hat bei Augustinus durch den ständigen Rückbezug auf Jesus sehr viel mit Authentizität, Wahrhaftigkeit und Wahrheitssuche zu tun und damit einhergehend mit der Bereitschaft, sich auf einen unbekanntem Weg der kritischen Selbsterkenntnis zu begeben, die zur Gotteserkenntnis führt und Verhaltens- und Haltungsänderungen mit sich bringen muss.¹¹ Allem voran steht für ihn die Demut als das Gegenteil von angstgesteuerter und angstverbreitender Machtausübung.¹² Authentische Wahrheitssuche (*ueritas*) verlangt den Mut zur Menschlichkeit auf Augenhöhe anstatt das Herrschen über andere.¹³ Jegliche Form selbstherrlicher Glorifizierung und machtvoller Überheblichkeit (*uanitas*) führt nach Augustinus weg von Gott und der Liebe.¹⁴ Augustinus bezeichnete vielfach die Überheblichkeit als Krankheit der Seele. Der Arzt zur Heilung dieses Übels ist für ihn Christus mit seinem Beispiel der Demut.¹⁵

auch das Bewusstsein, die Haltung und die Sicht auf Kirche-sein im hier dargelegten Sinne verändern, hängt an den Einzelnen sowie am Willen zum Perspektivenwechsel und zu systemischen Veränderungen.

⁹ Sermo 340,1: „uobis enim sum episcopus, uobiscum sum christianus“ (PL 38, 1483).

¹⁰ Ausführlich bei Serge LANCEL, *Saint Augustin*. Paris 1999, 249–265; weiterhin Gerald BONNER, *Augustinus (uita)*, in: AL 1. Basel 1986–1994, 537f.

¹¹ Sol. 1,7: „deum et animam scire cupio. [...] nihilne omnino“ (CSEL 89,11); abgefasst vermutlich Ende des Jahres 386, zu Beginn des Jahres 387.

¹² Ausführlicher dazu: Thomas FRIES, *Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo*. Würzburg 2016, 183–185.

¹³ Entsprechender Artikel von Thomas Fries über die *uanitas* bei Augustinus erscheint mit dem Doppelfaszikel 5,5/6 des Augustinuslexikons im Jahr 2023.

¹⁴ Sermo 348,1: „in bona mente timor non uanitate, sed caritate pellendus est“.

¹⁵ Vgl. Thomas FRIES, *Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo*. Würzburg 2016, 243–247.

Demut als christliche Grundhaltung in Liturgie, Seelsorge und Amt

Demut ist die Bereitschaft zum Dienen, die mit einer authentischen, wahrhaftigen Haltung einhergeht. Augustinus ist in diesem Sinne ein Verfechter einer „schwachen Seelsorge“¹⁶ und der Haltung des „wounded healers“,¹⁷ der sich selbstreflektiert der eigenen (Seelsorge-/Führungs-)Macht, aber auch der eigenen persönlichen Schwächen und eigenen Verletzlichkeit bewusst ist und gerade darin von Gottes Gnade getragen weiß. Es geht Augustinus um die Anerkennung eigener Ohnmacht, aus der auf den Spuren Jesu der Weg zum Anderen erwächst.¹⁸ Demut ist nach Augustinus konstitutiv für das Christsein und Kirche-sein sowie Kriterium der Kirchenzugehörigkeit.¹⁹ Demnach sind diejenigen, die sich der Kirche zugehörig wähnen, aber ihre Macht missbrauchen, fern von ihr. Hingegen sind demütige Menschen, die ihr Leben nicht auf Ruhm, Macht, Ansehen und Einfluss legen, Christus nahe und Teil der Kirche. Es eröffnet sich in dieser Hinsicht mit Augustinus ein ungewohnt weites Kirchenverständnis, das weit entfernt ist von einer institutionellen „societas perfecta“.

Anregung zu einem geistlich-dynamischen Kirchenverständnis

Im Traktat zum Johannesevangelium 27,11 – wie auch an weiteren Stellen seines Werkes – bezeichnet Augustinus den Zustand der Kirche als eine Durchmischung von guten und bösen Menschen. Die Bösen sind diejenigen, die Gott durch ihre Lebensart lästern.²⁰ Wer gehört zu den guten, wer zu den bösen? Nimmt man Augustinus an dieser Stelle ernst, ergibt sich abseits der Prädestinationslehre ein geistlich-dynamisches Kirchenverständnis mit institutionellen Konsequenzen. Kirche muss neu gesehen werden: Die Grenzen der Kirche verlaufen unsichtbar, verankert

¹⁶ Vgl. Georg LAUSCHER, *Macht und Dienst. Von der Kraft der schwachen Seelsorge*, in: GuL 96. 2023, 48–56.

¹⁷ Vgl. Henri J. M. NOUWEN, *The Wounded Healer Ministry in Contemporary Society*. New York 1972.

¹⁸ Vgl. zum Thema auch Lukas FRIES-SCHMID, *Hör auf zu helfen. Ohnmacht als Tor zum göttlichen Geheimnis*. Würzburg 2022.

¹⁹ Vgl. Io. eu. tr. 25,7: „deprimit celsitudines saeculi, ut ab humilibus glorificetur“ (CCL 36,251); Io. eu. tr. 25,16: „qui ad me uenit, incorporatur mihi; qui ad me uenit, humilis fit; qui mihi adhaeret, humilis erit, quia non facit uoluntatem suam, sed dei; et ideo non eicietur foras, quia cum superbus esset, proiectus est foras“ (CCL 36,257).

²⁰ Vgl. Io. eu. tr. 27,11: „certi sumus, fratres, quia omnes qui sumus in corpore domini, et manemus in illo, ut et ipse maneat in nobis, in hoc saeculo necesse habemus usque in finem inter malos uiuere. non inter illos dico malos, qui blasphemant Christum; rari enim iam inueniuntur qui lingua blasphemant, sed multi qui uita. necesse est ergo ut inter illos usque in finem uiuamus“ (CCL 36,276).

in den Herzen von Menschen. Nicht alle, die sich in Amt und Macht wöhnen, gehören demnach automatisch zur Kirche.²¹ Jede und jeder hat bis zum Ende die Chance auf die Veränderung und Besserung.²² Kirche ist somit dynamisch im Werden. Rein institutionell und organisationstheoretisch betrachtet nennen wir dies heute eine „Lernende Organisation“.²³ Augustinus verwendet das paulinische Bild des Leibes Christi, um die Organisation gleich einem lebendigen Organismus zu beschreiben. Eine lernende Kirche-im-Werden agiert agil und partizipativ. Das hierarchische „Management-by-Fear Paradigma“ würde ersetzt durch die wertebasierte „Dienende und Spirituelle Führung“, die auf Selbstreflexion bei Führenden setzt wie auch auf die intrinsische Motivation der Geführten.²⁴ Die institutionelle Gestalt von Kirche würde sich verändern, wenn klerikalistische Verhaltensmuster aufgebrochen würden und die Entfaltung von Gaben in gegenseitiger Wertschätzung an dessen Stelle träte. Wie sähen dann die Gottesdienste aus? Wer bestimmt darüber, wo Gottes heilsames Wirken erfahrbar wird? Ein Blick in Augustins Werk zeigt: Die semantische Elastizität des Begriffs „sacramentum“ als Übersetzung von *μυστήριον* in der altlateinischen Bibelübersetzung ist weit gefasst.²⁵ Über liturgische Riten hinaus sind damit eine Vielzahl an sichtbaren Zeichen der unsichtbaren Heilswirklichkeit gemeint. Liturgien nähmen eine andere Gestalt an, wenn diese „sacramenta“ eine bedeutende Rolle spielten. Auch das Zueinander der „sacramenta“ ist im jesuanischen Sinne zu bedenken: Die Erkenntnis der Gegenwart Jesu im Armen und im Fremden (Mt 25) und die Gegenwärtigkeit beim Brechen des Brotes bedingen einander, so Augustinus.²⁶ Gastfreundschaft aus Barmherzigkeit kann zur intensiven,

²¹ Augustinus stellt das zu seiner Zeit etablierte dreistufige kirchliche Amt nicht infrage, sieht darin jedoch die Gefahr der Versuchungen der Macht.

²² Vgl. Tarcisius VAN BAVEL, *Church*, in: *AthAg.1999*, 169–176, hier: 172f. Zum Gericht am jüngsten Tag vgl. *ciu. 20,9* (CCL 48,715–719).

²³ Peter Senge hat die „Lernende Organisation“ als neues Modell ausformuliert und damit seit 30 Jahren Zuspruch gewinnen können. Moderne Führungsprinzipien bauen darauf auf. Vgl. Peter SENGE, *Die fünfte Disziplin. Kunst und Praxis der lernenden Organisation*. 11., völlig überarb. u. aktual. Aufl. Stuttgart 2011.

²⁴ Diese Art des Führungsverständnisses ist heute bekannt als „Servant Leadership“. Es geht zurück auf Robert Greenleaf und darauf aufbauend auf das Konzept von „Spiritual Leadership“ als sinn- und wertebasierte Führung. Vgl. Robert K. GREENLEAF, *Servant Leadership. A Journal into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York 1977; Louis W. FRY, *Toward a Theory of Spiritual Leadership*, in: *The Leadership Quarterly* 14. 2003, 693–727.

²⁵ Vgl. Franz MALI, *Sacramentum. IV. Christentum*, in: *DNP* 10. 2001, 1200–1202.

²⁶ Vgl. *Sermo 235,3*: „*quisquis ergo fidelis es, quisquis non inanite christianus uocaris, quisquis ecclesiam non sine causa ingrederis, quisquis uerbum dei cum timore et spe audis, consolatur te fractio panis. absentia domini non est absentia. habeto fidem, et tecum est quem non uides. illi, quando cum eis dominus loquebatur, nec fidem habebant, quia eum resurrexisse non credebant,*

vielleicht sakramental zu nennenden geistlichen Erfahrung werden. Über Sakramente als Zeichen der unsichtbaren Heilswirklichkeit exklusive oder elitäre Aussagen zu tätigen, wäre daher vermessen. Kann göttliche Gnade kasuistisch detailliert messbar sein?

Zusammenfassung

Aufs Gesamt seines Denkens und Wirkens betrachtet ist für Augustinus die Versuchung der Macht ein heilsrelevantes Problem des Einzelnen und der Kirche. Mit Augustinus gedacht irren all diejenigen, die ihre Macht missbrauchen und meinen, zur Kirche zu gehören. Augustinus rät dazu, Macht bewusst zu reflektieren (Selbsterkenntnis), um ihren Versuchungen zu widerstehen sowie sich in Jesu Nachfolge in den Dienst an den Werten und der Botschaft des Evangeliums zu stellen: „Wenn einer will Erster sein, soll er sein aller Letzter und aller Diener“ (Mk 9,35). So ereignet sich Kirche neu. Die Grenzen der Kirche werden damit dynamisch immer wieder neu bestimmt. Für die Exkommunikation bedarf es nicht immer eines Kirchengerichts, sondern sie erfolgt „stante pede“, wo Macht missbraucht wird und Menschen geschädigt werden.

nec resurgere posse sperabant. perdiderant fidem, perdiderant spem.
ambulabant mortui cum uiuente, ambulabant mortui cum ipsa uita“
(RB 67,138–139).

Graui prudentique Christiano :
Au chrétien, grave et prudent...
Stimmung cicéronienne
chez Augustin dénouant des difficultés
liturgiques

Eric Pohlé
Toulouse

Le dévouement aux sources liturgiques ont permis au professeur Martin Klöckener de conserver sans interruption son ancienne amitié avec la langue de Cicéron. Elle sera aussi celle de l'évêque d'Hippone. C'est bien à Augustin, qui recourt à deux épithètes typiquement romaines, que nous empruntons ce titre : *graii prudentique Christiano*. Que ce datif puisse exprimer aussi le sens des lignes qui suivent : elles ont été écrites à l'intention de celui qui a bien voulu suivre et diriger nos propres recherches augustiniennes.

Le *corpus* que constituent les *Lettres* 54 et 55¹ n'est pas seulement une source précieuse d'informations historiques et liturgiques. Il fait entendre une voix, celle d'un pasteur, héritier et responsable de la liturgie d'un lieu. Pourtant, à aucun moment, Augustin ne cherche à défendre, parmi les différentes pratiques, celle de l'Église d'Hippone dont il est l'évêque². Entre autres, cette simple remarque conduit à reconnaître d'abord dans ce corpus la voix d'une sagesse que les débats liturgiques au cours des âges n'ont pas toujours su maintenir. Comment caractériser cette sagesse ? D'où vient-elle ? Quels sont les éléments qui lui donnent sa personnalité et rendent si vivante la lecture de ces deux lettres ?

¹ Sur ce corpus, on peut consulter de Jochen REXER, « Inquisitiones Ianuarii (Ad -), Augustinus-Lexikon 3, Bâle, 2004-2010, 620-630 et *Sakrament und Schrift bei Augustinus. Ad inquisitiones Ianuarii und Augustins Deutung von Liturgie und Bibel*, « Augustinus – Werk und Wirkung » 9, Paderborn, 2020.

Nous recourons seulement aux quelques abréviations suivantes : BA : collection « Bibliothèque Augustinienne » (Paris) ; *ciu.* : AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* ; ed. : texte édité par... ; CCSL : *Corpus Scriptorum, series Latina* (Turnhout) ; CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienne) ; CUF : collection des Universités de France (Paris) ; *ep.* : AUGUSTIN, *Lettres* dans l'édition CSEL 34/2.

² Par exemple au sujet du jeûne du samedi ou du déroulement du jeudi de la dernière semaine de carême.

Augustin, à la faveur du format épistolaire dont il est familier et dont il sait utiliser la grande liberté³, manifeste un tour d'esprit, un « je ne sais quoi » de propre à l'Antiquité, et en particulier un air de famille avec Cicéron⁴. Par là nous voulons dire que face à la difficulté d'un réel multiforme sur lequel il est interrogé, notre auteur, spontanément, retrouve quelque chose de l'art cicéronien de la recherche de la sagesse qui est un dialogue. Appartiennent à cette tonalité du dialogue antique, ici compris au sens large, la situation épistolaire et l'*exemplum* dépendant d'un souvenir personnel⁵. Augustin y donne la parole à Ambroise, maître de sagesse⁶. C'est pour l'examen de cette « manière », cette « touche », cicéronienne que nous rassemblons ces quelques notes. Pour sa référence musicale et ses implications psychologiques, nous oserons parler, d'autant plus qu'il demeure « impossible pour Cicéron, comme pour d'autres auteurs, de réduire son influence aux traces qu'elle a laissées dans l'œuvre d'Augustin⁷ », de la présence d'une *Stimmung*⁸ cicéronienne chez Augustin « dénouant⁹ » des questions liturgiques.

Analyse du principe mis en tête de l'exposé : *huius disputationis caput*

« Et d'abord, je veux que tu tiennes¹⁰... » : telle est la toute première étape de la réponse augustiniennne. Elle consiste à mettre en tête de la réflexion un principe qui puisse gouverner l'ensemble. Augustin le désigne en effet comme *huius disputationis caput*. Faisant corps avec toutes les autres considérations, comme la tête fait corps avec les autres membres, cette considération cependant les dépasse toutes en importance et leur donne l'ordre qu'il convient. Ce principe directement issu des Écritures saintes contraste avec la multiplicité des pratiques, des

³ Sur les débats sur le genre épistolaire et les essais de définition pour l'Antiquité, cf. Pierre DESCOTES, *BA 20/B*, p. 73-88.

⁴ Cf. Maurice TESTARD, « Cicero », *Augustinus-Lexikon* 1, Bâle, 1986-1994, 913-930.

⁵ *Ep.* 54, 2, 3, p. 160-161 : « Credo te aliquando audisse, tamen etiam nunc commemoro... ».

⁶ Cet *exemplum* et son *oraculum* (mot d'Augustin en *ep.* 54, 2, 3 et mot de Cicéron cité par Augustin, *ciu.* 2, 21, 3) reviennent au moins à deux reprises dans l'œuvre d'Augustin, cf. Pierre COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Nouvelle édition augmentée et illustrée, Paris, 1968, p. 87-91 et p. 231-232.

⁷ Maurice TESTARD, *ibidem*, 913.

⁸ Cf. Pascal DAVID, « Stimmung », *Vocabulaire européen des philosophies*, Barbara CASSIN (dir.), Paris, 2004, p. 1217-1220.

⁹ *Ep.* 55, 1, 1, p. 169 : « enodandis quaestionibus ».

¹⁰ *Ep.* 54, 1, 1, p. 159 : « Primo itaque tenere te uolo... ».

coutumes et des opinions, toutes humaines¹¹. La formule augustinienne *disputationis caput* condense peut-être une idée qui se trouve exprimée chez Cicéron à l'aide des mêmes mots mais espacés¹² : en tout cas, même exigence noétique (recherche d'un principe directeur) et même métaphore (celle de la tête pour un corps).

Introduit solennellement, ce principe est formulé en deux temps reliés par l'adverbe *unde* (précisément le lien logique présent chez Cicéron¹³) : d'une part une citation scripturaire (Mt 11, 30), d'autre part son interprétation. Augustin fait naître (*unde*) de la douceur et de la légèreté de la loi nouvelle, telles que la citation l'énonce, tout le processus selon lequel l'Église se constitue dans le temps. Plus littéralement, Augustin ne dit pas « Église » : il parle de la « société du peuple nouveau » que le Seigneur¹⁴ « réunit au moyen de mystères bien peu nombreux quant au nombre, bien faciles quant à leur observation, bien éminents quant à leur signification ». Associer les termes de « peuple » et de « société » s'enracine dans la tradition cicéronienne de la définition idéale du *populus*, Augustin poursuit cette tradition en l'appliquant au *novus populus* et la transfigure¹⁵ en considérant la figure du Christ son fondateur.

¹¹ En *ep.* 55, 19, 35, p. 209, Augustin témoigne avec force contre l'inflation de telles pratiques humaines que l'on fait passer pour « sacrements » (*quasi observatio sacramenti*) : celles-ci varient à l'infini : « diuersorum locorum diuersis motibus innumerabiliter uariantur » (p. 210). Par crainte du scandale, Augustin n'ose les blâmer avec autant de liberté qu'il voudrait.

¹² Cf. CICÉRON, *De oratore* 2, 30, 130, ed. Esther Courbaud, CUF, 1927, p. 59 : « aperiamus autem capita ea, unde omnis ad omnem et causam et orationem disputatio ducitur », et *De finibus* 5, 6, 17, ed. Jules Martha, CUF, 1930, p. 117 : « ... quo inuento omnis ab eo quasi capite de summo bono et malo disputatio ducitur ».

¹³ Cf. CICÉRON, *De oratore* 2, 30, 130 cité à la note précédente.

¹⁴ Sujet sous-entendu mais évident : c'est celui de l'infinitive.

¹⁵ Sur le lien entre *populus* et *societas*, Cf. chez CICÉRON, *De republica* 3, 31, 43, ed. Esther Bréguet, CUF, 1980, p. 74 : « ... consensus ac societas coetus, quod est populus » (« l'accord et l'association d'hommes réunis, ce qui constitue un peuple ») ; chez Augustin, *ciu.* 10, 8, *BA* 34, p. 454-455, on retrouve la même définition du peuple de Dieu en tant que société réunie par Dieu, mais appliquée ici au peuple saint d'Israël : « in populo dei ac sese ab ordinata diuinitus societate » (« dans le peuple de Dieu [...] la société divinement instituée »). On trouve la même rencontre des deux termes dans le *Commentaire sur le Psaume* 98, 4, *CCSL* 39, p. 1381 : « Cum autem fuerit in te deus, quia tu factus es de Sion, membrum de Sion, cuius de Sion, pertinens ad societatem populi dei ; excelsus in te erit deus super omnes populos, super illos qui irascuntur, aut super illos qui irascebantur ». Cette Sion ou Cité de Dieu s'appelle aussi l'Église, précise Augustin un peu plus haut dans le même paragraphe. Au sujet de la conception augustinienne de *populus* et l'héritage cicéronien et ses transformations, cf. Jean-Marie SALAMITO, « Saint Augustin et la définition du peuple. Aux antipodes de l'"augustinisme politique", *Les Études philosophiques* 137, 2021, p. 27-52, en particulier p. 36-47.

En effet, à la différence d'une expression parallèle dans le *De uera religione*¹⁶ où l'on retrouve à la fois la notion de petit nombre des sacrements et l'association des mots « société » et « peuple », Augustin met en valeur ici l'action fondatrice du Christ qui réalise entre les personnes une liaison telle que s'établisse entre eux une authentique société au sens fort du terme qui tend vers l'idéal d'amitié¹⁷. Ce faisant, Augustin met en tête du premier pan de son diptyque sur la liturgie, comme « fondateur et gouverneur¹⁸ », le Christ Tête, *huius disputationis caput*, qui seul, après l'avoir fondé, forme constamment le peuple nouveau en en reliant les membres par des liens peu nombreux, faciles, et éminents. La Tête continue d'entretenir son Corps par ces moyens-là : ainsi vit la société du peuple nouveau ou, selon le sens d'un génitif epexégétique ou de définition¹⁹, cette société qu'est essentiellement le peuple nouveau.

Contexte possiblement litigieux des questions liturgiques

Il était important de considérer au principe des deux lettres cette figure du Christ dont le joug est doux et le fardeau léger et qui réalise au quotidien la société ou l'amitié qu'est le peuple nouveau. Un tel geste de la part d'Augustin n'est pas anodin. Lorsqu'il a lu les questions de Ianuarius, Augustin s'est certainement souvenu d'un autre échange de lettres où il s'était amplement expliqué sur l'un des thèmes abordés par Ianuarius : le jeûne du samedi. Dans la *Lettre 36*, adressée au prêtre Casulanus²⁰, au

¹⁶ AUGUSTIN, *De uera religione* 17, 33, BA 8, p. 68-69 : « Quae ubi uenit, ab ipsa dei sapientia homine assumpto, a quo in libertatem uocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quae societatem christiani populi, hoc est sub uno deo liberae multitudinis, continerent » (« Mais, après [l]a venue [de la grâce], quand la Sagesse même de Dieu eut assumé l'homme qui nous appela à la liberté, il n'y eut plus qu'un petit nombre de signes sacrés porteurs de salut, établis comme lien social du peuple chrétien, c'est-à-dire de la multitude libre soumise au Dieu unique », traduction légèrement modifiée).

¹⁷ Cf. par exemple CICÉRON, *Pro Cn. Plancio oratio* 2, 5, ed. Pierre Grimal, CUF, 1976, p. 59 ; AUGUSTIN, *De bono coniugali* 1, 1, BA 2, p. 22-23.

¹⁸ *Ciu.* 2, 21, 4, BA 33, p. 376-377 : « Mais, de vraie justice, il n'y en a que dans cette chose publique (*in ea re publica*) dont le Christ est le fondateur et le gouverneur (*conditor rectorque*), si toutefois on veut bien l'appeler, elle aussi, République (*ipsam rem publicam*) puisque, on ne saurait le nier, elle est la chose du peuple (*eam rem populi*) ».

¹⁹ C'est un même génitif epexégétique qui relie les trois expressions rencontrées : « societatem christiani populi » (*De uera religione* 17, 33) ; « societatem noui populi » (*ep.* 54, 1, 1) ; « ad societatem populi dei » (*Commentaire sur le Psaume* 98, 4). Sur l'interprétation de ce génitif et des exemples, cf. Pascale BOURGAIN, « Le génitif d'interprétation en latin médiéval », *The Journal of medieval Latin* 17, 2007, p. 300-312, spécialement p. 302.

²⁰ Cf. Jean-Victor Serge ARMINJON, « La lettre de saint Augustin à Casulanus », *Homo spiritualis*, Festgabe für L. Verheijen zu seinem 70. Geburtstag, ed. Cornelius MAYER et Karl-Heinz CHELIUS, Würzburg, 1987, p. 185-191.

printemps 397, Augustin ne modère pas son expression de la crainte et de la gravité au sujet de ceux qui pour des questions de coutumes locales perturbent la sereine charité de l'Église²¹. Quelques années plus tard, dans le corpus adressé à Ianuarius, l'évêque d'Hippone n'a pas oublié un tel péril : « Plus d'une fois j'ai pensé en gémissant à tous les troubles que font naître parmi les faibles les controverses opiniâtres ou la timidité superstitieuse de quelques-uns de nos frères dans ces questions²²... ».

Augustin, allant au-devant des risques que peuvent susciter pareilles questions, prend soin de mettre en tête de toute discussion le Christ qui fait de l'Église un corps uni par les liens d'une société que permet la pratique d'un petit nombre de sacrements, faciles à observer et éminents dans leur signification. Tel a été en effet le dessein de la miséricorde de Dieu et ce dessein est une libération²³. Mais, en s'engageant dans des contestations au sujet des diverses pratiques locales, que certains veulent faire passer pour des sacrements²⁴, le peuple redevient esclave en se faisant mutuellement la guerre. La pensée de la guerre civile, fruit de la discorde, le plus grand des maux pour Cicéron²⁵, sentiment partagé par Augustin²⁶, n'est pas loin. « Ainsi ils excitent des questions qui causent des litiges (*litigiosas*) de sorte qu'ils ne jugent que

²¹ *Ep.* 36, 1, 2, p. 32 : « orietur interminata luctatio » (« il se lèverait un combat sans fin »), « ne tempestate contentionis serenitatem caritatis obnubilet » (« de peur que l'on couvre le ciel serein de la charité par la tempête de la rivalité ») ; « periculum » (« péril »). Cf. aussi la force avec laquelle Augustin condamne l'écrit du Romain qui veut défendre radicalement le jeûne du samedi : *ibidem*, 2, 3, p. 32-33. Or cette pratique romaine devait être aussi la sienne, en Afrique : Augustin condamne non la pratique mais la manière dont cette pratique a été défendue, à savoir d'une manière qui ne respectait pas le pluralisme des coutumes ecclésiastiques.

²² *Ep.* 54, 2, 3, p. 161 : « Sensi enim saepe dolens et gemens multas infirmorum perturbationes fieri per quorundam fratrum contentiosam obstinationem uel superstitiosam timiditatem, qui in rebus huius modi... »

²³ *Ep.* 55, 19, 35, p. 210 : « ... ipsam tamen religionem, quam paucissimis et manifestissimis celebrationum sacramentis misericordia dei esse liberam uoluit ».

²⁴ *Ep.* 55, 19, 35, p. 209 : « Quod autem instituitur praeter consuetudinem, ut quasi observatio sacramenti sit, adprobare non possum... ».

²⁵ Pour une appréciation générale de l'horreur de la discorde chez Cicéron, on peut lire Viktor Pöschl, « Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 131, 1987, p. 340-350.

²⁶ *Ciu.* 3, 23, *BA* 33, p. 500-501 : « ... mala... quae quanto interiora, tanto miseriora exstiterunt... discordiae ciuiles uel potius inciuiles... bella socialia, bella seruilia, bella ciuilia quantum Romanum cruorem fuderunt... » (« ces maux d'autant plus déplorables qu'ils furent plus intérieurs ; ces discordes civiles ou plutôt contraire à la civilité... guerres sociales, guerres serviles, guerres civiles. Que de sang romain, n'ont-elles pas versé ! »)

rien n'est droit sinon ce qu'ils pratiquent eux-mêmes²⁷ ». À ces litiges, Augustin oppose deux membres d'une même société qui tout en ayant des pratiques d'un « mode différent et en somme contraire²⁸ », n'entrent cependant nullement en litige (*Neque enim litigauerunt inter se*²⁹). Zachée qui reçoit le Seigneur et le Centurion qui s'en juge indigne sont pourtant unis dans une même société. La manne s'adaptait selon *Sagesse* 16, 21 au goût de chacun.

« Grave et prudent », « prudent et pacifique » : le chrétien face aux questions liturgiques

C'est cette paix qu'Augustin souhaite à Ianuarius lorsqu'au terme de la première lettre il l'encourage à être un « prudent et pacifique fils de l'Église ». Ces deux adjectifs prolongent et accomplissent, avec l'introduction du thème de la paix, le couple d'adjectifs associés auparavant pour définir le chrétien idéal, un même adjectif *prudens* au sens fort³⁰ se retrouvant dans l'une et l'autre de ces deux expressions : « [dans les questions de coutumes locales], aucune règle de conduite n'est meilleure pour un chrétien grave et prudent que de se comporter de la manière dont il verrait se comporter l'Église auprès de laquelle, quelle qu'elle soit, il sera arrivé. Car il faut tenir comme indifférent ce que l'on ne peut accuser d'être ni contre la foi ni contre les bonnes mœurs³¹ ». Le recours à la notion des indifférents peut s'entendre dans une perspective cicéronienne³². Surtout l'association des deux adjectifs « grave et

²⁷ *Ep.* 54, 2, 3, p. 162 : « ... tam litigiosas excitant quaestiones, ut, nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment ».

²⁸ *Ep.* 54, 3, 4, p. 163 : « diuerso et quasi contrario modo ».

²⁹ *Ep.* 54, 3, 4, p. 163 : « Neque enim litigauerunt inter se aut quisquam eorum se alteri praeponit Zachaeus et ille centurio, cum alter eorum *gaudens* in domum suam *susceperit* dominum, alter dixerit : *Non sum dignus, ut sub tectum meum intres...* ».

³⁰ *Prudens* peut notamment désigner le sage, le citoyen idéal qui sait dominer ses passions et préfère le bien commun aux biens particuliers. Cf. Alain MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, 1960, voir l'*Index uerborum latinorum*, p. 738, notamment p. 565 et 598.

³¹ *Ep.* 54, 2, 2, p. 160 : « ... nec disciplina ulla est in his melior graui prudentique Christiano, nisi ut eo modo agat, quo agere uiderit ecclesiam, ad quamcumque forte deuenierit. Quod enim neque contra fidem neque contra bonos mores esse conuincitur, indifferenter est habendum... ».

³² Sur la théorie stoïcienne des indifférents, cf. CICÉRON, *De finibus* 3, 50-57, ed. Jules Martha, CUF, 1930, p. 35-39. Le fait de suivre la coutume particulière de l'Église où l'on réside serait donc, selon cette théorie, un indifférent préférable.

prudent » se retrouve chez l'Arpinate³³. L'emploi de *gravis* est remarquable et délicat à bien traduire. Plutôt que de défendre ses propres pratiques, le chrétien « grave et prudent » préfère s'adapter à la société d'Église, à son histoire particulière et ses coutumes, membre de l'Église universelle, parce que c'est en elle, quelle qu'elle soit, qu'il est amené à vivre, pour en faire concrètement partie et faire partie, par elle, de l'Église répandue sur toute la terre. Il préfère à la défense d'idées personnelles la pratique des usages qui relient et constituent une communauté locale. Ce couple d'adjectifs se trouvait déjà utilisé de manière élogieuse dans le *Contra Academicos*³⁴ : cela montre assez son enracinement dans l'esprit cicéronien. Mais comme chez Cicéron où il désigne clairement la sagesse de l'action concrète et efficace de préférence aux disputes verbales, cet éloge qualifie ceux qui choisissent, plutôt que les questions litigieuses, la pratique et la recherche d'une charité qui unit³⁵. Est *gravis* celui qui prend au sérieux le poids de la charité comme mesure de tout comportement ecclésiastique.

Augustin ne fait pas autre chose lorsque, dans la même lettre, au sujet de la fréquence de la communion eucharistique, il retient toute expression d'une préférence personnelle³⁶ : il laisse totalement libre son lecteur en consacrant autant de soins, dans un discours *in intramque partem*, à l'une et l'autre opinions³⁷. Pourtant à partir d'autres extraits de l'œuvre augustinienne, il est permis de supposer la pratique d'Hippone et

³³ Au moins à deux reprises : *Orator* 9, 31, ed. Henri Bornecque, CUF, 1921, p. 14 (éloge de Thucydide) et *De oratore* 1, 24. On se reportera encore à une lettre de Pline le Jeune dans laquelle précisément il reconnaît son attachement à Cicéron (PLINE LE JEUNE, *Lettres*, Livre I, 5, 16, ed. Hubert Zehnacker, CUF, 2009, p. 8 traduit par « pondéré, avisé »).

³⁴ AUGUSTIN, *Contra Academicos* 2, 10, 24, BA 4, p. 100-103 : « Les Académiciens me paraissent avoir été des hommes d'un sérieux et d'une prudence parfaits (*graves omnino ac prudentes uiri*) ». C'est Augustin qui parle. *Gravis* sera aussi utilisé en bonne part pour désigner Cicéron en *ciu.* 2, 27, BA 33, p. 400-401 mais contre la note 1 p. 400, on lira l'interprétation opposée chez Maurice TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I, *Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris, 1958, p. 237-239.

³⁵ C'est sur la charité que culmine la finale du corpus composé des deux lettres : *ep.* 55, 21, 38-39, p. 212-213. Cf. Balthasar FISCHER, « *Tamquam machina quaedam*. Ein Wort Augustins (Ep. 55, 39) zum Ethos der Liturgiewissenschaft », *Miscellanea liturgica : in onore di sua eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, 2, Rome, 1967, p. 85-93.

³⁶ Même attitude de retenue au sujet de la pratique du jeûne le samedi dans l'*ep.* 36, 2, 3, p. 32-33, cf. note 21.

³⁷ Cf. Alain MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, 1960, p. 158-173 : « Le raisonnement *in utramque partem* dans l'éloquence cicéronienne ».

la pensée de son évêque³⁸. Mais la sagesse ici était, dans le contexte de l'agitation de questions litigieuses, de ne pas défendre une opinion personnelle. Il fallait laisser se déployer librement le sens de la vérité, hors de toute passion : autre souvenir, peut-être, d'une exigence entrevue sinon toujours pratiquée par Cicéron³⁹. Toute la place, ainsi, serait faite à la charité, la charité concrète d'une société de l'Église locale dans laquelle tout chrétien est appelé à vivre et célébrer.

³⁸ Cf. Marie-François BERROUARD, « La fréquence de la célébration eucharistique aux premiers siècles », *Note complémentaire* 63, BA 72, p. 818-822, voir en particulier p. 821-822.

³⁹ Sur la vigilance au sujet des passions en sagesse et rhétorique, pour une perspective cicéronienne et sa réception, on peut se reporter à Alain MICHEL, *Le Dialogue des orateurs de Tacite et la philosophie de Cicéron*, Paris, 1962, spécialement p. 135-152, « Les passions : histoire et psychologie » (chapitre VII).

Le prêtre, l'autel et l'agneau du sacrifice

Franck Ruffiot

Vésoul

Par l'offrande de son corps, il mène à leur achèvement, dans la vérité de la croix, les sacrifices de l'ancienne Alliance, et quand il te remet son esprit pour notre salut, il est à lui seul le prêtre, l'autel et l'agneau du sacrifice. » Le passage central de la cinquième préface eucharistique pour le temps pascal affirme, dans sa traduction française¹, que le Christ est donc à lui seul « le prêtre, l'autel et l'agneau du sacrifice ». Remontons le temps pour découvrir l'origine de cette triple nomination empruntée au vocabulaire sacrificiel et comprendre ce qu'elle signifie.

Genèse de l'expression *idem sacerdos, altare et agnus*

L'expression « le prêtre, l'autel et l'agneau du sacrifice » de notre *Missel romain* actuel n'est pas une création *ex nihilo* : absente de l'unique préface pascale du missel tridentin – qui ne fait mention que de « l'agneau véritable » (*Ipse enim verus est Agnus*²) – on la trouve, sensiblement différente, dans le *Supplément* au sacramentaire grégorien *Hadrianum*³ :

VÐ aeterne deus, qui beatum augustinum confessorem tuum et scientiae documentis replesti, et virtutum ornamentis ditasti,

¹ « Cinquième préface de Pâques », traduction francophone du *Missel romain* (2021), selon la troisième *Editio typica* (2002) du *Missale romanum* : « Qui, oblatiône corporis sui, antiqva sacrificia in crucis veritate perfecit, et, seipsum tibi pro nostra salute commendans, idem sacerdos, altare et agnus exhibuit. ».

² « Vere dignum et justum est, æquum et salutare : Te quidem, Dómine, omni tempore, sed in hac potissimum die gloriósius prædicare, cum Pascha nostrum immolátus est Christus. Ipse enim verus est Agnus, qui ábstulit peccáta mundi. Qui mortem nostram moriéndó destrúxit, et vitam resurgéndo reparávit. Et ideo cum Angelis et Archángelis, [...]. »

³ Jean DESHUSSES, *Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Étude comparative*, Tome I : *Le sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, Fribourg, Éditions Universitaires, « Spicilegium Friburgense » 16, 1992³ (1971¹, 1979²), pp. 349-605. Abrégé GrS.

quem ita multimodo genere pietatis imbuisti, ut ipse tibi et **ara** et **sacrificium**, et **sacerdos** esset, et **templum**. Per christum⁴.

Pour la composition de la finale de sa préface, le compilateur du *Supplément*, Théodulf d'Orléans⁵, a semble-t-il repris et remanié⁶ – comme il l'a d'ailleurs fait pour bien d'autres préfaces – ce qu'offraient déjà les sacramentaires gélasiens du VIII^e siècle⁷ pour la fête de saint Augustin, tandis que ces derniers se sont eux-mêmes visiblement inspiré partiellement d'une source liturgique plus ancienne, à savoir la préface prévue par le *Veronense*⁸ pour la fête de saint Laurent⁹. Le tableau suivant présente ce qu'on peut appeler la « filiation euchologique » de ces trois pièces, les points de contact étant portés en gras :

<i>Ve</i> 745 :	<i>GeA</i> 1265 :	<i>GrS</i> 1659 :
Vere dignum : et tuam magnificentiam propensius exorare, qui nobis hunc diem sancti Laurenti martyrio tribuisti venerandum :	VÐ. Et in omni loco ac tempore omnipotentiae tuae gloriam caelebrare ; per quod pietatis officium in commemoratione beati Agustini confessoris tui atque pontificis sacrificium tibi laudis offerimus, et magnificentiam tuam in	VÐ æterne deus, qui beatum augustinum confessorem tuum et scientiæ documentis replesti, et virtutum ornamentis ditasti,

⁴ *GrS* 1659 : « Dieu éternel, qui as rempli ton confesseur, le bienheureux Augustin, des contenus de la science, et l'as enrichi des honneurs des vertus et qui l'as imprégné de toute forme de bonté, afin qu'il soit pour toi autel, sacrifice, prêtre et temple. »

⁵ Sur l'attribution du *Supplément* à Théodulf d'Orléans et non plus à Benoît d'Aniane, voir la proposition : *Theodulf d'Orléans, compilateur du Supplementum au Sacramentarium Gregorianum Hadrianum. Le témoignage du corpus des préfaces eucharistiques*. Münster 2020 (LQF 111). Je remercie vivement les professeurs Martin Klöckener et Hélène Bricout qui ont dirigé ma thèse.

⁶ On notera l'emploi de la rime, marque de fabrique de Théodulf dont il est un inlassable sectateur (*replesti / ditasti / imbuisti*).

⁷ *GeG* (sacramentaire de Gellone) 1395 ; *GeA* (sacramentaire d'Angoulême) 1265 et *GeS* (sacramentaire de Saint-Gall) 1332.

⁸ *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80])*, Leo Cunibert MOHLBERG (éd.), Rome, Casa Editrice Herder, « Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior, Fontes » 1, 1978² (réimpression en 1994). Abrégé *Ve*.

⁹ *Ve* 745.

<p>quem ita omni genere pietatis inbueras, ut idem tibi ara adque sacrificium, idem sacerdos esset et templum : per.</p>	<p>mortificatione ipsius adoramus, tua in omnibus operante virtute, ut nullis inlecebris corporis, nulla promissa blandimentorum fallacium vir tuo ignotus spiritu vinceretur ; quia ita eum omni genere pietatis imbueras, ut ipse tibi et ara et sacrificium et sacerdos esset et templum. Per Christum Dominum nostrum.</p>	<p>quem ita multimodo genere pietatis imbuisti, ut ipse tibi et ara et sacrificium, et sacerdos esset, et templum. Per christum.</p>
--	--	--

L'évolution des différents usages de l'expression qui nous occupe peut quant à elle être synthétisée ainsi :

	<i>Veronense</i>	Gélasiens du VIII ^e s.	<i>Supplément</i>	Missel romain actuel
« sujet » concerné :	saint Laurent	saint Augustin	saint Augustin	Le Christ
Vocabulaire employé :	<i>idem</i>	<i>ipse</i>	<i>ipse</i>	<i>idem</i>
	<i>ara</i>	<i>ara</i>	<i>ara</i>	<i>altare</i> ⁹⁶
	<i>sacrificium</i>	<i>sacrificium</i>	<i>sacrificium</i>	<i>agnus</i>
	<i>sacerdos</i>	<i>sacerdos</i>	<i>sacerdos</i>	<i>sacerdos</i>
	<i>templum</i>	<i>templum</i>	<i>templum</i>	

L'emploi du terme *sacrificium*

On comprend aisément que, pour parler de saint Laurent, martyr, le *Veronense* emploie le terme *sacrificium* : les martyrs chrétiens offrant leur vie à la suite du Christ qui s'est lui-même offert sur l'autel de la croix. Il est un peu plus étonnant, à première vue, de constater que les Gélasiens du VIII^e s., repris ensuite par le *Supplément*, appliquent ce vocabulaire sacrificiel à saint Augustin puisqu'il n'est pas martyr. Est-ce parce que Augustin a lui-même parlé du Christ en des termes proches lorsqu'il affirme que la médiation du Fils du Dieu s'accomplit dans son humanité ?

Augustin écrit en effet, à propos du Christ : *Hanc* [i.e. sa « forme », son humanité] *enim obtulit, in hac oblatu est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est*¹⁰. Peut-être la préface a-t-elle voulu attribuer à Augustin ce qu'il disait du Christ ? Quoi qu'il en soit, on peut voir ici un déplacement théologique : si les sacramentaires emploient le terme *sacrificium* pour un saint non-martyr, en l'occurrence Augustin, c'est que le sacrifice dont il est question n'est pas strictement réservé aux martyrs. On retrouve sur ce point la vision de saint Paul exprimée dans sa lettre aux Romains¹¹ :

Je vous exhorte donc, frères, par la tendresse de Dieu, à lui présenter votre corps – votre personne tout entière –, en sacrifice vivant, saint, capable de plaire à Dieu : c'est là, pour vous, la juste manière de lui rendre un culte.

La cinquième préface de Pâques de notre *Missel romain*, dans sa version latine, n'a pas, pour sa part, retenu le terme *sacrificium* ; pour autant, la notion sacrificielle est exprimée par le mot *agnus*. Plutôt que de porter notre regard sur l'offrande comme action (le sacrifice), elle le porte sur l'offrande comme objet (l'Agneau, c'est-à-dire ce qui est offert). La version francophone du missel qualifie le Christ d'« agneau du sacrifice ». Cette traduction, pour ne pas dire cet ajout, nous semble opportun puisqu'il redit à nos contemporains que l'Agneau est la victime du sacrifice, c'est-à-dire ce qui y est offert.

L'emploi du terme *sacerdos*

De la même manière, on peut considérer l'emploi du terme *sacerdos* : appliqué à saint Laurent dans le *Veronense* puis à saint Augustin dans les sacramentaires gélasiens du VIII^e s. ainsi que dans le sacramentaire carolingien, *sacerdos* revient au Christ dans le missel actuel. Avec le *Veronense*, l'euchologie applique donc à un diacre, saint Laurent, le terme *sacerdos*. Comme l'a très bien vu dom Christophe Lazowski,

Laurent est devenu prêtre dans son martyre, dans son offrande de lui-même, de son corps et de sa vie, en témoin du Christ. Le témoignage au Christ est un acte eucharistique, un acte sacerdotal, peut-être le sommet du sacerdoce baptismal. Si tous ne sont pas appelés à témoigner en versant leur sang, tous les baptisés sont appelés à être témoins dans leur vie du sacrifice auquel ils prennent part dans l'eucharistie ; et ce

¹⁰ AUGUSTIN, *De Civitate Dei, Libri I-X*, Bernard Dombart, Alphonse Kalb (éd.), CChr.SL 47, 1955, p. 279, ll. 37-39.

¹¹ Rm 12, 1. Traduction liturgique (AELF).

témoignage est un acte proprement sacerdotal qui conforme ontologiquement le témoin au Christ¹² ».

Le Christ « est bien le grand prêtre qu'il nous fallait » (He 7, 26) ; notre baptême nous faisant participer à sa dignité sacerdotale.

Que ce modeste et trop rapide voyage dans le temps et dans les sacramentaires nous convainque, s'il le fallait encore, ce que l'étude historique d'une expression liturgique peut apporter à la théologie contemporaine.

¹² Dom Christophe LAZOWSKI, *Figure et vérité. Liturgie et théologie eucharistiques de l'époque patristique au tournant herméneutique du IX^e siècle*, thèse dirigée par Martin Klöckener pour l'Université de Fribourg (Suisse) et par Hélène Bricout pour l'Institut catholique de Paris, 2021, pp. 531-532.



**Profondeur historique
dans le rapport aux sources**

**Historische Tiefe im Umgang mit
den Quellen**

Eine Anmerkung zu einer übersehenen Quellengattung antiker Gebetspraxis

Markus Lau
Freiburg / Schweiz

Wer die Rubrik der Literaturberichte im von Martin Klöckener entscheidend mitgeprägten *Archiv für Liturgiewissenschaft* aufmerksam studiert, trifft in wiederkehrenden Abständen auch auf Artikel, die sich speziell der Sichtung und Vorstellung von Forschungsbeiträgen widmen, in denen es um Formen gottesdienstlicher oder im weiten Sinne ritueller Praxis in Texten und Kontexten des Alten und Neuen Testaments geht.¹ Darin spiegelt sich fraglos das Interesse historisch arbeitender Liturgiewissenschaft, wie sie das berufliche Wirken des mit dieser Festschrift geehrten Jubilars auszeichnet, an antiken Formen liturgischer oder vielleicht zunächst besser rituell-religiöser Praxis in biblischen Texten und ihrer Umwelt. Zu diesen Formen rituell-religiöser Praxis der Antike gehört natürlich auch das Gebet. Als Zeugnisse antiker Gebetskultur, wobei man mit Karl-Heinrich Ostmeyer² das Phänomen „Gebet“ in antiker Kultur in einem weiten Sinne als Form der Kommunikation mit der göttlichen Sphäre definieren kann, begegnen dabei u.a. Hymnen, Klage-, Bitt- und Dankgebete, die sich nicht nur in biblischen, sondern auch in ausserbiblischen Texten der Antike finden lassen.

Viele dieser Gebete sind durch exegetische, altertumswissenschaftliche und liturgiehistorische Analysen bereits gut erforscht. Besondere Aufmerksamkeit haben dabei fraglos biblisch bezeugte

¹ Vgl. etwa Harald BUCHINGER, *Neues Testament und Liturgie*, in: ALw 54. 2012, 302–315; Adrian SCHENKER, *Altes Testament und Liturgie*, in: ALw 49. 2007, 359–390; vgl. für Gesamtübersichten zum Inhalt des ALw auch die von Martin Klöckener (mit)erstellten Register, die benutzerfreundlich über die folgende Homepage einsehbar sind: <https://www.unifr.ch/liturgie/de/publikationen/alw/index/> (10.02.2023).

² Vgl. Karl-Heinrich OSTMEYER, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament*. Tübingen 2006 (WUNT 197) 29–34; vgl. auch den hilfreichen Überblicksartikel Karl-Heinrich OSTMEYER, *Gebet/Beten (NT)*, in: Wibilex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48891/>) (10.02.2023).

Gebetstexte³ und Gebete aus der frühjüdischen Tradition gefunden.⁴ Demgegenüber deutlich im Schatten steht eine zumindest in der biblischen Exegese bisher kaum entdeckte *pagane* Form antiker Gebetspraxis. Diese Quellengattung ist durch zahlreiche Inschriftenfunde bestens bezeugt und firmiert in der althistorischen Forschung unter dem Label „Gebete um Gerechtigkeit“/“prayers for justice“.⁵ Diesen Gebeten ist der vorliegende Beitrag verpflichtet. In aller Kürze möchte ich einige Facetten dieser spannenden Textgruppe vorstellen und dabei auch die soziale Funktion dieser Gebete knapp beleuchten. Am Ende steht ein kurzes Plädoyer für eine stärkere Berücksichtigung und intensivere Erforschung dieser Texte durch die unterschiedlichen Disziplinen der Theologie.

Bei den Gebeten um Gerechtigkeit handelt es sich um eine Subgattung der *defixiones*, also der so genannten antiken Fluchtafeln.⁶ Letztere stellen kleine, beschriebene und nicht selten weiter manipulierte Bleitafeln dar, die zur antiken Fluchkultur gehören. Sie haben sich vielhundertfach in archäologischen Fundkontexten sichern lassen. Die massgebliche Datenbank *TheDefix* an der Universität Hamburg⁷ listet inzwischen über 1700 edierte antike *defixiones* auf, unter ihnen auch weit

³ Dabei ragt das Vaterunser in besonderer Weise als Forschungsgegenstand heraus, vgl. z.B. Marc PHILONENKO, *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger*. Tübingen 2002 (UTB 2312); Karlheinz MÜLLER, *Das Vater-Unser als jüdisches Gebet*, in: *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*. Hg. von Albert GERHARDS – Andrea DOEKER – Peter EBENBAUER. Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum) 159–204. Vgl. aber auch die Beiträge zu unterschiedlichen Formen des Gebets in biblischen und ausserbiblischen Texten im Jahrbuch für Biblische Theologie 16. 2001 (zum Thema Klage und Klagegebet) 32. 2017 (zum Thema Beten), sowie den Sammelband *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus 4.–8. August 2007*. Hg. von Hans KLEIN – Vasile MIHOC – Karl-Wilhelm NIEBUHR unter Mitarb. v. Christos KARAKOLIS. Tübingen 2009 (WUNT 249); zum Gebet im Kontext des Gottesdienstes vgl. Peter WICK, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*. Stuttgart 2007 (BWANT 150).

⁴ Vgl. dazu zuletzt Karl-Heinrich OSTMEYER, *Jüdische Gebete aus der Umwelt des Neuen Testaments. Ein Studienbuch*. Leuven 2019 (BTSt 37).

⁵ Vgl. dazu und für das Folgende Markus LAU, *Brückenschläge. Gebete um Gerechtigkeit und das Neue Testament. Eine Skizze*, in: *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte*. Hg. von Michael HÖLSCHER – Markus LAU – Susanne LUTHER. Tübingen 2021 (WUNT 474), 155–192, vgl. vor allem die Bibliographie mit weiterführenden Titeln: 189–192.

⁶ Zur Gattungsdiskussion vgl. LAU, *Brückenschläge* (wie Anm. 5) 156f.

⁷ Leicht im Internet unter <https://www.thedefix.uni-hamburg.de> zu erreichen (10.02.2023); die *defixiones* werden in der Datenbank fortlaufend nummeriert.

über 100 des Typs der Gebete um Gerechtigkeit.⁸ Schon die schiere Menge an *defixiones* zeigt, dass es sich um ein Alltagsphänomen handelt, das geographisch wie temporal weit verbreitet war. Vom römischen Britannien bis nach Nordafrika, von Spanien bis in die Levante haben sich Zeugnisse erhalten, die überdies vom 6. Jh. v. Chr. bis zum 6. Jh. n. Chr. datieren. Blicken wir speziell auf die Gebete um Gerechtigkeit, so erleben diese in der Kaiserzeit des 1.–3. Jh. n. Chr., also in der formativen Epoche des Ur- und Frühchristentums, ihre Blüte und finden sich in der ganzen antiken Mittelmeerwelt bis hinauf nach Britannien verbreitet, wobei Kleinasien einen lokalen Schwerpunkt bildet. Zumeist auf Blei geschrieben versuchen die Urheber der Texte erlittene Unrechtserfahrungen unter Rekurs auf Gottheiten zu moderieren, indem sie Gebete um Gerechtigkeit formulieren. Im antiken O-Ton klingt das dann z.B. so (Bath/Britannien, 3.–5. Jh. n. Chr.):⁹

Recto (A)

- 1 *Docilianus*
- 2 *Bruceri*
- 3 *deae sanctissim(a)e*
- 4 *Suli*
- 5 *devoveo eum [q]ui*
- 6 *caracellam meam*
- 7 *involverit si*
- 8 *vir si femina si*
- 9 *servus si liber*
- 10 *ut[1–2]um dea Sulis*
- 11 *maximo letum*
- 12 *[a]digat nec ei so-*
- 13 *mmum permit*

Verso (B)

- 1 *tat nec natos nec*
- 2 */ nascentes do-*

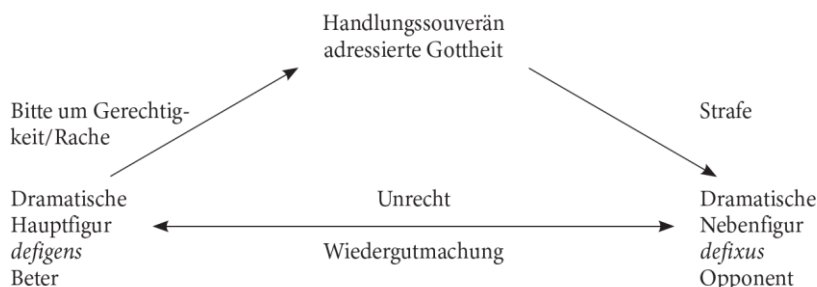
⁸ Tatsächlich nimmt die Anzahl der unter dem Label „Gebete um Gerechtigkeit“ verzeichneten Texte in der Datenbank ab. Waren im Sommer 2021 noch 178 Texte unter diesem Label direkt verzeichnet, sind es im Februar 2023 noch 119. Dabei sind keine Texte aus der Datenbank herausgenommen. Sie firmieren nur unter anderen Bezeichnungen. Darin spiegelt sich die anhaltende Gattungsdiskussion um diese Texte, die zuweilen auch als „*defixiones criminales*“ oder auch „*defixiones in fures*“ bezeichnet werden.

⁹ TheDefix 156; lateinischer Text nach Roger S. O. TOMLIN, *The Curse Tablets, in: The Temple of Sulis Minerva at Bath. Volume 2: The Finds from the Sacred Spring*. Hg. von Barry CUNLIFFE. Oxford 1988 (Oxford University Committee for Archaeology. Monograph 16) 59–277, hier Nr. 10; deutsche Übersetzung von M.L. in Anlehnung an Colleen M. BRADLEY, *Romano-British Curse Tablets. The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain*. Lexington (KY) 2011, Nr.

3 *[ne]ç caracallam*
 4 *meam ad tem-*
 5 *plum sui numi-*
 6 *nis per[t]ulerit*

„Docilianus, der Sohn von Brucerus, der heiligsten Göttin Sulis: Ich verfluche den, der meinen Kapuzenmantel gestohlen hat, ob ein Mann, ob Frau, ob Sklave, ob ein Freier, damit [...] die Göttin Sulis Tod über ihn bringe [...] ihm keinen Schlaf und keine Kinder jetzt oder in der Zukunft (gewähre), solange er meinen Kapuzenmantel nicht in den Tempel seiner Gottheit zurückbringt.“

Blickt man auf Gebetstexte dieses Typs und analysiert sie unter Rückgriff auf exegetische Methodik, dann zeigt sich eine zwar jeweils individuell verschieden ausgeprägte, aber in ihren Grundkonstituenten stets relativ gleichbleibende Handlungssequenz mitsamt dazugehöriger Aktantenstruktur, die sich gut vor dem Hintergrund des aus der lukanischen Gleichnisforschung bekannten Modells des dramatischen Dreiecks¹⁰ darstellen und interpretieren lässt. Anders gesagt: Im Hintergrund der konkreten sprachlichen Gestaltung der unterschiedlichen, aber doch vergleichbaren Gebete um Gerechtigkeit wirken sich Gattungsgesetze aus. Schematisiert realisieren diese Gebete die folgende Struktur:



Im Licht der Handlungssequenz steht am Anfang eine für uns nur in ihrer perspektivischen Deutung durch die Hauptfigur greifbar werdende Aktion der dramatischen Nebenfigur im Blick auf die Hauptfigur, ihren Besitz, ihr Wohlergehen oder den bzw. das ihrer Familie. Das kann beispielsweise ein Diebstahl, eine Fundunterschlagung oder auch eine böswillige Verleumdung sein. Die Hauptfigur nimmt das

¹⁰ Gerhard SELLIN, *Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37)*, in: ZNW 65/66. 1974/1975, 166–189/19–60; Nils NEUMANN, *Bewegungen im Dreieck. Heil als Begegnung im erzählten Raum des lukanischen Sonderguts*, in: Bib. 97. 2016, 375–394.

jeweilige Widerfahrnis als Unrecht wahr und reagiert ihrerseits mit dem Wunsch nach Gerechtigkeit, Wiedergutmachung und letztlich auch Zorn auf dieses Ereignis. Die dramatische Hauptfigur spielt diesen Wunsch allerdings nicht direkt, sondern gewissermassen über Bande aus, weil der Opponent für sie oft nicht bekannt ist¹¹ oder keine alternativen Handlungsoptionen bestehen. Sie formuliert ein Gebet und rechnet damit, dass in der Sphäre der adressierten Götter – in Gebeten um Gerechtigkeit werden typischerweise Isis, Merkur, Mater Magna, Sulis Minerva, Serapis, Hephaistos oder Demeter angesprochen – ein Mehrwissen auch im Blick auf den Übeltäter vorhanden ist, sodass die Götter auf den Richtigen im Sinne des Beters strafend einwirken können. Die im Gebet adressierten Götter sollen helfen, das erlittene Unrecht möglichst schnell auszugleichen. Somit gilt in Aufnahme des Mottos von Ps 81,8 auch hier: „Not lehrt beten!“, insofern der individuelle „Sitz im Leben“ der Gebete um Gerechtigkeit erlittene Unrechtserfahrungen paganer Menschen sind. Aus der Not heraus werden diese Gebete formuliert.

Das Ziel der Gebete ist auf der Ebene des einzelnen Beters ein doppeltes: Es geht um Wiedergutmachung, also die Suche nach Gerechtigkeit, und um Strafe und deshalb auch um eine Form der Vergeltung oder der „Rache“.¹² Diese Ziele spiegeln sich auch in der verwendeten Semantik wider. Die Texte weisen neben juristisch-forensischer Sprache zur Nennung des erfahrenen Unrechts vor allem Begriffe aus den Wortfeldern „Gerechtigkeit/Unrecht“, „Bitte“, „Rache“ und „Strafe“ auf. Der Aspekt der Strafe wie auch die Affektaufladung des Beters, dessen Zorn im Gebet kanalisiert wird, werden sodann in den mannigfachen Strafvorschlägen präsent, die der Gottheit im Gebet unterbreitet werden. Hier lassen die Beter ihrer Fantasie augenscheinlich freien Lauf und erbitten gar nicht selten auch für kleinste Vergehen drakonische Strafen, die sich zumeist auf den Körper des Gegenübers und seine Funktionen beziehen.¹³ Ziel ist es, dass das

¹¹ Diesem Umstand des unbekanntes Gegenübers tragen die so genannten „all inclusive-Formeln“ („sei es Mann, sei es Frau, sei es Sklave, sei es Freier ...“) der Gebete um Gerechtigkeit Rechnung (s. dazu auch das eingangs zitierte Gebet des Docilianus), die entlang typischer Distinktionsachsen antiker Kultur (Gender, Alter, sozialer oder religiöser Status) formuliert sind und explizit inklusiv formulieren wollen, um das angezielte Gegenüber auf jeden Fall zu treffen. Für Details zu dieser Formel und ihrer Bedeutung für das Verständnis von Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Kol 3,11 vgl. LAU, *Brückenschläge* (wie Anm. 5) 182–184.

¹² Diesem Ziel entspricht die frühere Nomenklatur für Gebete dieses Typs, die als Rachegebete bezeichnet wurden, vgl. Amina KROPP, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln* (defixiones). Tübingen 2008 (ScriptOralia 135) 119, Anm. 465.

¹³ Als Strafvorschläge begegnen (vgl. auch die Wünsche des Docilianus im eingangs zitierten Gebet) z.B. Schlafmangel, inneres Brennen, Harnverhaltung, Verstopfung, Ausfall der Funktionen der Körperteile, Krankheit,

Gegenüber, der durch das Gebet des *defigens* gebundene *defixus*, aufgrund seiner von ihm als Bestrafung durch die Götter gedeuteten Schicksalserfahrungen zur Reflexion des eigenen Tuns und damit auch zur aktiven Wiedergutmachung bewegt wird und das erlittene Unrecht – etwa durch die Rückgabe des Diebesgutes – ausgleicht.¹⁴ Kommt es zur Wiedergutmachung, kann der Beter dies dahingehend interpretieren, dass sein Bittgebet erhört wurde. Freilich ist der Handlungssouverän schon seinem göttlichen Wesen nach frei, zu handeln oder nicht zu handeln. Deshalb finden sich in den Texten nicht selten auch Elemente, die die adressierten Gottheiten vom Anliegen des Beters argumentativ überzeugen sollen. Dazu gehören:

- die Nennung des konkreten Vorfalls, also des erlittenen Unrechts, durch die das im Gebet vorgetragene Anliegen als gerechtfertigt begründet wird;
- eine Wortwahl, die sich durch flehentliche und untertänige Sprache auszeichnet, in der der Beter die Gottheit mit preisenden *Epitheta* adressiert und sich als ergebener Bittsteller zeigt;
- das Versprechen einer materiellen Belohnung für die Gottheit im Fall der Erfüllung der Bitte, folglich eine Art Erfolgsprämie für die Götter.

Zur Anzeige bei den Göttern gebracht werden in den Gebeten in aller Regel Fälle aus dem Bereich der alltäglichen Kleinkriminalität, oft Diebstahl von Alltagsgegenständen – Docilianus kommt etwa sein Kapuzenmantel¹⁵ abhanden – geringen Werts, die verweigerte Rückgabe eines Depositums, Fundunterschlagung, Betrügereien, aber auch soziales Konfliktverhalten, wie Ehrabschneidung, Rechtsverdrehung, Meineid, falsche Verdächtigung und manches mehr. Gerade in diesen Akten der Kleinkriminalität spiegelt sich die soziale Stellung der dramatischen Hauptfiguren. Es sind eher die „kleinen Leute“, die zum Gebet um Gerechtigkeit greifen, weil ihnen andere Möglichkeiten zur Durchsetzung

Kindermangel, wirtschaftlicher Untergang, Krankheit und Tod naher Verwandter, der eigene Tod.

¹⁴ Unterstützt wird dieses Ziel auch dadurch, dass einige der Gebete um Gerechtigkeit öffentlich aufgestellt worden sind (so im Demetertempel des kleinasiatischen Knidos) und insofern als öffentliche Verlustanzeigen mit für den oder die Täter bedrohlichem Charakter fungiert haben. Für Details vgl. LAU, *Brückenschläge* (wie Anm. 5) 170–175.

¹⁵ Vgl. zu diesem Kleidungsstück, seiner Präsenz in Gebeten um Gerechtigkeit und seiner sozialgeschichtlichen Bedeutung als Kleidungsstück der römischen *plebs* Bernhard HEININGER, *Die Bitte um Gerechtigkeit und die Kritik der Gegenseitigkeit. „Feindesliebe“ (Lk 6,27–35) im Kontext antiker Fluchtafeln*, in: *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte*. Hg. von Michael HÖLSCHER – Markus LAU – Susanne LUTHER. Tübingen 2021 (WUNT 474) 311–332, hier 317, Anm. 28.

ihrer Rechte fehlen, zumal wenn der Übeltäter nicht bekannt ist. Unter diesen Betenden finden sich im Übrigen auffallend viele Frauen. Gebete um Gerechtigkeit sind insofern – zugespitzt formuliert – die religiösen Waffen der gesellschaftlich relativ Machtlosen, ja Ohnmächtigen, um ihren emotionalen wie materiellen Bedürfnissen nach Gerechtigkeit, Wiedergutmachung und letztlich auch Rache Geltung zu verschaffen. Sie sind Fürbitten in eigener Sache!

In den Texten begegnen uns damit auch Strategien der Bewältigung von Konflikten und von Ohnmachtserfahrungen insbesondere auch derjenigen, die ihr Recht aufgrund ihres gesellschaftlichen Status nicht leicht anderweitig durchsetzen konnten.¹⁶ Oder etwas theoretischer ausgedrückt: Die Gebete um Gerechtigkeit sind Stimmen im antiken Diskurs über die Durchsetzungsoptionen von (subjektiv erhobenen) Rechtsansprüchen und den Umgang mit Unrechtserfahrungen. Sie stellen gesellschaftlich legitime Coping-Strategien im Umgang mit solchen Erfahrungen dar und sind zugleich auch Mechanismen der ritualisierten Affektkontrolle,¹⁷ wird doch die „Wut im Bauch“ rituell kontrolliert und daher gezähmt ausgelebt. Der Zorn angesichts erlittenen Unrechts und eigener Ohnmachtserfahrungen wird eben in das Blei eingeritzt (und nicht etwa direkt in die Haut des vermeintlichen Übeltäters) und dann den Göttern als den eigentlichen Handlungssouveränen überantwortet. Deshalb sind die Gebete um Gerechtigkeit letztlich ein den gesellschaftlichen Frieden im Grossen wie im Kleinen, in Familie, Haushalt, Nachbarschaft, Dorf oder auch Verein und religiöser Gemeinschaft stabilisierendes Instrument. Sie haben somit nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziale Funktion.

Die facettenreichen Gebete um Gerechtigkeit, die in diesem kleinen Beitrag allenfalls ansatzweise angerissen werden konnten¹⁸ und deren Erforschung zumindest in der Bibelwissenschaft erst jüngst und

¹⁶ Auffällig oft sind dabei Frauen Trägerinnen dieser Texte, vgl. LAU, *Brückenschläge* (wie Anm. 5) 163f.

¹⁷ Vgl. dazu Irene SALVO, *Sweet Revenge. Emotional Factors in 'Prayers for Justice'*, in: *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Hg. von Angelos CHANIOTIS. Stuttgart 2012 (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 52) 235–266; LAU, *Brückenschläge* (wie Anm. 5) 171–174.180–184; vgl. zur Affektkontrolle zudem auch Petra VON GEMÜNDEN, *Affekt und Affektkontrolle im antiken Judentum und Urchristentum*, in: *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*. Hg. von Gerd THEIßEN – Petra VON GEMÜNDEN. Gütersloh 2007, 249–269.

¹⁸ Für weitere Details vgl. LAU, *Brückenschläge* (wie Anm. 5) mit der dort verwendeten Literatur und vgl. zudem jüngst Sara CHIARINI, *Devotio malefica. Die antiken Verfluchungen zwischen sprachübergreifender Tradition und individueller Prägung*. Stuttgart 2021 (Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne 15).

langsam in den Fokus gerät,¹⁹ sind nicht anders als die übrigen Formen antiker *defixiones* (vom Prozessfluch, über die Wettkampf- und Wirtschaftsflüche bis hin zum Liebesfluch²⁰) aus mehreren Gründen für die neutestamentliche Exegese und letztlich für alle theologischen Disziplinen, die sich um eine Kontextualisierung des frühen Christentums im Rahmen antiker Kultur bemühen, von hoher Bedeutung. Denn mit ihnen liegen erstrangige antike Primärzeugnisse in breiter lokaler Streuung, langer chronologischer Ausdehnung und in hoher Formstabilität für die Alltagsreligiosität der „kleinen Leute“²¹ in antiken Gesellschaften vor. Durch die Texte erhalten wir dabei nicht nur Einblicke in die Alltagskonflikte antiker Menschen, in ihre Hoffnungen, Sorgen und Sehnsüchte, ihre Suche nach Gerechtigkeit und zuweilen Rache, die sie freilich – durchaus gut biblisch (vgl. Dtn 32,35 LXX; Röm 12,19) – Gott bzw. in diesem Fall den Göttern überlassen und eben nicht selbst handgreiflich werden. Studieren lässt sich auch, welche Strategien die antike Kultur bietet, um mit solchen Konflikten und sie begleitenden Unrechtserfahrungen sowie sich einstellenden Affekten individuell wie sozial umzugehen. Schon das hilft, um neutestamentliche und frühchristliche Stimmen und Optionen angesichts vergleichbarer Phänomene und Situationen schärfer in den Blick zu bekommen und – etwa im Rahmen einer Diskursanalyse oder unter Rückgriff auf andere exegetische Methoden, die auf der Basis eines (engen) Intertextualitätsparadigmas Text-Kontext-Relationen erfassen – präziser analysieren zu können. Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive gewichtiger jedoch dürfte sein, dass sich mit diesen Gebeten auch die Gebetspraxis paganer Menschen in der Umwelt des frühen Christentums näher beleuchten lässt – und zwar sowohl mit Blick auf konkrete Gebetstexte und ihre zuweilen formelhafte Sprache wie auch mit Blick auf die Rituale, in die die Texte eingebunden waren. Denn bereits die archäologisch gesicherten Fundkontexte für diese Gebete, die nicht selten in Brunnen oder Wasserquellen versenkt, aber auch in Tempeln öffentlich aufgestellt worden sind, wie auch die Materialität der Textträger, die

¹⁹ Vgl. die weiteren Beiträge im von Susanne Luther, Michael Hölscher und mir herausgegebenen Sammelband: *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament* (wie Anm. 5).

²⁰ Vgl. dazu Michael HÖLSCHER – Markus LAU – Susanne LUTHER, *Defixiones und das Neue Testament. Definitionen – Realien – Problemfelder*, in: *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament* (wie Anm. 5) 1–44, hier 9.

²¹ Das ist ein gewichtiger Unterschied zu vielen anderen Vergleichstexten, die sonst in der neutestamentlichen Exegese herangezogen werden. Denn diese kommen nicht selten aus der Oberschicht und sind von Leuten wie Sueton, Tacitus, Seneca, Epiktet, Philo, Flavius Josephus, Lucan und vielen anderen verfasst. Diese Texte stammen nicht aus den Kreisen, in denen das frühe Christentum sich zunächst ausbreitet und seine Wurzeln hat (vgl. 1 Kor 1,26). Anders gesagt: Mit den Gebeten um Gerechtigkeit ist man näher dran am „Puls“ der ersten Christinnen und Christen.

beschriftet, mit Bildern graviert, gefaltet, geschmolzen, gepierct, mit anderen Objekten kombiniert, in bestimmte Körperformen geschnitten und manches mehr worden sind, machen deutlich, dass die Texte in Rituale und insofern in pagan-religiöse liturgische Praxis eingebunden waren. Mit diesen Texten ist also nach ihrer Verschriftlichung auf Blei – und auch das ist bereits eine zu bedenkende Handlung – rituell agiert worden.²² Diese Ebene der Ritualanalyse ist fraglos genauso bedeutsam wie die Analyse und Interpretation der Gebetstexte selbst und ihre sozial-, religions- und kulturgeschichtliche Interpretation.

Als antike Primärtexte für einen Strang paganer Gebetspraxis lohnen diese Gebete ein vertieftes Studium durch unterschiedliche theologische Disziplinen, und dies nicht zuletzt auch, weil das Gattungsmuster der paganen Gebete um Gerechtigkeit mitnichten pagan geblieben wäre. Neben einer greifbar werdenden jüdischen Rezeption²³ finden sich nämlich zumindest auch punktuell Gebete um Gerechtigkeit, deren Beter eindeutig Christen sind.²⁴ Diese binnenchristliche Wirkungsgeschichte wie auch die Ausgangstexte, ihre rituelle Verwendung und die intertextuelle Präsenz dieser Form des Gebetes in neutestamentlichen und weiteren frühchristlichen Texten noch gründlicher zu erforschen,²⁵ wäre ein lohnendes Unterfangen und ein spannendes Arbeitsfeld gerade auch in einer interdisziplinären Perspektive der Zusammenarbeit zwischen Liturgiewissenschaft und Exegese.²⁶

²² Vgl. dazu HÖLSCHER – LAU – LUTHER, *defixiones* (wie Anm. 5) 11–14

²³ Vgl. z.B. das jüdische Gebet um Gerechtigkeit von der Insel Rheneia (2./1. Jh. v. Chr.; vgl. TheDefix 227), das bereits Adolf Deissmann beschäftigt hat, vgl. Adolf DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen 41923, 351–362.

²⁴ Vgl. dazu die bei Sara CHIARINI, *Early Christianity and Cursing Rituals*, in: *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament* (wie Anm. 5) 245–274, vorgestellten Texte.

²⁵ Vgl. dazu etwa das DFG finanzierte Forschungsprojekt (Projektnummer: 458878862) meines Kollegen Michael Hölscher an der Universität Mainz (<https://defixiones.hypotheses.org/> [letzter Abruf: 10.02.2023]), das Texte der Johannesoffenbarung im Licht der *defixiones* interpretiert.

²⁶ Vgl. zur Zusammenarbeit zwischen Liturgiewissenschaft und neutestamentlicher Exegese jüngst Hildegard SCHERER, *Liturgiewissenschaft und Neues Testament. Ein Plädoyer für eine kritisch-praktische Liturgiewissenschaft*, in: *Im Aufbruch. Liturgie und Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen*. Hg. von Benedikt KRANEMANN – Stephan WINTER. Münster 2022, 15–26.

Jesus – nicht «Menschensohn»? Zum Gebrauch der Bezeichnung «Menschensohn» im *Opus imperfectum in Matthaeum*

Franz Mali
Freiburg / Schweiz

Einleitung

In den vier Evangelien findet sich der Titel «Menschensohn» sehr häufig und darf wohl als Selbstbezeichnung Jesu gelten:¹ «Die Menschensohnsprüche sind uns fast ausnahmslos als Aussagen Jesu überliefert [...] Wenn irgendwo bei christologischen Hoheitsaussagen, dann kann bei ‘Menschensohn’ damit gerechnet werden, dass Jesus selbst von dieser Prädikation Gebrauch gemacht hat», stellt Ferdinand Hahn lapidar fest.²

In diesem kurzen Beitrag möchte ich auf den Gebrauch der Bezeichnung «Filius hominis» im *Opus imperfectum in Matthaeum*³ (OIM)

¹ Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*. Freiburg/Br. 1993 (HThK.S 4) 66 (in Bezug auf das Markus-Evangelium): «Denn eines ist auffällig: Die Worte vom Menschensohn sind ausschließlich im Munde Jesu zu finden (außer Apg 7,56), nie in einer Gottesstimme oder in der Verlautbarung anderer Menschen». Dies gilt nicht nur für das Markusevangelium, sondern auch die anderen Synoptiker und das Johannesevangelium; mit einer Ausnahme: Joh 12,34. Vgl. Carsten COLPE, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, in: ThWNT 8. 1969, 403–481; Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*. Freiburg/Br. 1993 (HThK.S 4), bes. 66–75; 120–122; 288–301; Mogens MÜLLER, *Menschensohn im Neuen Testament*, in: RGG⁴ 5. 2002, 1098–1100; Alexander SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg 1986 (RNT), bes. 344–357.

² Ferdinand HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen 1963, 23; zum Titel «Menschensohn» vgl. bes. 13–53.

³ Zu langen Passagen des Matthäusevangeliums fehlen allerdings die Erklärungen, sodass sich die Bezeichnung «*Opus imperfectum in Matthaeum*» oder «Unvollständiges Werk zu(m) Matthäus(evangelium)» eingebürgert hat. Seit dem Mittelalter wird dieses Werk unter dem Namen von Johannes Chrysostomus als Autor überliefert. Deshalb wurde die Edition des Textes von J.-P. Migne auch unter den Werken dieses Patriarchen von Konstantinopel in der *Patrologia graeca* publiziert: PG 56, 611–946. Hinzu kommen Fragmente, die von Raymond Étaix identifiziert wurden: vgl. Raymond ÉTAIX, *Fragments inédits*

eingehen, einem Kommentar zum Matthäusevangelium, der wohl in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts von einem lateinischen und unbekanntem Autor verfasst worden ist. An mehreren Stellen seiner Auslegung zeigt sich der Verfasser als später Arianer,⁴ vielleicht genauerhin als Vertreter des «riminianischen Arianismus»,⁵ der u.a. auch die Lehre des Konzils von Nizäa von der Konsubstantialität des Sohnes mit dem Vater explizit ablehnt,⁶ gleichzeitig aber die – im Vergleich zum Vater mindere – Göttlichkeit des Sohnes mit derselben Vehemenz verteidigt.

Christologischer Hoheitstitel: «Menschensohn»

Eine Reihe von Titeln für Christus sind aus dem Neuen Testament bekannt⁷ und werden auch vom Verfasser des OIM benutzt: So etwa die

de l'« Opus imperfectum in Matthaëum », in: RBen 84. 1974, 271–300, hier 273:
«Fragment I, sur Mt x, 23–25 (entre les Hom. 24 et 25).
Fragment II, sur Mt xi, 1 (entre les Hom. 26 et 27).
Fragment III, sur Mt xi, 12–24 (entre les Hom. 27 et 28).
Fragment IV, sur Mt xii, 1–21 (entre les Hom. 28 et 29).
Fragment V, sur Mt xii, 31–37 (entre les Hom. 29 et 30).
Fragment VI, sur Mt xiii, 1–2 (entre les Hom. 30 et 31)».

⁴ Vgl. Joop VAN BANNING, *Opus imperfectum in Matthaëum. Praefatio*. Turnholti 1988 (CChr.SL 87B) V: «I believe the work was written by an Arian bishop or priest, who lived in the second or third quarter of the fifth century. His mother tongue was Latin».

⁵ Vgl. Michel MESLIN, *Les Ariens d'Occident 335–430*. Paris 1967 (PatSor 8) 182.

⁶ OIM 45 (PG 56, 889): «Quando enim vides haereticos, tres per omnia aequales dicentes, ejusdem esse substantiae, ejusdem esse auctoritatis, sine principio omnes, hos aliqua parte distantes a se, non mireris: implent enim mensuram patrum suorum gentilium, quoniam et illi similiter multos deos colebant». Dt. Übers.: «Wenn du nämlich die Häretiker siehst, die sagen, dass die Drei in allem gleich sind, dieselbe Substanz haben, dieselbe Vollmacht haben, alle ohne Anfang sind, diese (anderen) zu einem gewissen Teil von sich unterscheiden, wundere dich nicht: Sie erfüllen nämlich das Maß ihrer heidnischen Väter, weil auch jene in ähnlicher Weise viele Götter verehrten».

⁷ «Messias / der Christus» (Mt 1,16f.; 2,4; 11,2; 16,16; 16,20 u.ö.; Mk 8,29; 12,35; 15,32 u.ö. Joh 1,41; 11,27; 20,31 u.ö.); «Menschensohn» (Mt 8,20; 12,32 u.ö.; Mk 2,10.28 u.ö.; Lk 6,5.22; 7,34 u.ö.; Joh 1,51; 3,13f.; 5,27, 6,53 u.ö.), «Sohn Davids» (Röm 1,3; Mt 9,27; Mk 12,35; Lk 20,41 u.ö.), «Sohn Abrahams» (Mt 1,1); «der Sohn Gottes» (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ / *Filius Dei*) (Mk 3,11; Mt 16,16; 26,63); «ein Gottessohn» (υἱὸς [τοῦ] θεοῦ / *filius dei*) (Mt 4,3.6; 8,29; 14,33; 27,40.43.54); «Knecht» (Gottes) (Mt 12,18); der «Herr» (1 Kor 1,2; Apg 9, 14.21; Lk 2,11; 9,20 u.ö.), der «Heilige und Gerechte» (Apg 3,14), der «Heilige Gottes» (Mk 1,24; Joh 9,69), der «Prophet» (Apg 3,22; 7,37; 10,36), der «Immanuel, Gott mit uns» (Mt 1,3) u.a. vgl. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*. 5., durch einen Nachtrag erw. Aufl. Tübingen 1965, 51–56, hier 51: «Alle diese Titel, mag ursprünglich auch ihr Sinn verschieden gewesen sein, stimmen darin überein, daß sie den eschatologischen Heilbringer meinen.» Vgl. HAHN, *Christologische*

Titel «*Christus*» (sehr häufig), «Sohn Gottes» (*Filius Dei*) (sehr häufig), «Herr» (*Dominus*) (sehr häufig), «Retter» (*salvator*);⁸ «Meister / Lehrer / Rabbi» (*magister*);⁹ «Sohn Davids» (*filius David*);¹⁰ «Sohn Abrahams» (*filius Abrahae*);¹¹ «Emmanuel».¹²

Sehr auffallend ist, dass der Titel «Menschensohn» (*Filius hominis*), der «nach dem Zeugnis der synoptischen Tradition... der beherrschende Titel» war und ein «überirdisches, präexistentes Wesen meint, das am Ende der Zeit vom Himmel herabkommen wird, Gericht zu halten und das Heil zu bringen»¹³ im OIM kaum vorkommt. Dies ist äusserst erstaunlich, wird doch dieser «Hoheitstitel» von Jesus als

Hoheitstitel (wie Anm. 2); SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (wie Anm 1) 344–357: «Die Christologie des Matthäusevangeliums». Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*. Freiburg/Br. 1993 (HThK.S 4) bes. 58–89; 115–151; 155–215; 269–326.

⁸ Der Titel «*salvator*» kommt im OIM nur dreimal (!) vor, wohingegen das Verbum «*salvare*» sehr häufig eingesetzt wird: «*salvator*»: OIM *hom.* 1 (PG 56, 634, 57); *hom.* 3 (PG 56, 646, 50); *hom.* 49 (PG 56, 915, 22); noch zweimal in Bibelzitaten: Tit 2,13; Eph 1,20. In zwei nicht authentischen Teilen kommt der Titel noch vor: *hom.* 1 (PG 56, 634, 65) und *hom.* 23 (PG 56, 754 von Chromatius).

⁹ OIM *hom.* 30 (PG 56, 787); *hom.* 33 (PG 56, 805–807); *hom.* 35 (PG 56, 826); *hom.* 42 (PG 56, 867); *hom.* 43 (PG 56, 876.879); *hom.* 47 (PG 56, 899).

¹⁰ Mehrere Male: *hom.* 1 (PG 56, 612, 20; 613, 14); *hom.* 29 (PG 56, 782, 17f.). Dabei ist die Bezeichnung «Sohn Davids» für das OIM nur Ausdruck für die menschliche Herkunft bzw. das Menschsein (*homo tantum*) Jesu, das die Göttlichkeit nicht einschliesst: *hom.* 36 (PG 56, 833, 70) zu Mt 20,33 (Heilung der zwei Blinden bei Jericho): «Tu, Domine, occultorum es cognitor, et nescis quid de te sentiunt? Etiam scio, sed volo ut procedant ad medium populi, et cunctis audientibus dicant quod volunt: et dum caeci me Dei Filium confitentur, confundantur videntes, qui me hominem tantum putant. Dominum me vocant, et verum dicunt: sed dum filium David dicunt, dissipant quod bene confessi sunt». Dt. Übers.: «Du, Herr, bist ein Kenner der verborgenen Dinge und weisst nicht, was sie über dich denken? Ja, ich weiss es, aber ich will, dass sie in die Mitte des Volkes gehen und allen Zuhörern sagen, was sie wollen: und während die Blinden mich als Sohn Gottes bekennen, sollen die Sehenden verwirrt werden, die glauben, dass ich nur ein Mensch bin. Sie nennen mich Herrn, und sie sagen Wahres: Aber solange sie vom «Sohn Davids» sprechen, zerstören sie, was sie gerade richtig bekannt haben». Und: *hom.* 36 (PG 56, 834, 1): «Si ergo dicunt, Domine fili David (1. Cor. 8. 6), abusive secundum hominem me honorant: si autem solummodo Dominum, secundum deitatis divinitatem me confitentur: quia Unus Deus, ex quo omnia, et unus Dominus, per quem omnia». Dt. Übers.: «Wenn sie also sagen: «Herr, Sohn Davids» ehren sie mich als Menschen missbräuchlich, wenn sie mich nur als Herrn ehren, bekennen sie mich gemäss der Göttlichkeit der Gottheit: Einer ist Gott, aus dem alles ist, und einer ist Herr, durch den alles ist».

¹¹ OIM *hom.* 1 (PG 56, 612).

¹² OIM *hom.* 1 (PG 56, 635); *hom.* 10 (PG 56, 687, 51).

¹³ Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*. 5., durch einen Nachtrag erw. Aufl. Tübingen 1965, 52.

Selbstbezeichnung benutzt, der allein im Matthäusevangelium 30mal vorkommt.

Auch im OIM, diesem Kommentar zum Matthäusevangelium, kommt die Bezeichnung «*Filius hominis*» in den zitierten Bibelversen vor. Allerdings fällt auf, dass der Verfasser selber diese Bezeichnung auf den ersten Blick nur sehr selten benutzt. Diesem ersten Eindruck soll nun nachgegangen werden.

Nach einer Untersuchung aller Belegstellen im OIM für das Wort «*Filius hominis*» (Menschensohn), soll das Ergebnis mit wenigen Strichen in die Christologie des OIM eingeordnet werden.

«Menschensohn» im Opus imperfectum in Matthaem

In diesem Abschnitt sollen die Stellen im OIM analysiert werden, an denen die Bezeichnung «Menschensohn» vorkommt und in welchem Sinn sie vom Autor dieses Kommentars verstanden wird.

«Menschensohn» ist Synonym für «Mensch»

In fragm. 5 (éd. Étaix)¹⁴ zu Mt 12,32 zitiert der Vf. den Bibelvers, der den Terminus «*filius hominis* / Menschensohn» enthält: «Wer ein Wort gegen den Menschensohn sagt, dem wird vergeben werden. Wer aber gegen den heiligen Geist spricht, dem wird nicht vergeben werden».¹⁵

In der ersten, ausführlichen und detailreichen Deutung dieses Verses versteht der Vf. des OIM die Bezeichnung «*filius hominis*» als Synonym zu «*homo*» – Mensch:¹⁶ Wenn jemand einen Menschen verleumdet, so kann diese Sünde vergeben werden wie jede andere Sünde auch.¹⁷

In der zweiten Auslegung deutet er den Vers auf den Heiligen Geist und Christus hin:

Nicht weil der Heilige Geist größer ist als Christus, sondern dem, der Christus für einen Menschen hält und verleumdet, dem wird vergeben

¹⁴ OIM *fragm.* 5, 7–8.11.35 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 295).

¹⁵ OIM *fragm.* 5, 7–8.11.35 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 295): «Qui dixerit verbum contra filium hominis, remittetur ei. Qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei».

Griech. Mt 12,32: «καὶ ὃς ἐάν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ».

¹⁶ OIM *fragm.* 5, 15.16.18.32 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 295). Der Herausgeber Raymond Étaix hat deshalb den Terminus «*filius hominis*» jeweils klein geschrieben im Unterschied zur Bezeichnung «*Spiritus sanctus*», die er mit einem Großbuchstaben beginnen lässt!

¹⁷ Vgl. OIM *fragm.* 5, 17f. (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 295).

werden, weil er – was sein Gewissen betrifft – ihn nicht als Gott, sondern als Mensch verleumdet hat.¹⁸

Auch diese Sünde kann vergeben werden, analog zur ersten Deutung.

Schliesslich legt er in seinem dritten Anlauf dar, dass jemandem, der Christus wie auch immer «wahrhaftig als Sohn Gottes» kennt, «wie damals die Pharisäer» und weiss, dass «er der Einziggezeugte Geist ist», und eine Verleumdung gegen ihn ausspricht, wie «es jetzt die Häresien tun und sagen, der ist es, der gegen den Geist lästert, d.h. gegen Gott, deshalb gibt und wird es keine Gnade für ihn (eine solche Person) geben».¹⁹

Wer also Christus für einen Menschen hält und verleumdet, der empfängt Vergebung. Wer aber aus den Worten oder Werken versteht, dass sie vom Heiligen Geist sind, und ihn (den Christus) verleumdet, indem er ihm das abspricht, oder sie (die Worte und Werke) verachtet, als ob sie von irgendeinem beliebigen Menschen stammten, oder sie dem Teufel zuschreibt, wie es jetzt die Pharisäer tun, der wird keine Vergebung empfangen.²⁰

Der Autor unterscheidet fein zwischen «putare» auf der einen Seite, was die Menschsein Christi betrifft und «cognoscere», «scire» und «intellegere» auf der anderen Seite: Mensch ist Christus nur vermeintlich, «Sohn Gottes», «Geist» und «Gott» ist Christus hingegen «wahrhaftig» (*vere*). Ein Verständnis, das die Benennung «Menschensohn» gleichsam «Christus» in seiner gottmenschlichen Einheit meinen könnte, findet sich beim Vf. des OIM hier nicht.

«Menschensohn» meint nur die «menschliche», geschöpfliche Seite in Christus

In der Auslegung von Mt 12,3: «Habt ihr nicht gelesen, was David tat» überträgt er die Szene um den hungernden David auf Christus: Wie David und die Seinen hungerten und Nahrung suchten, so suchen jetzt Jesus und seine Jünger Nahrung im geistlichen Sinn:

¹⁸ OIM *fragm.* 5, 36–39 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 295f.): «Non quia Spiritus sanctus maior Christo, sed qui Christum hominem putans blasphemaverit, remittetur ei, quia quantum ad conscientiam suam non quasi Deum sed hominem blasphemaverit.»

¹⁹ OIM *fragm.* 5, 42–47 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 296): «Si quis autem cognoscens eum vere Filium Dei, sicut tunc Pharisei, sive per Scripturam sive per miracula eius sive aliquo modo, scient eum Unigenitum Spiritum esse et fecerit aliquid aut locutus fuerit iniuriam eius, sicut nunc haereses faciunt et loquuntur, ipse est qui blasphemavit in Spiritum, id est in Deum, propterea nec habet nec habiturus est veniam.»

²⁰ OIM *fragm.* 5, 53–57 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 296).

Hungernd floh daraufhin David mit den Seinen im geistlichen Sinn vor Saul, dem ungerechten König der Juden, und nahm die heiligen Brote; und geistlich hungernd floh Christus vor dem Teufel, der über die Juden herrschte, und ging mit den Seinen zu den Völkern, was zur Schuld der Juden zugeschrieben wurde. Wenn der Sohn des Menschen nämlich bei den Juden Nahrung gefunden hätte, wäre er niemals zu den Völkern gegangen, um dort durch die Treue der Glaubenden genährt zu werden.²¹

Da Jesus und die Jünger unter den Juden keine Nahrung, d.h. keinen Glauben, fanden, gingen sie zu den Völkern, um dort nach geistlicher Nahrung zu suchen und von der Treue der Glaubenden genährt zu werden.

Hier erscheint der Ausdruck «*Filius hominis*» das einzige Mal ausserhalb eines Bibelzitates im Text des Verfassers des OIM. Das Bedürfnis des «Hungerns» bedeutet für den Autor, dass er diesen Trieb nicht dem «Sohn Gottes» zuschreiben kann, sondern nur dem «Menschensohn», allerdings auch in der Bedeutung, die ausschliesslich die menschliche Seite Christi, den Körper oder das «Fleisch», meint und keinesfalls zugleich seine Göttlichkeit involviert. Es zeigt sich wiederum, dass der Vf. des OIM mit der Bezeichnung «Menschensohn» nicht den Christus als Ganzen – göttlich und menschlich – intendiert, sondern nur seine menschliche Seite mit diesem irdischen Bedürfnis.

Die Bezeichnung Christi als «Menschensohn» dient der Tarnung oder dem Verbergen

In der Erklärung zu Mt 10,27: «Was ich euch im Dunkeln sage, sagt (es) im Licht, und was ich ihr mit dem Ohr hört, verkündet es über die Dächer!»²² kommt unser Autor zurück auf die Unterscheidung zweier Adressatenkreise in der Predigt Jesu: der kleine Kreis der Jünger einerseits und die grosse Menge andererseits. Nach Mt 13,11 traut Jesus den Jüngern zu, die «Geheimnisse des Reiches Gottes zu kennen», die grosse Menge kennt diese hingegen nur «in Gleichnissen»²³. Danach bringt der Verfasser des OIM als Beispiel für diesen Vorgang die Perikope mit dem Christusbekenntnis des Petrus (Mt 16,13–16), das nur im Kreis der Jünger erfolgt, nicht vor der Bühne einer grossen Menschenmenge.

Auf die Frage Jesu nach dem «Sohn des Menschen» bekennt Petrus Christus als «den Sohn Gottes». Unmittelbar anschliessend zitiert

²¹ OIM *fragm.* 5, 61–66 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 296): «Deinde spiritaliter David fugiens ante Saul regem iniquum Iudeorum, esuriens panes sacros accepit cum suis, et Christus fugiens diabolum principantem super Iudeos, spiritaliter esuriens, cum suis transiit ad gentes, quod ad culpam Iudeorum referebatur. Si enim apud Iudeos escas Filius hominis invenisset, nequaquam transisset ad gentes ut illic fide credentium nutrireretur».

²² OIM *hom.* 25 (PG 56, 761).

²³ Ebd.

der Autor des OIM aus der Parallelstelle im Lukasevangelium (Lk 9,21f.), wo Christus die Jünger anweist, «es niemandem zu sagen, dass der Menschensohn gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen muss.» (vgl. ebd.).²⁴ Hätte die Menge der Menschen nämlich erfahren, dass Jesus der Sohn Gottes ist, hätte niemand gewagt, Hand an ihn zu legen: Er wäre nicht gekreuzigt worden, er wäre nicht von den Toten auferstanden. Das Reich der Mächte der Unterwelt wäre noch auf der Erde, die Herrschaft des Teufels würde die ganze Welt noch festhalten.²⁵ Nachdem aber Christus auferstanden war, begann Petrus öffentlich zu verkünden, was er vorher im Geheimen gehört hatte, n.l. dass Gott seinen Sohn Jesus von den Toten auferweckt hat (vgl. Apg 3,13–15).

Die Bezeichnung «Menschensohn» dient nach Meinung des OIM in diesem Fall dazu, die wahre Sohnschaft Jesu, d.h. für das OIM seine Gottessohnschaft, zu verbergen, damit sein Auftrag, die Menschen durch seinen Tod und seine Auferstehung zu retten, nicht gefährdet wird.

Die Bedeutung des Titels «Menschensohn» wird hier geradezu in das Gegenteil der Aussageabsicht der Evangelisten verkehrt: Der Vf. des OIM ist der Überzeugung, dass die Bezeichnung «Menschensohn» die Messianität Jesu verbirgt, die Evangelisten hingegen wollen gerade durch die Verwendung dieses Titels die Messianität Jesu anzeigen. Wiederum kommt der Titel «Menschensohn» nur im Bibelzitat vor; der Vf. des OIM benutzt die Bezeichnung nicht.

In vergleichbarer Weise deutet der Vf. des OIM den Titel «*Filius hominis*» im Kontext der Ankündigung der Belohnung für jene Jünger (Mt 19,25–30), die alles verlassen haben, Jesus nachgefolgt sind und am Ende der Welt, wenn «der Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen wird» (Mt 19,28), auch die Zwölf auf Thronen sitzen und Israel richten werden:

Sofort steigt das OIM in die Erklärung des Verhaltens der Juden sein, die «antworten» werden: «Herr, wir haben dich nicht als Sohn Gottes, der in einem Körper verfasst war, erkannt.» Und der Vf. des OIM lässt die Juden zurückfragen: «Denn wer von den Menschen konnte einen Schatz sehen, der in der Erde verborgen war, die in einer Wolke verborgene Sonne?»²⁶ Die zwölf Jünger, einfache Leute und sündige Menschen (*homines peccatores et rustici*), aber werden hingegen antworten, dass sie Christus als den «Sohn Gottes» erkannt haben.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. ebd.: «Et ideo crucifixus non esset, neque resurrexisset a mortuis. Propterea adhuc inferiorum regnum esset in terra, et dominatio diaboli mundum totius teneret».

²⁶ OIM *hom.* 33 (PG 56, 813): «Futurum autem erat, ut in die iudicii responderent Judaei: Domine, non te cognovimus Filium Dei in corpore constitutum. Quis enim hominum videre poterat thesaurum in terra absconditum? solem in nube celatum?»

Auf dem Thron aber wird Christus sitzen, der Gott ist: Dafür zitiert OIM den Vers Ps 46 (47),9: «Der Herr wird über alle Völker regieren, Gott sitzt auf seinem heiligen Thron».²⁷ Und der Verfasser fügt an: «Wir glaubten, dass er [der Prophet] das über den Tag des Gerichtes sagt».²⁸

Auch an dieser Stelle kommt deutlich zum Ausdruck, dass der menschliche Körper für den Sohn Gottes eine äussere Hülle ist, die ihn verdeckt, sodass er darin nur schwer zu erkennen ist. Einige haben gar nicht erkannt, was sich hinter dieser Hülle verbirgt. Gleichzeitig aber unterstreicht der Vf. des OIM einmal mehr, dass Christus für ihn «Gott» ist.

Abgesehen vom Bibelvers, in dem die Bezeichnung «Menschensohn» vorkommt, benutzt unser Autor den Terminus nur noch einmal in einer Paraphrase des Bibelzitates, ansonsten nicht.

Die Bezeichnung «Menschensohn» wird umgehend ersetzt

In der Erklärung zu Mt 7,21: «Das ist aber der Wille dessen, der mich gesandt, dass jeder, der den Menschensohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe» unterstreicht der Vf. des OIM die Erfüllung des Willens Gottes: «Den Willen Gottes zu tun, besteht darin, an Christus zu glauben.»²⁹

Das OIM greift die Bezeichnung «*Filius hominis*» aus dem Bibeltext nicht auf, sondern ersetzt ihn kommentarlos durch «Christus».

So auch in der Auslegung von zu Mt 10,23b: «Ihr werdet nicht zu Ende kommen mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt.»³⁰ In dieser Deutung unterstreicht der Vf., dass alles, was in Hinblick auf die Apostel ausgelegt werden kann, auch für all jene gilt, die durch sie bis zum Ende der Welt zum Glauben kommen und unter Verfolgung leiden. Dabei geht der Verfasser in keiner Weise auf die Bezeichnung «*Filius hominis*» ein, sondern benutzt anstelle dessen die Bezeichnung «Christus»,³¹ «Dominus»³² oder «Jesus» mit dem Hinweis auf den Gang Jesu über das stürmische Wasser, das er beruhigt (Mt 14,24–33):³³ Jesus ist zu den

²⁷ OIM *hom.* 33 (PG 56, 814): «Regnabit Dominus super omnes gentes, Deus sedet super sedem sanctam suam».

²⁸ Ebd.: «Nos putabamus, quia de die iudicii hoc dicit».

²⁹ OIM *hom.* 19 (PG 56, 742, 11f.): «Ergo voluntatem Dei facere, hoc est credere in Christum».

³⁰ Mt 10,23b: «Non consummabitis civitates Israël donec veniat Filius hominis». OIM *fragm.* 1, 23 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 278): «Christus adveniat» und OIM *fragm.* 1, 37 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 279): «adventus Christi».

³¹ OIM *fragm.* 1, 25 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 278); 1, 64 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 279).

³² OIM *fragm.* 1, 31 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 279).

³³ OIM *fragm.* 1, 48.54 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 279).

Jüngern gekommen, wie es «Gott gebührt, unsichtbar wirkend und befreiend».³⁴

In Jesu Verweis auf das «Zeichen des Jona» (Mt 12,39–40) als Antwort auf die Frage der Schriftgelehrten und Pharisäer nach einem Zeichen kommt der Titel «Menschensohn» vor: «Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoss der Erde sein».³⁵ (Mt 12,40). «Aufgrund dieses Geheimnisses des Vergleiches», so der Vf. des OIM, «wird durch Christus geschaut, dass Jona ein Prophet gewesen ist, und durch Jona wird sichtbar gemacht, dass Christus der Sohn Gottes ist».³⁶ Obwohl Christus nach den Propheten geboren worden ist, hat er in seiner Präexistenz den Propheten eine Gunst erwiesen (*beneficium praestitit*) und nach seiner Geburt die Verheissungen erfüllt.³⁷ Der Vf. des OIM nimmt die Bezeichnung aus dem Evangelium «*Filius hominis*» in keiner Weise auf, sondern benutzt nur die Titel «*Christus*» und «*Filius Dei*», wenn er Jesus meint.

Im Rahmen der dritten Leidensankündigung (Mt 20,17–19) und der anschliessenden Perikope über das Dienen und Herrschen (Mt 20,20–28) benutzt Jesus wiederum die Bezeichnung «Menschensohn» (Mt 20,17.28). Mehrmals insistiert der Vf. in dieser Auslegung auf der Gottheit Jesu, weil er seine Passion und seinen Tod schon im Voraus weiss.³⁸ Die Leidensankündigung soll den Jüngern helfen, dass sie im Moment des Leidens nicht daran zweifeln, dass er «der Sohn Gottes ist, gemäss den Zeugnissen der Schriften».³⁹ In Mt 20,28 legt Jesus, der «Menschensohn», seine Berufung vor, «der nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen, und sein Leben hinzugeben zur

³⁴ OIM *fragm.* 1, 56 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 279): «ut decet Deum venire, invisibiliter et eripiens eos [...]». Anschliessend verweist er auf Apg 26,16f. und die Befreiung des Apostels Petrus nach Apg 12,1–17.

³⁵ OIM *hom.* 30 (PG 56, 788, 60): «Sicut fuit Jonas triduo in ventre ceti, sic erit Filius hominis in corde terrae».

³⁶ Vgl. OIM *hom.* 30 (PG 56, 788): «Ut per mysterium similitudinis hujus, et per Christum Jonas propheta fuisse consideraretur, et per Jonam Christus Dei Filius esse demonstraretur».

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Vgl. OIM *hom.* 35 (PG 56, 824A).

³⁹ OIM *hom.* 35 (PG 56, 824): «si forte fideles, videntes eum quasi hominem pati, non recedant, neque scandalizentur a fide divinitatis ipsius; ad manifestandam autem perfidiam iniquorum, si intelligentes eum esse Dei filium secundum testimonia Scripturarum, non timeant, sed ausi sint eum interficere quasi hominem: sic et modo tradit Deus verbum veritatis sacerdotibus et scribis, id est, sapientibus Scripturarum ad manifestandam fidem sanctorum, et perfidiam iniquorum: fidem quidem sanctorum, si forte videntes verbum veritatis a mendacio opprimi, quasi mendacium, non cadant neque scandalizentur a fide veritatis ipsius».

Erlösung für viele».⁴⁰ Der Vf. des OIM sieht darin eine Aufforderung Jesu zur Nachahmung, weil wir zum Abbild / zur Abbildung Christi geschaffen sind (*ad imaginem Christi facti sumus*): Christus kann «unser Fleisch nachahmen», wir hingegen können seine Gottheit nicht imitieren.⁴¹ Deshalb sieht unser Autor diese Aufforderung nur auf eine moralische Nachahmung gerichtet: Wir sollen Christus in Hinblick auf das Gute imitieren. Auch in dieser ausführlichen Deutung der zwei Perikopen⁴² greift der Vf. des OIM den Titel «Menschensohn» kein einziges Mal auf, sondern ersetzt ihn umgehend durch «Christus»⁴³, «Jesus»⁴⁴, «Dominus»⁴⁵, und die Nachahmung zielt auf das Imitieren einzig seiner Gottheit in seiner Güte.

In der Auslegung der Reden über das Ende und die «Ankunft des Menschensohnes» (Mt 24,27) geht unser Verfasser wiederum in keiner Weise auf diesen Titel ein, sondern spricht umgehend anstelle dessen vom «adventus Christi»⁴⁶ und vom «Sohn Gottes», dessen Kommen sichtbar werden wird.⁴⁷ Als «Zeichen des Menschensohnes» (Mt 24,30) sehen manche das «Kreuz Christi», das sich am Himmel zeigen soll, so das OIM. Plausibler aber ist für den Vf. des OIM, dass es «Christus selbst ist, der an seinem Körper die Zeugnisse der Passion trägt: d.h. die Wunden der Lanze und der Nägel».⁴⁸ Der «Körper Christi» ist also das «Zeichen Christi», an dem er zu erkennen ist, besonders von jenen, die ihn gekreuzigt haben.⁴⁹ Umgehend wird auch hier die Bezeichnung «Menschensohn» durch Christus ersetzt.

In der Deutung des Gleichnisses vom Gericht des Menschensohnes über die Völker (Mt 25,31–46) zitiert der Verfasser den

⁴⁰ Mt 20, 28: «Sicut Filius hominis non venit ministrari sed ministrare, et dare animam suam in redemptionem pro multis» (OIM *hom.* 35 [PG 56, 832]).

⁴¹ Vgl. ebd.: «Ad hoc enim ad imaginem Christi facti sumus, ut imitatores efficiamur voluntatis ejus et conversationis. Numquid ad similitudinem majestatis ejus sumus creati? Nam ille quidem nostram carnem imitari potuit, nos autem illius divinitatem imitari non possumus: sed in hoc sumus imago ejus, ut quod ei bonum videtur, et apud nos sit bonum, et quod ei malum videtur, et apud nos sit malum».

⁴² Vgl. OIM *hom.* 35 (PG 56, 822–832) zu Mt 20,17–19 und Mt 20,20–28.

⁴³ OIM *hom.* 35 (PG 56, 823).

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ OIM *hom.* 35 (PG 56, 826).

⁴⁶ OIM *hom.* 49 (PG 56, 917) oder ebd.: «cum venerit Christus»; «Sol spiritualis Christus, cum venerit [...]».

⁴⁷ Ebd.: «Et sicut in ictu oculi fulgur universa pertransit, sic et Filius Dei, non veniens adhuc, sed etiam venisse videbitur».

⁴⁸ OIM *hom.* 49 (PG 56, 919): «Quidam putant crucem Christi ostendendam esse in caelo: verius autem est, ipsum Christum in corpore suo habentem testimonia passionis: id est, vulnera lanceae et clavorum».

⁴⁹ Vgl. ebd.: «videlicet ostendentes [evangelistae] signum Christi esse ipsum corpus Christi, qui in signo corporis sui cognoscendus est, a quibus crucifixus est».

Abschnitt aus Mt 25,31 mit dem Terminus «Menschensohn»,⁵⁰ geht aber in seiner Auslegung auf die Aussage «*in maiestate sua*» ein, nicht auf den Titel «Menschensohn». Bald wechselt er zum von ihm bevorzugten Titel «Christus»⁵¹ und «Dominus»⁵² (Herr).

Nichtkennen des «Tages der Wiederkunft des Menschensohnes» (Mt 24,36)

Nur eine einzige Stelle gibt es im OIM, wo der Autor schreibt: Es gibt keinen Unterschied zwischen «Gottessohn» und «Menschensohn»⁵³. In der Antwort auf die Frage der Jünger nach der Zeit der Wiederkunft des Menschensohnes antwortet Jesus, dass «jenen Tag und Stunde niemand kennt, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern einzig der Vater» (Mt 24,36). Ganz allgemein hält OIM fest, dass Christus alles – ohne Ausnahme – vom Vater empfangen hat. Anders als manche Lehrer, die etwas, allenfalls Unwahres, erfinden, wenn sie auf eine Frage keine Antwort wissen, erfindet Christus nichts und sagt auch nichts Unwahres: In der Klärung über den «Guten» schlechthin besteht Christus darauf, dass einzig «einer, Gott» (Lk 18,19; Mk 10,18) gut ist: Für das OIM dieser eine Gute der Vater, von dem alles Gute ausgeht. Es liegt also nicht an der «menschlichen Anlage» (*dispensatio humana*), dass Christus den Zeitpunkt der Wiederkunft nicht kennt, sondern an der Tatsache, dass er, obgleich Sohn Gottes, dieses Wissen vom Vater nicht empfangen hat. Christus hat diesen Satz also auch gemäss seiner Göttlichkeit ausgesprochen, nicht einzig aus seiner menschlichen (unvollkommenen) Natur (*quia secundum divinitatem dixisset, non secundum humanam naturam*)⁵⁴. In Hinblick auf das Nichtwissen in diesem Punkt besteht also «kein Unterschied zwischen Gottessohn und Menschensohn».

Zusammenschau

Die Untersuchung der Stellen, an denen die Bezeichnung «Menschensohn» im OIM vorkommt, führt zu einem eigenartigen Ergebnis: nur ein dreimal benutzt der Autor diese Bezeichnung in seinem

⁵⁰ Vgl. OIM *hom.* 56 (PG 56, 941).

⁵¹ Ebd.

⁵² OIM *hom.* 56 (PG 56, 940).

⁵³ OIM *hom.* 50 (PG 56, 921): «Nam inter Filium Dei et Filium hominis nihil interest».

⁵⁴ Ebd.: «Nec tamen mentitur [Christus], quando ipsum quod scit, a Patre accepit. Merito ergo suam scientiam denegat, quae non est ex eo: sicut et alibi, cum esset bonus, bonum se denegavit, quia bonitas ejus erat ex Patre. Et ne propter dispensationem humanam aestimetur scire se negasse, non dixit, neque Filium hominis: quia secundum divinitatem dixisset, non secundum humanam naturam. Nam inter Filium Dei et Filium hominis nihil interest».

eigenen Text. Die übrigen Belegstellen finden sich in den Lemmata oder anderen Bibelversen, die er zitiert.⁵⁵

Dabei zeigt sich zu allererst, dass unser Autor den Terminus in seiner Erklärung durch andere Bezeichnungen für den «Menschensohn» ersetzt: Christus, Sohn Gottes, Herr oder Jesus. Wenn der Verfasser sich auf den Begriff bezieht, deutet er die Bezeichnung an bestimmten Stellen im allgemeinen Sinn von «Mensch», in Bezug auf Christus versteht er den Terminus als Umschreibung für die menschliche, geschöpfliche Seite in Christus. An wenigen Stellen sieht er hinter der Verwendung der Bezeichnung die Absicht, dass die Gottheit Christi bis nach seiner Auferstehung verborgen bleiben soll. In keinem Fall deutet der Verfasser des OIM die Bezeichnung «Menschensohn» als Synonym für Messias. Gleichzeitig ersetzt er diesen Terminus sehr häufig durch die Benennung «Christus», ohne die beiden in ihrer Bedeutung einander anzunähern oder gar gleichzusetzen. Offenkundig hat unser Vf. den christologischen Hoheitstitel «Menschensohn» nicht als solchen verstanden, sondern ausschliesslich als Aussage über seine menschliche Natur Christi: Für OIM ist «Menschensohn» lediglich eine Aussage über die bestimmte *conditio humana* Jesu und kein Äquivalent für den Messiasitel.

Dieses Ergebnis erweckt den Eindruck, dass unser Verfasser diesen christologischen Hoheitstitel in seinem eigenen Wortschatz zu vermeiden sucht, weil er darin eine grosse Gefahr zum Missverständnis sieht: nämlich dass Christus als «blosser Mensch» betrachtet werden könnte.

Allerdings vertritt der Verfasser des OIM eine besondere Anthropologie in Bezug auf Jesus. Mit wenigen Strichen soll hier nun diese skizziert werden, um die seltene Verwendung des Begriffes «Menschensohn» im OIM einordnen zu können.

Die Menschheit Jesu Christi im OIM

Nach dieser kurzen Untersuchung zur Bezeichnung «Menschensohn» im OIM soll dessen Verständnis mit wenigen Hinweisen in den Kontext der Christologie des Verfassers des OIM eingeordnet werden.

Grundsätzlich hält OIM fest, dass der Mensch aus «Körper und Seele» (*corpus et anima*) besteht: «Wir haben zwei Naturen in uns, nämlich

⁵⁵ Einzelne Stellen gibt es, wo der Begriff zwar im Bibelzitat aufscheint, der Kommentator aber auch einen anderen Aspekt des zitierten Textes abzielt: z.B. Zitat von Lk 18,8 in *hom.* 52 (PG 56, 931) bei der Auslegung des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13).

jene der Seele und jene des Fleisches»⁵⁶ Die «Substanz», die eigentliche Wirklichkeit des Menschen ist die Seele.⁵⁷

Jesus – kein «blosser Mensch» (homo purus), sondern (auch) Gott

An mehreren Stellen polemisiert Vf. gegen das Konzept des «*homo purus*», d.h. dass Jesus nur ein «blosser Mensch» (ψιλὸς ἄνθρωπος) gewesen wäre.⁵⁸ Damit einher geht seine Polemik gegen jene, die in Christus «nur einen Menschen» (*homo tantum*) sehen.⁵⁹ Zugleich hat diese Bezeichnung für unseren Verfasser zwei Bedeutungen, gegen die er sich ausspricht:

«*homo purus*» kann zum einen bedeuten, dass Jesus nichts anderes als ein Mensch war – für das OIM ist Jesus aber ganz eindeutig auch Gott,⁶⁰ allerdings der geringere, schwächere Gott im Vergleich zu Gott, dem Vater.⁶¹ Zum anderen kann dieser Ausdruck auch in dem Sinne verstanden werden, dass Jesus ein Mensch in seiner gesamten anthropologischen Konstitution war, d.h. bestehend aus Leib und Seele: Demnach hätte der Sohn Gottes bei der Inkarnation einen menschlichen Körper und eine menschliche Seele angenommen. Dies bestreitet der

⁵⁶ Vgl. OIM *hom.* 12, (PG 56, 694): «Sicut duas in nobis habemus naturas, animae scilicet et carnis...». Vgl. auch *hom.* 1 (PG 56, 616, 68–617, 2); OIM *hom.* 1 (PG 56, 631, 68: Seele als Wirkprinzip: anima agit); *hom.* 28 (PG 56, 780D); *hom.* 46 (PG 56, 897, 19). Vgl. Manlio SIMONETTI, Arianesimo latino. in: StMed 3. Ser. 8/2 (1967) 729; Manlio SIMONETTI, Note sull' *Opus imperfectum in Matthaëum*. in: StMed 3. Ser. 10/1 (1969) 147–150.

⁵⁷ OIM *hom.* 25 (PG 56, 762, 76): «Substantia enim hominis non est corpus, sed anima.» Man kann sich fragen, ob ein griechisches Verständnis – wenn ja, welches – von «substantia» / ὑπόστασις dahinstecken könnte.

⁵⁸ Vgl. Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451)*. Mit einem Nachtrag aktual. 3. Aufl. Freiburg/Br. 1990, 296–299 (Paul von Samosata), 318–322 (Eusebius v. Caesarea), 351–355 (Asterius Sophistes), 457–459 (Ps.-Ignatianische Briefe), 558 (Epiphanius). Vgl. dazu: Joop VAN BANNING, *The Opus imperfectum in Matthaëum. Its Provenance, Theology and Influence*. D.Phil. Thesis. Oxford 1983, 118–127. Van Banning zählt zehn Stellen auf, die «*homo purus*» belegen. Vgl. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma 1975 (SEA 11) 18f., in Hinblick auf Paulus von Samosata, der aufgrund des Vorwurfs der Irrlehre vom «*homo purus*» abgesetzt worden war.

⁵⁹ OIM *hom.* 35 (PG 56, 823): «Cum ergo venerit tenebrarum potestas, cum videritis me in cruce pendentem, ne aestimetis me hominem esse tantum».

⁶⁰ OIM *hom.* 35 (PG 56, 825): «quoniam non erat homo tantum, sed et Deus Christus». OIM *hom.* 1 (PG 56, 612): «ideo necessarium fuit primum illis ostendere, quia est Filius Dei Deus». Dt. Übers.: «Deshalb war es nötig, jenen (den Heiden) zunächst zu zeigen, dass der Sohn Gottes Gott ist».

⁶¹ OIM *hom.* 35 (PG 56, 829): «Si enim unus Deus et Pater et Filius, aut certe potest, aut certe non potest. Quis vidit talem unum Deum caelestem colere qui in dimidio potens est, et in dimidio impotens? Aut quis illos putet aequales, quorum non est aequalis potestas?»

Verfasser des OIM: In Christus ersetzt die Gottheit die sonst übliche menschliche Seele.⁶²

Gegen beide Lesarten des Ausdrucks also polemisiert unser Verfasser. Damit einher geht seine Polemik gegen jene, die in Christus «nur einen Menschen» (*homo tantum*) sehen.⁶³

Christus ist Geist, der einen Körper «angenommen» hat

Für unseren Verfasser ist Christus zuerst «Geist», denn die Inkarnation besteht für ihn darin, dass dieser «Geist einen Körper angenommen hat»,⁶⁴ bzw. dass «der Sohn Gottes in einem Körper verfasst war»⁶⁵ oder «Fleisch angenommen hat».⁶⁶ Die für alle sichtbare Menschheit Christi ist daher nur ein Kleid, nicht seine «wahre» Natur.⁶⁷

Christus, der inkarnierte Sohn Gottes (*Filius Dei*), besteht aus Geist (*spiritus*) und Körper (*corpus*), hat aber keine menschliche Seele (*anima*).⁶⁸ Denn vom Abstieg Christi in die Unterwelt zur Erlösung der Verstorbenen hält OIM fest, dass nur die «nuda divinitas», die «nackte

⁶² Vgl. OIM *fragm.* 4, 246–255 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 291): «Et quomodo se animam dicit habere, interpretentur qui Christum per hoc hominem purum cum anima et corpore asserunt suscepisse, quoniam ipse dicit: Potestatem habeo ponere animam meam! Si ergo Deus Pater, qui numquam suscepit corpus humanum, animam se dicit habere, nec est possibile intelligere animam Dei Patris nisi ipsam divinitatem ipsius, ut quid et Christus cum dicit: Potestatem habeo ponendi animam meam divinitatem eius non intelligamus, qui naturam suscepit humanam et propter hoc necesse habuit multa more humano et loqui et agere, ut per omnia regulam humanae naturae quod suscepit impleret?»

⁶³ OIM *hom.* 35 (PG 56, 823): «Cum ergo venerit tenebrarum potestas, cum videritis me in cruce pendentem, ne aestimetis me hominem esse tantum».

⁶⁴ OIM *hom.* 3 (PG 56, 653, 5f.): «Christus spiritus erat, et corpus suscepit». Vgl. OIM *hom.* 1 (PG 56, 634): «Non enim Spiritus advocatus ingressus est in Mariam, ut suscipiens corpus nascatur in mundum, sed ut sanctificaret virginis vas.» OIM *hom.* 3 (PG 56, 643): «Jam primum quidem fugit, ut regulam humanae naturae, quam suscepit, conservet in omnibus [...]». Vgl. dazu Manlio SIMONETTI, *Arianesimo latino*, in: StMed 3. Ser. 8/2 (1967) 727–730.

⁶⁵ OIM *hom.* 33 (PG 56, 813): «in corpore constitutum». Vgl. Anm. 26.

⁶⁶ OIM *hom.* 1 (PG 56, 612): «Filius Dei Deus: deinde in sequentibus, quia carnem suscepit, dicens: Quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.» (Joh 1,14); OIM *hom.* 42 (PG 56, 874): «Christus, qui suscipiens carnem nostram, factus est proximus nobis»; OIM *hom.* 54 (PG 56, 943): «Nam sicut in carne sua omnem carnem suscepit, et crucifixus omnem carnem crucifixit in se, et resurgens omnem resuscitavit in se: sic ascendens, et sedens ad dexteram Dei, omnes ad dexteram collocavit».

⁶⁷ Vgl. OIM *hom.* 30, (PG 56, 791): «Nam quod hominem me videtis, vestimentum meum est, non natura».

⁶⁸ OIM *hom.* 40 (PG 56, 853): «Si quis autem existimat Christum hac causa etiam tantum animam habuisse humanam, quia dictus est homo, audiat et Deum Patrem hominem dictum».

Gottheit» hinabgestiegen ist.⁶⁹ Unter Zuhilfenahme von Mt 12,16, wo der Vater von seiner Seele spricht, deutet OIM den Vers Joh 10,18: «Potestatem habeo ponere animam meam!» («Ich habe Macht, meine Seele / Leben hinzugeben»), wo Christus spricht. In Ableitung aus dem ersten Vers folgert der Verfasser des OIM, dass auch im zweiten Fall nur die Gottheit gemeint sein kann, in keinem Fall seine menschliche Natur.⁷⁰

Der Verfasser des OIM kann sich also nicht vorstellen, dass es in Christus zwei nebeneinander bestehende belebende «Prinzipien» / «Substanzen» geben könnte: die menschliche Seele und die Gottheit. Daher ist das einzige belebende Prinzip in Christus seine Gottheit.⁷¹

Erlösung der Menschheit durch Christus

Das Ziel der Inkarnation Christi ist für das OIM, dass er «das Leiden des Fleisches und des Blutes erlöse und es in Geist verwandle»⁷² Es ist klar für OIM, dass «das gesamte Heil des Menschen im Tod Christi liegt».⁷³ Zugleich ist das Fleisch des Menschen sündig.⁷⁴ Deshalb reicht es nicht, wenn der menschliche Körper Christi am Kreuz stirbt, sondern es muss der Sündlose, d.h. die Gottheit bzw. der «Sohn Gottes» sterben,⁷⁵ um die Menschheit von den Sünden zu befreien und zu erlösen. Dieses Sterben des Gottessohnes ist gleichbedeutend mit der Trennung der Gottheit vom menschlichen Körper gefolgt vom Abstieg des Gottessohnes

⁶⁹ OIM *hom.* 35 (PG 56, 825): «Quem enim in corpore constitutum timuerunt dicentes: *Quid nobis et tibi, Jesu Fili Dei excelsi? venisti ante tempus torquere nos* (Matth. 8. 29)? *quomodo nudam ipsam divinitatem contra se descendentem poterunt sustinere?*»

⁷⁰ Vgl. OIM *fragm.* 4, 246–255 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 291); vgl. Anm. 62.

⁷¹ Vgl. OIM *hom.* 41 (PG 56, 859): «Omne bonum viva substantia est, et vita est, vita autem est Christus».

⁷² OIM *hom.* 1 (PG 56, 632, 26f.): «Ideo ergo Dominus conceptus est priusquam convenirent, ut non ex passione carnis et sanguinis nasceretur: qui ideo venit, ut carnis et sanguinis solveret passionem, et mutaret in spiritum». Vgl. zur Präexistenz Christi: VAN BANNING, *The Opus imperfectum in Matthaeum.* (wie Anm. 58) 112–114: «The contrast with the Photinians».

⁷³ OIM *hom.* 35 (PG 56, 822f.): «Omnis gloria Dei et omnis salus hominum in Christi morte posita est. Nulla enim est res quae amplius ad salutem hominum pertineat, quam mors ipsius. Nec est aliquid aliud, propter quod magis Deo gratias agere debeamus, quam propter mortem ipsius».

⁷⁴ OIM *hom.* 53 (PG 56, 940): «Nec enim credibile sine Deo naturam carnis injustam facere opus justum» / «Es ist nicht glaubhaft, dass die ungerechte Natur des Fleisches ohne Gott ein gerechtes Werk tun kann».

⁷⁵ Vgl. Joop VAN BANNING, *The Opus imperfectum in Matthaeum. Its Provenance, Theology and Influence.* D.Phil. Thesis, Oxford 1983, 126–129.

in die Unterwelt zur Befreiung und Erlösung der eingesperrten (verstorbenen) Seelen⁷⁶ und der Vernichtung des Todes.⁷⁷

Die Konsequenz aus dieser Konzeption ist allerdings, dass Christus nur «gleichsam wie ein Mensch» gelitten hat und gestorben ist – «gleichsam» deshalb, weil er keine menschliche Seele hatte.⁷⁸

Schluss

Diese kurze Untersuchung zeigt, dass die Verwendung des Hoheitstitels «Menschensohn» im OIM ein eindeutiger Indikator für das christologische Verständnis des Verfassers ist. Er versteht und deutet diese Bezeichnung durch seine besondere Brille: Der Ausdruck entspricht überhaupt nicht seinem christologischen Logos-Sarx-Schema, sondern verleitet einerseits zu einer gleichsam ebionitischen Christologie (*homo purus*) oder andererseits zu einer Logos-Anthropos-Christologie, die einen vollständigen Menschen mit Leib und Seele in dem einen Christus annimmt.

Er sieht darin offenkundig einen gefährlich einseitigen Begriff, der – seiner Überzeugung nach – zum grossen Teil zu Missverständnissen verleitet und nur in Hinblick auf die Unterordnung Christi unter den Vater hilfreich verwendet werden kann, oder um die Göttlichkeit Christi – von der er felsenfest überzeugt ist – zu verbergen. Folglich vermeidet er diesen Ausdruck in seiner Erklärung beinahe gänzlich.

⁷⁶ OIM *hom.* 35 (PG 56, 825): «Rex caelestis descendit ad regna tartarea ut regem quidem mortis destruat, ipsam autem mortem divinitatis suae potentia calcet, et sic vinculo tenebrarum soluto, captivas animas ad sua regna perducatur». Dt. Übers.: «Der König des Himmels steigt in die Reiche der Unterwelt hinab, damit er den König des Todes vernichte, damit die Macht seiner Gottheit den Tod selbst niederträte, und so die gefangenen Seelen in sein Reich führe, nachdem er die Fessel der Dunkelheit gelöst hat».

⁷⁷ Vgl. OIM *hom.* 30 (PG 56, 788): «Fideles autem sic intelligendo salvantur, quia Christus non incidit in mortem propter infirmitatem naturae, qua homo, sed ipse traxit in se mortem propter potentiam, quasi Deus: ut non absorbeatur a morte, sed ut ipse absorberet mortem». Dt. Übers.: «Die Gläubigen werden durch folgendes Verständnis gerettet: Christus geriet nicht in den Tod aufgrund der Schwäche der Natur, als Mensch, sondern er zog den Tod in sich aufgrund der Macht, als Gott: nicht damit er vom Tod verschlungen werde, sondern damit er den Tod verschlinge».

⁷⁸ Vgl. OIM *fragm.* 5, 38 (éd. ÉTAIX, wie Anm. 3, 296): «Christum hominem putans», vgl. Anm. 18. Vgl. OIM *hom.* 35 (PG 56, 824); vgl. Anm. 39. Hieronymus polemisiert gegen diese Überzeugung von Häretikern und macht das an der Geburt Jesu fest (Hieronymus, *Tract. in Mc.* I, 1.12 [CChr.SL 78, 457–458]): «In Dominum autem Salvatore non scriptum est, natus est quasi homo, sed natus est homo». Dt. Übers.: «Über den Herrn Retter aber ist nicht geschrieben, dass er gleichsam wie ein Mensch geboren worden ist, sondern dass er als Mensch geboren worden ist».

Obwohl dieser Titel, wie eingangs bemerkt, zu den zentralen Selbstbezeichnungen Jesu in den Evangelien zählt, ist nicht zu erkennen, dass der Verfasser des OIM den messianisch-apokalyptischen Sinn des Ausdrucks wahrgenommen hat.

**Quand dire la même chose
ne veut pas dire la même chose.
La transformation du sens du canon romain
en Gaule franque
et le témoignage de l'*Ordo romanus VII***

Christophe Lazowski
*Abbaye Saint-Wandrille – Institut supérieur de
liturgie*

Dans sa Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum concilium*, en énonçant le programme de sa réforme liturgique, le Concile Vatican II affirmait :

[La liturgie] comporte une partie immuable, celle qui est d'institution divine, et des parties sujettes au changement qui peuvent varier au cours des âges¹...

En suivant ce principe, on devait modifier certains éléments de la liturgie pour mieux en faire ressortir le sens, mais d'autres, de caractère immuable, ne devaient pas être changés. Mais un train peut en cacher un autre : un texte ou un rite peut demeurer inchangé, mais se voir revêtu d'un sens nouveau, inouï, justement parce que son contexte a été modifié, soit parce qu'on le met en œuvre dans un nouveau milieu social, culturel, politique ou historique, soit parce qu'on a changé les éléments rituels ou euhologiques de son site rituel. Pour mettre en lumière comment un texte peut demeurer matériellement inchangé tout en subissant un changement profond de sens, cette contribution étudiera un document non pas de la réforme liturgique de Vatican II, mais un témoin d'une autre réforme de la liturgie latine d'envergure comparable, la réforme carolingienne : l'*Ordo romanus VII* (OR 7)². Ce court *ordo* est l'œuvre d'un liturgiste franc, probablement moine d'une abbaye du diocèse de Metz ou de Besançon, entre le milieu du VIII^e et la fin du IX^e siècle, zéléateur du rit romain, mais qui n'avait aucune expérience directe de cette liturgie³. L'OR 7 nous est

¹ VATICAN II, *Constitution sur la sainte liturgie*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html [consulté février 2023].

² OR 7, *Les « Ordines romani » du haut Moyen Âge*, t. 2, *Les Textes : Ordines I-XIII*, éd. Michel ANDRIEU, Louvain, SSL 23, 1960, p. 295-305.

³ OR 7, « Introduction », 253-291, p. 287-289.

connu par vingt-cinq manuscrits, que Michel Andrieu répartit en deux familles dont chacune témoigne d'une recension distincte⁴. La recension longue, sans doute plus ancienne, donne en entier le texte du canon d'après la famille romano-franque, accompagné d'une série de rubriques donnant des précisions sur les signes de croix que le prêtre doit tracer sur les offrandes à plusieurs moments de la prière. La seconde famille, abrégée, n'indique que les rubriques. Elle est attestée par quinze manuscrits, tous témoins du « Pontifical romano-germanique du X^e siècle ».

Notre enquête portera sur les indications concernant les signes de croix, l'un des aspects par lesquels ce document se différencie du texte du canon tel qu'on le trouve dans l'*Hadrianum*, témoin de la pratique romaine de cette prière avant toute adaptation franque⁵. Nous chercherons ainsi à vérifier cette hypothèse : des modifications rituelles apportées à un texte matériellement inchangé (ou peu changé) peuvent bouleverser son sens et témoigner de transformations profondes de représentations théologiques du rite dont le texte fait partie. Mais avant d'en venir aux modifications franques, il faut commencer par une présentation du sens et de la dynamique du texte romain du canon, sur la base de la version transmise par l'*Hadrianum*.

Le canon romain : son vocabulaire sacrificiel

L'espace manque pour exposer comme il convient les nuances du vocabulaire sacrificiel du canon. Pour compléter les quelques notions sommaires donnés ici, on peut se reporter à notre article de cette question, mais surtout à l'étude magistrale de Mary-Pierre Ellebracht du vocabulaire du Missel romain⁶.

1. *Donum* est l'un des mots latins qui ont servi pour traduire le grec χάρις : c'est ainsi que dans le latin chrétien il peut aussi désigner la grâce⁷. S'il n'est pas à être compris ainsi dans le canon, ce sens doit

⁴ *Ibid.*, p. 253-268.

⁵ Jean DESHUSSES, *Hadrianum ex authentico* (GrH), *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, t. 1, Éditions universitaires, Fribourg, « Spicilegium Friburgense » 16, 1992, 5-16.

⁶ Mary Pierre ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, Nijmegen – Utrecht, Dekker & Van de Vegt, « Latinitas Christianorum Primaeva » 18, 1962 ; C. LAZOWSKI, « Pour une grammaire du don. Le langage sacrificiel dans la traduction de la première prière eucharistique », *La Maison-Dieu* 305, 2021/3, 89-127, p. 92-113.

⁷ Christine MOHRMANN, « Le problème du vocabulaire chrétien. Expériences d'évangélisation paléo-chrétiennes et modernes », *Études sur le latin des chrétiens* t. 1, Rome, « Storia e letteratura Storia e letteratura » 65, 1961², 113-122, p. 117.

néanmoins en influencer la compréhension ici, car tout ce que l'homme a reçu est un don de Dieu : tout ce qu'il peut lui offrir est déjà un don qu'il a reçu, une grâce. Dans les prières sur les offrandes, *donum* renvoie à la participation à l'eucharistie, pas uniquement à l'eucharistie en tant qu'elle est don, mais aussi comme chemin qui conduit aux « dons célestes », à cet accroissement de la vie de charité que donne l'eucharistie⁸.

2. *Munus* ou *munera* a souvent le sens de « don(s) » ou « offrande(s) » dans les prières sur les offrandes ; mais ce sens englobe l'ensemble du rite eucharistique en tant qu'offrande à Dieu⁹. Les dons eux-mêmes constituent un élément fondamental du rite. Il est impossible de séparer l'un de l'autre : ils s'identifient, se confondent, et forment deux parties inséparables d'un tout¹⁰, donnent corps au sacrifice de louange et participent au sacrifice même du Christ.

3. *Sacrificium* comporte plusieurs sens dans le latin liturgique : l'eucharistie prise comme un tout ; les dons du pain et du vin apportés par les fidèles ; les dons dans leur relation avec les œuvres de la charité chrétienne et avec le jeûne ; le rite en tant que sacrifice de louange¹¹.

4. *Oblatio* est une expression caractéristique des prières sur les offrandes, où son caractère actif est bien mis en valeur dans l'expression *Suscipe... cum oblationibus hostiarum* dont le *Corpus orationum* recense douze occurrences dans des *super oblata*¹². Il a aussi un caractère sacramentel, en tant que source de biens spirituels. *Oblatio* au singulier met l'accent non pas sur la matérialité du pain et du vin, mais sur le pain et le vin en tant qu'offerts. De cette manière, ce mot désigne l'action rituelle comme réalité sacramentelle¹³.

⁸ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 83-8

⁹ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 163-168 ; Odo CASEL, « Λειτουργία – *munus* », « *Oriens christianus* » série 3, 7, 1932, p. 289-302 ; Hieronymus FRANK, « Λειτουργία – *munus* », *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 13, 1935, p. 181-185.

¹⁰ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 164-165.

¹¹ Voir M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 77-80.

¹² *Corpus orationum*, éd. E. Eugène MOELLER – Jean-Marie CLÉMENT – Bertrand COPPIETERS-T WALLANT, 12 vol. Turnhout, Brepols, « *Corpus Christianorum. Series Latina* » (CCSL) 160, 1992-2001, 58, 2219, 5725, 5726a, 5726b, 5746, 5757, 5763b, 5763c, 5789, 5809, 5833.

¹³ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 80-83.

Le canon romain : *admirabile commercium*

Une structure en chiasme

Tel que nous le trouvons dans les sacramentaires (nous prenons le texte de l'*Hadrianum*), le canon est structuré par son vocabulaire sacrificiel : *accipere* et *offerre* ; *dona, munera, sacrificia*. Ce vocabulaire est organisé en chiasme, même si, suite à des réécritures, la symétrie n'est pas parfaitement respectée¹⁴.

Une première unité chiasmique est bâtie sur « accepter – recevoir », et « prendre », soit par Jésus, soit par les disciples, donc avec des sens différents du même mot latin :

A a A' A' = chiasme *accepter* (*accepto* – *acceptabilis*, par le Père) en italiques dans le schéma plus bas. Cet élément chiasmique se trouve au début et à la fin de la prière ; on prie que le sacrifice, devenu acceptable, soit reçu par le Père. Ce groupe est centré sur le *Quam oblationem*, ce qui donne un relief particulier à cette prière qui demande que le pain et le vin soient acceptés afin d'être changés en corps et en sang du Christ. Dans le schéma, les mots de l'élément central (A) sont en *ITALIQUE* et en *PETITES CAPITALES*.

A A' = chiasme **prendre – donner**, par Jésus (**accipere – dare**, tous les deux au parfait), ou **prendre – manger / boire**, par les disciples (**accipere – manducare / bibere**, tous à l'impératif). Jésus « prend » le pain, puis le vin, avant de commander aux disciples de les « prendre » à leur tour afin d'en manger et d'en boire. Ce chiasme reste en relation avec le premier en raison de son vocabulaire, mais moins que chez Ambroise, puisque le premier chiasme a aussi son élément central propre.

Un deuxième ensemble chiasmique est bâti sur un jeu double d'« offrir – sacrifice » :

B b B' B' = éléments du chiasme sacrifice (donum, munus, sacrificium, hostia), centré sur la triple hostia de l'*Unde et*

¹⁴ Pour cette partie, voir Kimberly H. BELCHER, « Consecration and Sacrifice in Ambrose and the Roman Canon », *Studia Liturgica* 49/2, 2019, p. 154-174, et notre thèse, *Figure et vérité. Liturgie et théologie eucharistiques de l'époque patristique au tournant herméneutique du IX^e siècle*, dirigée par Hélène Bricout pour l'Institut catholique de Paris et par Martin Klöckener pour l'Université de Fribourg (Suisse).

memores. Dans le schéma, les mots de l'élément central (B) sont SOULIGNÉS et en PETITES CAPITALES.

C c c' c' C' = éléments de chiasme offrande (oblatio) – offrir (offerre).

Cette analyse suggère que le canon est organisé autour de deux pôles : le pôle « prendre – donner », « prendre – manger / boire » du récit d'institution, à l'intérieur de cinq demandes d'acceptation de l'offrande, centrées sur la prière pour le changement en corps et en sang du *Quam oblationem* ; et le pôle « offrir – offrande », autour de la prière d'offrande de l'*Unde et memores*.

On peut représenter les éléments structurants de tout cet ensemble par ce schéma :

A (accepté par le Père) : *accepta habeas*

B (l'offrande de l'Église) : haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata

C (l'Église qui offre) : offerimus

c (l'Église qui offre) : qui tibi offerunt

b (le sacrifice de louange) : hoc sacrificium laudis

c (l'offrande) : Hanc igitur oblationem

a (accepté par le Père) : ut placatus accipias

c' (l'offrande) : Quam oblationem

A (accepté par le Père) : ACCEPTABILEMQUE

A (le Christ donne) : **accipit** panem

A' (les disciples prennent) : **Accipite** et manducate

A (le Christ donne) : **accipiens** et hunc praeclarum calicem

A' (les disciples prennent) : **Accipite** et bibite

c' (l'Église qui offre) : offerimus

B (l'offrande pure) : HOSTIAM PURAM, HOSTIAM

SANCTAM, HOSTIAM

INMACULATAM

a' (accepté par le Père) : *accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es*

b' (les figures de l'AT) : munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri

C' (les offrandes de l'AT) : quod tibi obtulit

B' (l'offrande) : sanctum sacrificium, immaculatam hostiam

A' (le Père) : *iube haec perferri...*

La prière est bâtie sur un jeu entre le pain et la coupe *pris* par Jésus et *reçus* par les disciples, avec une double structure chiasique construite sur un vocabulaire de sacrifice et d'offrande : *donum, munus*,

sacrificium, hostia, oblatio, offerre. Le récit d'institution tend aussi à occuper une place à part dans la prière, étant écrit dans un registre distinct, plus narratif.

Sa structure met en valeur l'offrande du sacrifice de louange en tant qu'échange symbolique et conduit à lire toute la prière à la lumière du récit central, où c'est le Christ qui prend (*accipere*) et donne, tandis que les disciples prennent (*accipere*) pour manger et boire. C'est le même verbe, mais le sens n'est pas identique. Le seul véritable donateur est le Christ ; les disciples, en prenant ce que le Christ leur donne, reçoivent, mais pas de manière purement passive. Ils mangent et ils boivent, et c'est en mangeant et en buvant qu'ils offrent le sacrifice de louange. Parce que c'est l'action de manger et de boire le corps et le sang du Christ qui constitue le sacrifice de louange, on doit comprendre que ce sacrifice est lui-même don de Dieu par le Christ :

Le « sacrifice d'action de grâce et de louange » n'est pas une action humaine en réponse à une initiative divine, mais plutôt la forme [*shape*] de la vie divine lorsqu'elle est vécue par une communauté humaine de l'alliance¹⁵.

La participation dans le sacrifice d'action de grâce et de louange par la manducation du corps et du sang s'accomplit au moyen d'une participation anamnétique à la Cène ; le don accepté du corps et du sang dans l'action de grâce transforme le corps des baptisés en corps ecclésial et eschatologique du Christ. Cette transformation ressort surtout du vocabulaire sacrificiel de la prière, en particulier dans son insistance sur la continuité entre l'offrande de l'Église et l'autel céleste.

Don et contre-don dans la prière eucharistique romaine

Ainsi compris, le canon romain fonctionne comme la mise en œuvre d'un échange symbolique. Louis-Marie Chauvet a développé ce thème de l'échange symbolique dans l'ensemble de son œuvre, en particulier dans son exégèse du rite de l'offrande des prémices (Dt 26,1-11)¹⁶. Dans ses travaux, il s'appuie sur ce que l'ethnologue Marcel Mauss appelle « le système des dons contractuels¹⁷ » : la rencontre de deux personnes par la médiation d'un échange de dons où le but de

¹⁵ *The « sacrifice of thanks and praise » is not a human action in response to a divine invitation but the shape of the divine life when lived by a human covenant community.* K.H. BELCHER, « Consecration and Sacrifice », p. 174.

¹⁶ Louis-Marie CHAUVET, *Symbolisme et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » 144, 1987, p. 290-293.

¹⁷ Marcel MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 2^e série 1, 1923-1924, p. 30-186 ; repris dans *Id.*, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 1981, p. 143-279.

l'échange n'est pas d'ordre marchand mais moral¹⁸. Lorsque Chauvet applique la recherche ethnologique de Mauss à la théologie de la grâce, il affirme que l'échange symbolique « nous ouvre un chemin possible pour penser théologiquement cet *admirabile commercium* entre Dieu et l'homme¹⁹ ».

Enrico Mazza, appliquant l'analyse de Mauss à l'eucharistie, part de l'identité de langage constatée pour le don et le contre-don, en constatant que, depuis les débuts de la liturgie chrétienne, le mot « eucharistie » se rapporte à deux réalités corrélatives : le pain et le vin, et la prière qui est proclamée au-dessus d'eux :

Le pain et le vin sont le don de Dieu, donnés aux hommes par le Christ lors de son dernier repas : le Christ lui-même est le don de Dieu aux hommes. Par contre, la prière eucharistique monte des hommes vers Dieu. C'est notre contre-don, notre réponse au don de Dieu²⁰.

Quand elle célèbre l'eucharistie, l'Église commémore les dons reçus et y répond avec un chant de louange. Puisque le don est une épiphanie du donateur, Dieu et son don sont loués dans un seul élan. De cette manière, Mazza met en lumière la double dynamique de l'eucharistie : un mouvement descendant, de Dieu vers l'homme, qui est le don de lui-même dans le Christ transmis dans l'eucharistie, et un mouvement ascendant, de l'homme vers Dieu, le contre-don qu'est la prière eucharistique, action de grâce, notre réponse au don de Dieu. Ces deux réalités ne sont pas identiques mais elles sont corrélatives : « le contre-don n'est pas quelque chose de différent, il n'est pas une autre réalité, puisqu'il n'est rien d'autre que l'esprit du don initialement reçu²¹ ». Cependant, Mazza souligne que notre contre-don ne constitue pas un échange au sens propre : l'action de grâce n'est rien d'autre que l'acceptation du don, en tant que don²².

Le canon romain selon l'*Ordo romanus* 7 : implorer la consécration

Une fois arrivée en Gaule franque, une telle compréhension de l'eucharistie semble avoir échappé totalement aux pasteurs, aux théologiens et aux liturgistes, comme on peut le constater dans l'OR 7, qui

¹⁸ *Ibid.*, *L'Année sociologique*, 2^e série 1, p. 40.53-59.167.

¹⁹ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 104.

²⁰ Enrico MAZZA, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, Collegeville, Liturgical Press, 1995, p. 45, trad. Ronald E. Lane de *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Rome, C.L.V - Edizioni Liturgiche, « Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia » 62, 1992.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 46.

se distingue par une série de rubriques concernant des signes de croix à tracer sur le pain et le vin.

Un premier groupe est à exécuter aux mots *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata* :

*Hic signat oblationem et calicem tribus vicibus, non tamen sub una cruce, sed separatim singulis singulas faciens cruces*²³.

On peut matérialiser ces signes de croix au moyen de la typographie de cette manière :

... *haec* (+ sur le pain) *dona* (+ sur le calice), *haec* (+ sur le pain) *munera* (+ sur le calice), *haec sancta* (+ sur le pain) *sacrificia* (+ sur le calice) *illibata*...

Dans l'euchologie romaine, *dona*, *munera* et *sacrificia* désignent tous les trois le pain et le vin dans leur matérialité, mais comme le support sensible pour un éventail de sens très riche : la participation à l'eucharistie en tant que don mais aussi en tant qu'accroissement de la vie de charité que confère l'eucharistie ; l'ensemble du rite eucharistique exécuté avec et sur les dons ; le pain et le vin dans leur matérialité, mais aussi en tant qu'offerts. Ces sens ne sont perceptibles et ne permettent au chiasme de fonctionner que si le pain et le vin sont compris comme formant une unité *en tant qu'offerts ensemble pour être reçus ensemble*. Les signes de croix, en insistant sur la consistance matérielle individuelle de chaque élément, brisent cette unité rituelle et théologique. À ce moment du canon, le pain n'est que du pain, et le vin n'est que du vin : les signes de croix semblent les désigner surtout comme matières à la consécration, en voie d'être mises à part et sanctifiées afin d'être en quelque sorte préparés à leur transformation en corps et en sang du Christ.

Quand le prêtre commence à dire le *Hanc igitur*, l'*ordo* indique qu'il doit s'incliner vers l'autel :

*Hic inclinatus se usque ad altare, dicens : « Hanc igitur oblationem... »*²⁴

C'est comme si le prêtre devait intensifier sa prière, la rendre plus insistante, afin de presque persuader Dieu d'accepter les offrandes qu'il présente avec les fidèles (*oblationem seruitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae*). Puis il se redresse et bénit le seul pain :

²³ OR 7, 6.

²⁴ OR 7, 9.

Hic erigit se sursum. Solam oblatam hic benedixit : « Quam oblationem...²⁵ »

Faire le signe de croix sur le pain seulement montre à quel point la terminologie du canon est comprise de manière matérielle et univoque : le mot *oblatio* est au singulier, donc pour le rédacteur de l'*ordo*, et sans doute pour ses lecteurs et émules francs, désigne le seul pain. Il ne comprend pas qu'il englobe aussi et en même temps le vin, c'est-à-dire le pain et le vin en tant qu'ils sont offerts. Ici, le mot ne semble plus faire écho à l'action rituelle comme réalité sacramentelle, mais à un objet devenu objet d'une prière instante.

Cette prière ne semble viser que la transformation eucharistique qui tend à se couper de toute autre finalité : elle est devenue, ou elle est en train de devenir, un but en soi. À la fin du *Quam oblationem*, le prêtre doit bénir ensemble le pain et le calice :

His ambos signat, id est oblationem et calicem : « ut nobis corpus et sanguis fiat...²⁶ »

Comprise de manière matérielle et singulière, l'*oblatio* n'entre pas dans un jeu d'échange symbolique, où l'*oblatio* du *Hanc igitur oblationem* et celle du *Quam oblationem* qui encadrent l'*accipio* du *ut placatus accipias* peuvent être perçues comme articulées aux couples croisés de « prendre » et « recevoir » dans le récit d'institution : le mot *oblatio* perd ainsi son caractère actif pour se réduire au sens de l'expression « Saint-Sacrement ».

Une autre série de signes de croix est encore insérée à la fin de l'*Unde et memores*. Après s'être incliné pour l'anamnèse, après les mots de *tuis donis ac datis*, le prêtre fait quatre signes de croix sur le pain (l'*oblatio*) puis un seul sur le calice :

Hic quatuor vicibus solam oblatam signat, et in quinta vice super calicem solum crucem faciens²⁷.

On peut représenter ces gestes ainsi :

... hostiam (+ sur le pain) puram, hostiam (+ sur le pain) sanctam, hostiam (+ sur le pain) immaculatam, panem sanctum (+ sur le pain) uitae aeternae, et calicem (+ sur le calice) salutis perpetuae...

²⁵ OR 7, 10.

²⁶ *Id.*

²⁷ *Ibid.*, 13.

Ces signes de croix ne sont pas à comprendre comme préparation à une consécration maintenant accomplie, mais plutôt comme des témoignages rituels de la sanctification que les espèces consacrées portent dorénavant. L'inclination du prêtre semble signifier l'intensification de sa prière pour l'agrément du sacrifice exprimée par le texte du canon à travers l'anamnèse des œuvres salutaires du Christ. Les signes de croix semblent indiquer les espèces comme les seuls objets de l'offrande de l'Église : leur sens n'est pas bien éloigné du « nous t'offrons son corps et son sang » de l'actuelle Prière eucharistique IV du *Missel romain*. L'inclination du prêtre et les signes de croix coupent le lien établi par la forme littéraire du canon entre le pain et le vin eucharistiques en tant qu'offrandes devenues corps et sang du Christ, le *sacrificium laudis* et les types vétero-testamentaires d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech.

Une dernière série de signes de croix se trouve à la fin du canon, au début du *per quem haec omnia* :

Hic ambos signat, id est oblationem et calicem, tribus vicibus, singulis singulas faciens cruces : « sanctificas...²⁸ »

Cette description peut être représentée ainsi :

... sanctificas (+ sur le pain ; + sur le calice), vivificas (+ sur le pain ; + sur le calice), benedicis (+ sur le pain ; + sur le calice), et praestas nobis.

Comme dans la série précédente, ces croix doivent signifier non pas des demandes de bénédiction mais des manifestations de la permanence de la sanctification effectuée dans la consécration : par sa complaisance envers son Fils, Dieu ne cesse de répandre sa bénédiction sur le pain et le vin devenus corps et sang du Christ et donnés à l'Église (*praestas nobis*).

Le cimetière liturgique, lieu d'attente de la résurrection

Les grandes réformes liturgiques évoquées plus haut ont adapté et transmis les textes et les rites hérités de l'Antiquité chrétienne et des siècles post-tridentins à l'époque suivante, avec plus ou moins de réussite. Cette étude de l'OR 7 montre comment un texte a pu être transmis avec peu de changements, mais avec une mise en œuvre rituelle qui transformait en profondeur sa compréhension théologique. Les nombreux signes de croix qui continueraient à jalonner le canon de la messe romaine jusqu'à la réforme de Vatican II sont comme les croix dans un cimetière, signalant la présence de cadavres : dans ce cas, ceux de la compréhension

²⁸ OR 7, 18.

dynamique de l'eucharistie comme échange symbolique et de la richesse sémantique du vocabulaire qui l'exprimait. Mais « cimetière » est un mot chrétien dérivé du grec κοιμητήριον, qui signifie dortoir : c'est le lieu où les corps dorment dans l'attente de la résurrection. Le cimetière liturgique est ce qui permet le ressourcement en tradition qui a été si important dans la réforme de Vatican II : les pasteurs de l'Église ont pu discerner quels cadavres faire ressusciter pour favoriser le renouveau et le progrès de la liturgie. Il existe peut-être d'autres cadavres à sortir de l'oubli. Une vision dynamique de l'eucharistie telle que nous l'avons dégagée du texte du canon dorénavant débarrassé des multiples signes de croix qui en obscurcissaient le sens pourrait en faire partie, afin de contribuer à une résurrection de la vie et de la pratique liturgique dans l'Église d'aujourd'hui. C'est une autre manière d'aborder le mystère pascal, et, par une redécouverte du passé, de réaliser un *admirabile commercium* pour l'avenir.

Fragen zur liturgiehistorischen Erforschung des Frühmittelalters

Reinhard Meßner
Innsbruck

Das Frühmittelalter ist die formative Periode für die Herausbildung der gottesdienstlichen Rituale in der Gestalt, wie sie in der lateinischen Kirche des Mittelalters und der römisch-katholischen Kirche der Neuzeit bis zur Gegenwart gehalten werden, indirekt auch für die in kritischer Brechung der mittelalterlichen Liturgie entstandenen Gottesdienste der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen.¹ Die seit Jahrzehnten gewiss nicht ohne Erfolg betriebene Erforschung dieser wohl wichtigsten Schlüsselperiode der westlichen Liturgiegeschichte ist seit einiger Zeit in Umbruch begriffen; lange für sicher gehaltene Sichtweisen werden zunehmend problematisiert, der Umgang mit den im Vergleich zur altkirchlichen Liturgiegeschichte erfreulich vermehrten, aber doch umfangmäßig recht eng begrenzten und hauptsächlich präskriptiv-normativen Quellen bedarf einer Neubesinnung, die erst seit relativ kurzer Zeit eingesetzt hat.

Die klassische Liturgiegeschichtsschreibung dieser Periode ging von einem vermeintlich gesicherten entwicklungsgeschichtlichen Modell aus: Die stadtrömische, vor allem die päpstliche Liturgie ist seit dem 8. Jahrhundert zunächst unsystematisch, dann in karolingischer Zeit ab der Mitte des Jahrhunderts im Zuge und als Teil der karolingischen Renaissance politisch gesteuert als wichtiger Teil der Reichsreform und -vereinheitlichung im Frankenreich rezipiert und dabei mit älteren autochthonen Traditionen vermischt worden (römisch-fränkische Mischliturgie). Im 10. Jahrhundert hat man diese neue hybride Tradition in dem in Mainz entstandenen „Pontificale Romano-Germanicum“ maßgeblich gesammelt; diese ist dann durch die Ottonen nach Rom

¹ Diese Schlüsselstellung des Frühmittelalters für die Herausbildung der konkreten Gestalt der Rituale in der lateinischen Kirche bis zur Gegenwart kommt leider im rezenten deutschsprachigen Handbuch der (westlichen) Liturgiegeschichte (*Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*. Hg. von Jürgen BÄRSCH – Benedikt KRANEMANN in Verb. mit Winfried HAUNERLAND – Martin KLÖCKENER. 2 Bde. Münster 2018) überhaupt nicht zur Geltung. Der einschlägige Beitrag zum Frühmittelalter von Arnold Angenendt (1, 273–292) spricht von den rituellen Entwicklungen so gut wie gar nicht. Was hier geboten wird, ist gewiss wichtig und interessant, man hat es aber vom selben Autor schon oft und ausführlicher gelesen. Dies ist der größte, äußerst gravierende Mangel dieses ansonsten sehr respektablen Werkes.

gebracht worden, wo sie die weitere historische Entwicklung der römischen Liturgie bestimmt hat,² über die Liturgie der römischen Kurie ab dem 13. Jahrhundert und deren Rezeption durch den Franziskanerorden bis zu den nachtridentinischen liturgischen Büchern und damit letztlich bis zur Gegenwart. Die historische Rekonstruktion der frühmittelalterlich-stadtrömischen Liturgie und der römisch-fränkischen Mischliturgie erfolgte in Hinblick auf die liturgischen Texte auf der Basis der euchologischen Sammlungen, vor allem der Sakramentare und der anachronistisch als „Pontificalien“ bezeichneten und anderer wie der für den Gesang bestimmten Bücher, sowie – für eine Ritualgeschichte mindestens so bedeutsam wie die Geschichte der liturgischen Texte – in Hinblick auf das Zeremoniell auf der Basis der in dem Jahrhundertwerk von Michel Andrieu³ edierten „Ordines Romani“ und der Edition des in seiner Existenz und in seinen Grundlinien ebenfalls von Andrieu herausgearbeiteten „Pontificale Romano-Germanicum“ durch Andrieus Nachfolger Cyrille Vogel und Reinhard Elze (unter Verwendung der Vorarbeiten Andrieus).⁴

Viele der damals nicht oder kaum angefochtenen Grundannahmen sind in letzter Zeit zumindest ins Wanken geraten. Über die tatsächlich römische, also in der Stadt Rom gefeierte Liturgie vor dem Hochmittelalter weiß man erheblich weniger als früher allzu sicher angenommen (und vielfach als Maßstab für aktuelle Liturgiereformen propagiert). Es gab wohl nicht, jedenfalls sicher nicht in dem früher angenommenen Ausmaß, eine einheitliche, von oben gelenkte Romanisierung der Liturgie im Frankenreich im Sinn einer systematischen Übernahme und dann Anreicherung römischer ritueller Ordnungen im karolingischen Reich.⁵ Das seit Andrieu sogenannte „Pontificale Romano-Germanicum“ war wohl nie ein einziges an einem Ort entstandenes Buch, sondern ist eine vor allem im deutschsprachigen

² Diese Geschichte ist knapp und präzise zusammengefasst in der (mit Recht und hoffentlich) vielbenutzten Quellenkunde von Cyrille VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*. Überarb. und übers. von William STOREY – Niels RASMUSSEN – John BROOKS-LEONARD. Portland 1986, 230–239.

³ Michel ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen âge*. 1–5. Louvain. 1: 1931; 2: 1948; 3: 1951; 4: 1956; 5: 1961 (SSL 11. 23. 24. 28. 29).

⁴ *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*. Hg. von Cyrille VOGEL unter Mitarb. von Reinhard ELZE. Mit Verwendung des Nachlasses von Mgr. Michel ANDRIEU († 1956). 3 Bde. Città del Vaticano 1963–1972. 1: 1963; 2: 1963; 3: 1972 (StT 226. 227. 269).

⁵ Vgl. etwa Yitzhak HEN, *The Romanisation of the Frankish liturgy. Ideal, reality and the rhetoric of reform*, in: *Rome Across Time and Space. Cultural Transmission and the Exchange of Ideas, c. 500–1400*. Hg. von Claudia BOLGIA – Rosamond MCKITTERICK – John OSBORNE. Cambridge 2011, 111–123.

Raum verbreitete, in sich durchaus differenzierte Ritualtradition;⁶ seine angebliche Rezeption in Rom ab dem 10. Jahrhundert ist wohl auch in Frage zu stellen, jedenfalls neu zu untersuchen. Und nicht zuletzt: Die Einschätzung der Quellen für den frühmittelalterlichen Gottesdienst hat sich gegenüber der klassischen Synthese sehr erheblich geändert. Davon soll hier in Bezug auf die rituellen Ordines (Andrieus „Ordines Romani“ sowie weiterer, von Andrieu nicht edierte Texte) kurz die Rede sein. Wieweit sind diese tatsächlich verlässliche Zeugnisse für aktuell performierte gottesdienstliche Rituale?

In Regensburg sind innerhalb einer sehr kurzen Zeit vor und nach der Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend drei Sakramentare geschrieben worden, die ausführliche Ordines für die Osternacht enthalten: die Handschriften Vat. lat. 3806,⁷ Verona, Biblioteca capitolare LXXXVII (82)⁸ („Wolfgangsakramentar“), beide vom Ende des 10. Jh., und Clm 4456⁹ vom Anfang des 11. Jh. Die Ordines in Vat. lat. 3806 und Clm 4456 sind praktisch identisch, der im Ganzen sehr ähnliche Ordo im Wolfgangsakramentar ist am Anfang markant davon verschieden. Nach allen drei Ordines gibt es keine Osterkerze, sondern nur die aus der päpstlichen Liturgie (OR 23, 24 und 30B¹⁰) bekannten zwei Kerzen,¹¹ die

-
- ⁶ Vgl. die bahnbrechende Arbeit von Henry PARKES, *The Making of Liturgy in the Ottonian Church. Books, Music and Ritual in Mainz, 950–1050*. Cambridge 2015 (CSMLT 4th ser.); ders., *Questioning the Authority of Vogel and Elze's Pontifical romano-germanique*, in: *Understanding Medieval Liturgy. Essays in Interpretation*. Hg. von Helen GITTOS – Sarah HAMILTON. Farnham 2016, 75–101 mit guten Hinweisen zu Nutzen und Grenzen der im Titel genannten Edition; ders., *Henry II, liturgical patronage and the birth of the 'Romano-German Pontifical'*, in: *EMEu* 28. 2020, 104–141, mit einer bedenkenswerten neuen Hypothese zum Ursprung dieser Tradition.
- ⁷ CLLA 941. Erstausgabe: Angelo ROCCA, *Sacramentarium Gregorianum*. Roma 1593 (mir nicht zugänglich). Ein Digitalisat ist über digi.vatlib.it zugänglich. Ordo für die Osternacht: fol. 81^v–86^v.
- ⁸ CLLA 940. Kurz nach der Niederschrift nach Verona gekommen. Edition: Klaus GAMBER – Sieghild REHLE, *Das Sakramentar-Pontifikale des Bischofs Wolfgang von Regensburg (Verona, Bibl. Cap., Cod. LXXXVII)*. Regensburg 1985 (TPL 15). Ordo für die Osternacht: 125–130.
- ⁹ Das berühmte Prachtsakramentar Heinrichs II. (vor 1014). Ein Digitalisat ist über www.digitale-sammlungen.de zugänglich. Ordo für die Osternacht: 125–137.
- ¹⁰ ANDRIEU, *Ordines* (wie Anm. 3) 3, 272f. (nr. 24. 29). 295–297 (nr. 41. 46. 53). 471–474 (nr. 38. 42. 44. 46. 59).
- ¹¹ Beste Darlegung des Befunds: Harald BUCHINGER, *Feuer und Licht in der Osterliturgie des Frühmittelalters: zur nonverbalen Symbolik*, in: *Settimane di studio della Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo LX: Il fuoco nell'alto medioevo. Spoleto, 12–17 aprile 2012*. Spoleto 2013, 277–317, hier 286–288. Ob die beiden Kerzen in der Osternacht nur (wie vielfach auch in anderen rituellen Kontexten belegt) zum päpstlichen Personenritual gehören, wie Buchinger meint, müsste noch genauer untersucht werden.

in allen Prozessionen vom ersten Einzug bis zum Einzug zur Messe wie auch bei der Taufwasserweihe eine Rolle spielen. Nur im Wolfgangsakramentar ist (ganz knapp und ohne Erwähnung eines Textes) von einer Segnung der Kerzen (im Plural) die Rede.¹² Nur hier findet sich eine aus der gelasianischen Sakramentartradition bekannte Oration vor den alttestamentlichen Vigillesungen. Mit diesen drei Ordines der Osternacht ganz eng verwandt ist der Ordo in dem wohl aus Corbie stammenden, also geographisch weit entfernten, auf Grund der in der PL nachgedruckten Edition Ménards¹³ seit langem gut bekannten „Eligiussakramentar“ (BnF lat. 12051)¹⁴ vielleicht noch aus dem 9. Jahrhundert; er ist mit den Ordines in Vat. lat. 3806 und Clm 4456 weitestgehend identisch. Die literarischen Vorlagen für die genannten Ordines sind im Wesentlichen Andrieus OR 24, der stadtrömische Liturgie zwar nicht direkt beschreibt, wohl aber in den Grundzügen einigermaßen verlässlich widerspiegelt, und sein mit Hilfe des Taufordos OR 11¹⁵ erstelltes Remake, Andrieus OR 28¹⁶ (der übrigens eine in Rom bekanntlich nicht praktizierte Segnung der Osterkerze mit dem Exultet eingefügt hat¹⁷), sowie an einigen Stellen die gelasianische Sakramentartradition. Mir ist kein weiterer Ordo für die Osternacht bekannt, der eine engere Verwandtschaft mit diesen vier Ordnungen aufweist (sie haben übrigens auch eine ansonsten nirgends bezeugte Reihe von sieben – im Fall von BnF 12051 durch die Anfügung einer völlig singulären Lesung aus Jes 11 acht – alttestamentlichen Vigillesungen gemeinsam).

Sind diese Ordines nun mehr oder minder deskriptive Zeugen für tatsächlich so, wie es in den Büchern steht, gefeierte Rituale? Drei Erwägungen lassen m. E. sehr erhebliche Zweifel aufkommen: Erstens wäre es angesichts der immensen Vielfalt frühmittelalterlicher Liturgie einigermaßen eigenartig, wenn an so weit auseinanderliegenden Orten wie Regensburg und Corbie – und anscheinend nur hier – die Osternacht auf fast identische Weise gefeiert worden wäre. Zweitens, und wesentlich gravierender: Nach allem, was wir über die Geschichte der Osternacht in frühmittelalterlicher Zeit wissen (oder wenigstens zu wissen meinen), ist es eigentlich kaum vorstellbar, dass es in Regensburg (und Bamberg, für das der im Auftrag von Kaiser Heinrich II. geschriebene Clm 4456

¹² „Et faciens crucem benedicat eos.“

¹³ *Divi Gregorii papae huius nominis primi [...] liber sacramentorum nunc demum correctior et locupletior editus ex missali ms. Sancti Eligii [...] opera et studio Fr. Hugonis MENARDI.* Paris 1642; Nachdruck in PL 78, 25–582 (Osternacht: 87–91).

¹⁴ CLLA 901. Ein Digitalisat ist über archivesetmanuscripts.bnf.fr zugänglich. Ordo für die Osternacht: fol. 85^r–90^v.

¹⁵ ANDRIEU, *Ordines* (wie Anm. 3) 2, 417–447.

¹⁶ Ebd. 3, 403–409.

¹⁷ Ebd. 403f. (nr. 59–62).

bestimmt war¹⁸) im Jahr 1000 kein Luzerner mit der Segnung der einen Osterkerze gegeben hat; der knappe Hinweis im Wolfgangsakramentar auf eine Segnung – allerdings der Kerzen, nicht einer Kerze – legt doch die Vermutung sehr nahe, dass diese Notiz im Buch die gottesdienstliche Realität, nämlich die Segnung der einen Osterkerze mit dem Exultet, markiert. Und drittens: Wenn die in den Büchern enthaltenen Ordnungen tatsächlich die gottesdienstliche Praxis bezeugen, gar für diese als rituelles Regelwerk – als liturgische Bücher im neuzeitlichen Sinn – gedacht waren, wären die Abweichungen im Wolfgangsakramentar zumindest äußerst auffällig.

Der Befund lässt sich viel leichter erklären, wenn man annimmt, dass die frühmittelalterlichen gottesdienstlichen Ordines nicht Texte für die Liturgie sind (man hat sie zuweilen, in meinen Augen problematischerweise „stage-directions for liturgy“¹⁹ genannt), sondern Literatur über die Liturgie, die vielleicht zuweilen auch didaktischen Zwecken diene, vor allem aber eine Imagination richtiger und das heißt im Frühmittelalter: römischer Liturgie hervorrufen und diese propagieren sollte.²⁰ Die Ordines, sowohl die von Andrieu herausgegebenen „Ordines Romani“ als auch andere, die sich vielfach in scheinbar (!) „liturgischen Büchern“ wie Sakramentaren und „Pontifikalien“ finden und von Andrieu aus nicht wirklich durchsichtigen Gründen in seinem Editionswerk nicht berücksichtigt worden sind,²¹ hängen alle literarisch sehr eng zusammen, sind zuweilen Remakes anderer Ordnungen (wie für die heilige Woche OR

¹⁸ Bamberg, Lit. 53, ein ebenfalls im Auftrag Heinrichs II. geschriebener Codex, einer der frühesten, wenn nicht der früheste Vertreter der PRG-Tradition (vgl. dazu ausführlich PARKES, *Henry II* [wie Anm. 6]), hat die „benedictio cerei“ (ANDRIEU, *Ordines* [wie Anm. 2] 5, 267–271).

¹⁹ Vgl. Arthur WESTWELL, *The Ordines Romani and the Carolingian Choreography of a Liturgical Route to Rome*, in: AAAHP 31. 2019, 63–79, hier 64, der in diesem hervorragenden Beitrag sich mit Recht gegen diese Sicht wendet.

²⁰ In diesem Sinn überzeugend mit einschlägigen Beispielen WESTWELL, ebd. Die Dissertation Westwells (*The Dissemination and Reception of the Ordines Romani in the Carolingian Church, c. 750–900*. Cambridge, Queen’s College 2017, die einige Ordines-Sammlungen behandelt, ist, jedenfalls meines Wissens, leider noch nicht im Druck erschienen, sie ist aber digital zugänglich unter Westwell-2018-PhD.pdf (cam.ac.uk).

²¹ Dies gilt auch für die durchweg sehr interessanten angelsächsischen Ordines, denen immerhin schon einige Aufmerksamkeit gewidmet worden ist; vgl. etwa das vorzügliche Kapitel über die Kirchweihe in Helen GITTO, *Liturgy, Architecture, and Sacred Places in Anglo-Saxon England*. Oxford 2013 (Medieval History and Archeology) 212–256. Die vielen Ordines im „Ratold-Sakramentar“ (CLLA 923; Edition mit umfangreicher Einleitung im Sinn einer ersten inhaltlichen Erschließung: *The Sacramentary of Ratoldus* [Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12052]. Hg. von Nicholas ORCHARD. London 2005 [HBS 116]) sind damit meist eng verwandt. Hier findet sich auch ein nach meinem Kenntnisstand einigmaßen analogieloser Ordo für die Osternacht (224–233).

27²² – in diesem Fall so gut wie wortwörtlich – und 28 gegenüber OR 24), zuweilen aus Versatzstücken früherer Ordines zusammengesetzt; dies gilt auch für die Vielfalt in der Tradition des „Pontificale Romano-Germanicum“ enthaltener Ordines, deren Quellen in der Edition von Vogel und Elze leider überhaupt nicht nachgewiesen und daher erst zu eruieren sind.²³ Das rituelle Regelwerk für den Gottesdienst und das Berufswissen der Ritualspezialisten wurden im Frühmittelalter zweifellos mündlich tradiert (auch wenn hie und da schriftliche Texte dabei eine Hilfsfunktion gehabt haben mögen).²⁴ Damit sind die Ordines für die historische Rekonstruktion der frühmittelalterlichen Liturgie natürlich ganz und gar nicht nutzlos, ja sie bleiben für die nonverbalen Elemente des Gottesdienstes die wichtigsten Quellensorte. Aber sie spiegeln bestenfalls die aktuell gefeierte Liturgie von ferne wider, sie beschreiben sie nicht und sind wohl kaum als mehr oder weniger direkte Zeugnisse ortskirchlicher Ausprägungen frühmittelalterlicher Liturgie anzusehen.

Andrieu und mit und nach ihm die klassische liturgiehistorische Forschung des 20. Jahrhunderts hat viel zu selbstverständlich angenommen, dass die Ordines direkt für Zwecke des aktuellen Ritualvollzugs, als Direktorien oder zeremonielle Anweisungen, verfasst worden sind und ohne weiteres für die Beschreibung frühmittelalterlichen gottesdienstlichen Lebens herangezogen werden können.²⁵ Er, und wieder: mit und nach ihm die liturgiehistorische Forschung, hat auch viel zu stark das Augenmerk auf die Rekonstruktion römischer Liturgie (im engeren Sinn des in der Stadt Rom gefeierten Gottesdienstes) gelenkt und wohl viel zu viel angeblich Römisches in den „Ordines Romani“ gefunden (ein sehr gutes Beispiel dafür wäre der OR 42 für die Kirchweihe,²⁶ ein anderes die Ordines für das Begräbnis²⁷) – wie

²² ANDRIEU, *Ordines* (wie Anm. 3) 3, 359–361.

²³ Für die Bischofsweihe habe ich einen ersten Versuch unternommen: Reinhard MESSNER, *Über einige früh- und hochmittelalterliche Ordines der Bischofsweihe und zur Komposition liturgischer Bücher im Mittelalter*, in: *Die Dynamik der Liturgie im Spiegel ihrer Bücher. La dynamique de la liturgie au miroir de ses livres. Festschrift für Martin Klöckener. Mélanges offerts à Martin Klöckener*. Hg. von Hélène BRICOUT – Benedikt KRANEMANN – Davide PESENTI. Münster 2020 (LQF 110) 95–135, hier 101–110.

²⁴ Vgl. zu dieser ebenso wichtigen wie komplexen, hier gerade nur thesenhaft angedeuteten Problematik Carol SYMES, *Liturgical Texts and Performance Practices*, in: *Understanding Medieval Liturgy* (wie Anm. 6) 239–267.

²⁵ Vgl. etwa VOGEL, *Medieval Liturgy* (wie Anm. 2) 137: „They [sc. the ordines] permit us to witness a liturgy as it was actually celebrated when the *codex* was drawn up and for as long as it remained in use. Since we are dealing with a liturgical document in the strict sense [...]“.

²⁶ ANDRIEU, *Ordines* (wie Anm. 3) 4, 397–402.

²⁷ Aus diesem Bereich hat Andrieu nur ein spätes Bruchstück eines Ordo ediert (OR 49: ANDRIEU, ebd. 529f.). Den angeblichen spätantiken römischen Begräbnisordo, den Damien Sicard aus frühmittelalterlichen Quellen zu

angedeutet, vielfach (wenn wohl auch nicht bei Andrieu) mit einer liturgiereformerischen Agenda im Hintergrund. Gegenüber diesem Hauptziel sind die konkreten Überlieferungskontexte, die einzelnen Handschriften mit ihrer vielfach sicherlich intendierten Zusammenstellung unterschiedlicher Materialien ungebührlich in den Hintergrund getreten (wenn auch jedenfalls von Andrieu selbst nicht ganz vernachlässigt worden).²⁸

Zu den künftigen Aufgaben einer liturgiehistorischen Erschließung dieses so wichtigen Materials gehört hingegen einerseits die Erweiterung des Materials: Andrieus – selbstverständlich: in höchstem Maß verdienstvolles – Editionswerk hat so etwas wie einen Kanon der in der Forschung herangezogenen Ordines geschaffen. Es wäre ein überaus wichtiges Projekt, einmal über die 49 bzw. 50 von Andrieu edierten hinaus alle frühmittelalterlichen Ordines zusammenzustellen, d. h. auch in nicht wenigen Fällen erst einmal zu edieren, und sie jeweils auch konsequent in der liturgiehistorischen Forschung zu berücksichtigen. Andererseits und auf dieser Basis wären – womit im Rahmen seines Materials Andrieu ja schon begonnen hat – deren literarische Abhängigkeiten aufzuzeigen und so eine Art Literaturgeschichte der Ordines zu betreiben. Im dritten Schritt kann man dann an eine neue Evaluation dieser Literatur für die historische Rekonstruktion der frühmittelalterlichen Rituale herangehen. Und schließlich wären dann die vielfachen Verbindungslinien der frühmittelalterlichen Ordines nicht nur zu den römischen liturgischen Büchern im zweiten Jahrtausend, sondern in die Vielfalt der hoch- und spätmittelalterlichen Libri Ordinarii²⁹ und bis in die gedruckten liturgischen Bücher des 15. und 16. Jahrhunderts genau aufzuweisen.³⁰

rekonstruieren unternommen hat (Damien SICARD, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*. Münster 1978 [LQF 63] 1–257), hat es nie gegeben. Die ältesten Begräbnisordines sind sämtlich frühmittelalterlich und stammen aus dem Frankenreich.

²⁸ Vgl. dagegen jetzt etwa die Arbeiten von Henry Parkes und Arthur Westwell. Die Arbeit mit einzelnen (vollständigen) Handschriften löst immer mehr die früheren Versuche der Aufstellung von Texttypen (Sakramentartypen u. dgl.) ab.

²⁹ Auch diese sind nicht einfach, wenn auch gewiss in einem höheren Ausmaß als die frühmittelalterlichen Ordines beschreibende Quellen tatsächlich gefeierter Liturgie. Zu der in den letzten Jahrzehnten erfreulich regen Liber-Ordinarius-Forschung vgl. etwa Tillmann LOHSE, *Stand und Perspektiven der Liber ordinarius-Forschung*, in: *Liturgie in mittelalterlichen Frauenstiften. Forschungen zum Liber ordinarius*. Hg. von Klaus GEREON-BEUCKERS. Essen 2012, 215–255.

³⁰ Diese Verbindungslinien (von der Tradition des Pontificale Romano-Germanicum über den hochmittelalterlichen Liber ordinarius bis zu den ersten gedruckten liturgischen Büchern des Spätmittelalters) ließen sich etwa sehr schön an den Salzburger Quellen aufzeigen. Die *Agenda secundum rubricam Ecclesie cathedralis saltzburgensis*. Basel 1511, übernimmt über weite Strecken

Wie dann dieses unglaublich reiche und differenzierte Material (samt allen anderen zur Verfügung stehenden Quellen) in einer Liturgiegeschichte des lateinischen Mittelalters verarbeitet werden kann, ist dann noch einmal eine andere, gewiss nicht ganz einfache Frage.

die (jetzt sicher schon als Ritualanweisungen verstandenen) Texte des Salzburger Liber ordinarius vom Ende des 12. Jahrhunderts (UB Salzburg, Cod. M II 6; elektronische Edition: *Der ‚Liber ordinarius Salisburgensis‘*. Hg. von Gionata BRUSA – Franz Karl PRASSL, in: *Cantus Network – semantisch erweiterte digitale Edition der Libri Ordinarii der Metropole Salzburg*. Wien – Graz 2019 (zuletzt verändert am 01.02.2019), gams.uni-graz.at/o:cantus.salzburg.sal).

Der Beginn der Osternacht nach vier frühmittelalterlichen Ordines

	BnF lat. 12051, Vat. lat. 3806, Clm 4456	Verona, Bibl. cap. LXXXVII
<p>OR 24 Sabbato sancto veniunt omnes in ecclesiam. GeV (GeG GeA) et ingrediuntur in sacrario et induunt se vestimentis sicut mos est. [...]</p>	<p>Sabbato hora octava veniunt omnes tam clerus quam populus in ecclesiam et ingrediuntur clerici in sacrarium et induunt se vestimentis sicut mos est.</p>	<p>Sabbato vero die sancto ac sollempnissimo ornetur ecclesia cum omnibus ornamentis et utensilibus suis. Hora autem septima convenit omnis clerus in ecclesiam et parent se vestimentis sollempnissimis sicut mos est, diaconi dalmaticis, subdiaconi lineis aut sericis aut subtilis. Paratis autem omnibus et cum episcopus fuerit paratus, expectet eum totus clerus in ordine suo in choro usque dum iussum fuerit obviam illi venire ut intret in ecclesiam. Eoque veniente ad sedem suam deinde inprimis ab scola dicitur letania septena. Qua finita veniat diaconus cui iussum fuerit ante altare et accipiat de igne qui sexta feria fuerat excussus de lapide et incendat duos magnos cereos</p>
<p>Deinde veniens archidiaconus ante altare accipiens de lumine quod VI feria absconsum fuit OR 24 Et tunc inluminantur duo cerei tenentibus duobus notariis unus in dextro cornu altaris et alter in sinistro. GeV (GeG GeA) faciens crucem super cereum et inluminans eum et completur ab ipso benedictio caerei.</p>	<p>Et tunc illuminantur duo cerei quos tenent duo notarii unus in dextro cornu altaris et alter in sinistro.</p>	<p>et faciens crucem benedicat eos. [...]</p>
<p>OR 24 Et ascendit lector in ambonem. Non pronuntiat <i>Lectio libri genesis</i>, sed inchoat <i>In principio</i> plane. Similiter et illas lectiones omnes.</p>	<p>Et ascendit lector in ambonem pronuntiat <i>Lectio libri genesis</i>. Similiter et illas lectiones omnes.</p>	<p>Deinde episcopus orationes dicat per lectiones singulas. Et lector ascendens in ambonem non pronuntiet <i>Lectio libri genesis</i> sed <i>In principio creavit</i>. Similiter et alias lectiones sine capitula inchoent. Oratio ante lectio[nem]. Pontifex aut presbiter dicit <i>Oremus</i>. Diaconus <i>Flectamus genua</i> ut mos est. Ante <i>In principio</i> dicit orationem hanc: <i>Deus qui divitias misericordiae ...</i></p>
<p>Et ante <i>In principio</i> non dicit orationem. GeV (GeG GeA) <i>Deus qui divitias misericordiae ...</i></p>	<p>Ante <i>In principio</i> non dicit orationem.</p>	

Un énigmatique rituel des Chartreux d'Anvers au couvent des Carmes de Bruxelles

Alicia Scarcez
Fribourg, Bruxelles

Quelle surprise, au détour d'une visite amicale rendue voici déjà quinze ans aux Pères Carmes déchaussés de Bruxelles, de tomber sur un petit bijou de manuscrit cartusien, vieux d'à peu près un demi-millénaire¹ !

C'est le Père Angelo Vertua, d'heureuse mémoire², qui m'introduisit dans la bibliothèque historique du couvent bruxellois où dormait le mystérieux inconnu, soigneusement emballé dans sa layette. Le cher Père me présenta la petite merveille avec ferveur et compétence, tout en m'avouant ignorer quelle était l'origine du manuscrit et par quelles pérégrinations celui-ci était parvenu dans les rayons de la bibliothèque. Une fois les notes et clichés rangés, ils disparurent curieusement de ma mémoire. Sans doute, au profit d'un événement exceptionnel.

Et aujourd'hui, cher Professeur, qu'on me fait l'honneur de participer à votre recueil d'hommage célébrant une carrière exemplaire, ce petit livre admirable me revient soudain à l'esprit, avec une netteté incroyable et me relie à vous. J'aurais aimé partager avec vous le plaisir d'en tourner les folios précieux, d'en admirer ses initiales élégamment filigranées, peintes aux couleurs vives ou à l'or, d'observer ses pages vénérables piquées, coupées, occasionnellement recousues, parfois grattées, complétées pour les besoins des religieux qui se sont succédé. Je ne peux hélas vous offrir de ce volume aujourd'hui exhumé que quelques commentaires et images, mais ils me fournissent l'occasion de vous remercier chaleureusement. D'abord, de m'avoir accordé votre confiance durant près de dix ans à l'Institut des Sciences liturgiques de l'Université de Fribourg et de poursuivre aujourd'hui encore une collaboration active dans nos domaines de recherche communs et passionnants. Plus important encore, de m'avoir guidée, formée et encouragée à l'étude liturgique, au cours de ces fructueuses années de collaboration

¹ J'adresse mes vifs remerciements à Père Stefano Conotter, prieur de Bruxelles, qui m'a permis de publier cet article avec ses illustrations, ainsi qu'à Père Angelo Lanfranchi, ancien prieur de Bruxelles et actuel archiviste général des Carmes déchaussés à Rome, qui m'a fourni de précieux renseignements pour l'étude.

² Que Père Angelo Vertua soit ici remercié de l'accueil chaleureux et de l'aide accordée à l'occasion de l'examen du manuscrit découvert en juillet 2007.

scientifique. Je vous dois énormément. J'ai beaucoup appris de vous, de votre érudition, de vos compétences remarquables et de vos qualités humaines. Travailler à vos côtés, sous votre direction à la fois exigeante, stimulante, rigoureuse et bienveillante, dans une équipe de recherche dynamique, pleine d'enthousiasme, de qualités professionnelles, de bonne humeur et de générosité, a été pour moi un bonheur de chaque instant. Les séminaires, journées doctorales, voyages de recherche, colloques, articles, éditions scientifiques, repas conviviaux jalonnés de réflexions stimulantes se sont déroulés dans la passion de l'histoire liturgique et de sa transmission.

Vous le savez, chaque manuscrit liturgique, de Fribourg ou d'ailleurs, séculier ou monastique, du Moyen Âge au ^{xx}e siècle, est une rencontre fascinante, une histoire qui se livre, un univers unique, une matière vivante qui nous fait entrer en contact avec la liturgie « nouvelle et éternelle ».

Je vous transmets donc ici mon humble contribution consacrée à un témoin de maisons religieuses dont les destins se sont croisés. Œuvre anonyme et collective qui porte les rites cartusiens transmis au fil du temps : oraison après oraison, rubrique après rubrique, le manuscrit décrit les cérémonies, il bénit, absout, professe, parle, proclame, et à l'occasion aussi, il chante...



Illustration 1
Ms. Bruxelles, Couvent des Carmes, s. c., f. 1r

Identification, origine et provenance

Le rituel livre son appartenance cartusienne dès le verso du folio II, à la rubrique : [...] *sequitur immediate absolutio plene indulgentie per domnum papam concessa ordini cartusiensi* (voir illustration 2)³. Quant à son origine, il faut attendre la fin du livre, pour trouver, d'une autre main, en ajout dans la marge de pied, la rubrique *sic dicitur in domo Antwerpie* (voir illustration 3, f. LXVIIv). Si l'on s'en réfère aux écritures latines et à la notation musicale avancée, le livre a vraisemblablement été écrit à la fin du xv^e siècle ou au xvi^e siècle à la seule chartreuse installée à Anvers à cette époque, Sainte-Catherine-du-Mont-Sinaï. Construite dans le faubourg de Kiel vers 1324⁴, dans l'ancien diocèse de Cambrai⁵, cette chartreuse, qui connut apogée et prospérité au xv^e siècle, déclina ensuite et fut incendiée le 26 juillet 1542⁶. Faute d'avoir pu être hébergés à l'intérieur des remparts anversois, les Chartreux émigrèrent à Lierre, à seize kilomètres à l'est d'Anvers. Ils fondèrent le 23 août 1543 une nouvelle chartreuse, y transportèrent leur bibliothèque et y poursuivirent leur vie religieuse jusqu'en 1783⁷. En 1625, un peu plus de quatre-vingts ans après la fondation de Lierre, son prieur, Guillaume Willems⁸, est envoyé comme recteur⁹ d'un nouveau monastère anversois. Constitué de plusieurs profès de Lierre, Bruxelles, Liège et Bois-le-Duc aux Pays-Bas¹⁰, le nouvel établissement, Sainte-Sophie de Constantinople, s'implante, non plus dans

³ Nous transcrivons les pièces telles qu'elles apparaissent dans le manuscrit, en en conservant les orthographes. Seul le chiffre IIII a été standardisé en IV pour une meilleure lisibilité.

⁴ Le faubourg de Kiel se situe près de l'Escaut, au sud d'Anvers à environ 3 km du centre de la ville. Pour la datation de la fondation, voir Benoît GOFFIN, *Les six premières chartreuses de Belgique au XIV^e siècle. Une manifestation de l'orientation nouvelle de la mentalité cartusienne*, Salzburg 1991 (*Analecta Cartusiana* 51 : 2), p. 67.

⁵ Le territoire de ce diocèse s'étendait jusqu'en 1559 de Cambrai à Anvers. L'appartenance au diocèse explique les invocations des saintes Walburge et Aldegonde dans les litanies au f. XIXr (voir description du contenu, ci-dessous).

⁶ Le monastère fut ravagé par les flammes par ordre de la magistrature d'Anvers afin d'empêcher le chef de guerre gueldrois Martin van Rossum d'y loger ses troupes en vue du siège de la ville. Voir Benoît GOFFIN, *Les six premières chartreuses*, p. 68.

⁷ Pour l'histoire de la communauté cartusienne du Kiel et de Lierre, voir GOFFIN, *Les six premières chartreuses*, p. 63-66 et Jan DE GRAUWE, *Historia Cartusiana Belgica*, Salzburg 1985 (*Analecta Cartusiana* 51), p. 65-82.

⁸ DE GRAUWE, *Historia Cartusiana Belgica*, p. 70 et p. 254.

⁹ Le recteur est celui qui dirige provisoirement une chartreuse avant l'élection du prieur. Voir Benoît GOFFIN, *Les six premières chartreuses de Belgique*, p. 28 et Irénée JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 5, Salzburg 2014 (*Analecta Cartusiana* 308), p. 12.

¹⁰ DE GRAUWE, *Historia Cartusiana Belgica*, p. 253-255.

les faubourgs, mais au cœur d'Anvers, à la Sint-Rochusstraat¹¹. À sa suppression par Joseph II en 1783, Sainte-Sophie compte environ onze cents livres, parmi lesquels une cinquantaine de manuscrits pour la plupart patristiques ou liturgiques¹². Cette bibliothèque sera vendue en mai 1784, exception faite des livres précieux envoyés à Bruxelles, au *Comité de la caisse de religion* chargé d'administrer les biens des couvents supprimés¹³. L'histoire des Chartreux d'Anvers permet ainsi d'imaginer un des itinéraires possibles du rituel : copié à Sainte-Catherine et transféré à la maison de Lierre, il a fort bien pu revenir de Lierre à Anvers avec le concours du père Guillaume, lors du transfert d'une partie de la communauté à Sainte-Sophie. Enfin, après la fermeture de la chartreuse en avril 1783, moment où nous perdons sa trace, le rituel a peut-être été vendu à un laïc ou à un religieux¹⁴. Cette hypothèse pourrait-elle expliquer l'inscription du nom anversoïse « Gaëtan Boeynaems », copiée en marge de gouttière du folio LIVv¹⁵ ?

Il est en revanche peu probable que le manuscrit ait gagné Bruxelles en avril 1783, après confiscation, puisqu'on ne trouve pas trace, dans les inventaires dressés par le *Comité de la caisse de religion*, d'un quelconque rituel cartusien d'Anvers¹⁶. L'absence de tout tampon et cote, confirme que le livre n'a jamais transité par une bibliothèque publique.

D'autres voies de transmission sont susceptibles d'expliquer le transfert à Bruxelles. Au gré des incendies et expulsions en ces temps politiques troublés du XVI^e au XVIII^e siècles, les replis dans les refuges ou les chartreuses voisines, dans ou hors de la province cartusienne

¹¹ De cette chartreuse, on conserve encore à la *Sint-Rochusstraat*, quelques vestiges du sanctuaire et des bâtiments conventuels. Voir DE GRAUWE, *Historia Cartusiana Belgica*, p. 253-268 et Hendrik DELVAUX et Jan DE GRAUWE, « Chartreuse d'Anvers », *Monasticon Belge*, tome 8 *Province d'Anvers*, vol. 2, Liège 1993, p. 735-736.

¹² DELVAUX et DE GRAUWE, « Chartreuse d'Anvers », p. 733-734.

¹³ DE GRAUWE, *Historia Cartusiana Belgica*, p. 254-255.

¹⁴ En 1834, l'abbé Van Varenberg, curé de l'église Saint-Paul d'Anvers, acheta l'église des Chartreux. Voir DELVAUX et DE GRAUWE, « Chartreuse d'Anvers », p. 735.

¹⁵ L'anversoïse Gaëtan Boeynaems (1865-1927) est signalé comme « maître de chapelle du Saint-Sacrement de Saint-Jacques » à Anvers sur le site : <http://nl.geneanet.org>.

¹⁶ Cette commission spéciale fut chargée de diriger l'administration mobilière et immobilière des établissements religieux supprimés. Voir Charles PIOT, « Les manuscrits relatifs à l'histoire, provenant des couvents supprimés aux Pays-Bas par Joseph II », *Bulletin de la Commission royale d'Histoire* 1877, p. 173-210 et Micheline SOENEN, « Les manuscrits liturgiques de la chartreuse de Scheut d'après une liste de 1551 », *Archives et Bibliothèques de Belgique* 49 (1978), p. 488-503.

teutonique¹⁷, se sont multipliés. Corollairement, lors des refondations et pour les nécessités de l'Ordre, plusieurs mutations et voyages de moines eurent lieu entre Lierre et Bruxelles. Ce fut par exemple le cas de l'anversoise Jean Meerhout, chartreux de Bruxelles qui devint visiteur de l'ensemble de la province teutonique de 1532 à 1550, ou du profès de Lierre Christian Noutz, qui refit profession à la chartreuse de Bruxelles et en devint prieur de 1565 à 1596¹⁸. Cet établissement, situé à l'origine dans le domaine de Scheut à Anderlecht¹⁹, transféré en 1589, pour des raisons de sécurité, au centre de Bruxelles, connut bien des déboires et tribulations. Mais il survécut quelques années de plus à Anvers et Lierre. À la suppression des couvents en 1783, les dix chartreux bruxellois choisirent de se réfugier parmi le clergé séculier avant de reprendre une vie conventuelle en avril 1790. Ce n'est que le 24 octobre 1796 que la chartreuse de Bruxelles ferma définitivement ses portes²⁰. Si le rituel y avait été conservé, par quel biais a-t-il abouti chez les Carmes déchaussés ? L'aurait-on préservé de la confiscation en le confiant à cette maison amie, située non loin « rue des Petits Carmes ²¹ » ? Dans cette hypothèse, le livre aurait pu poursuivre son périple chez les petits Carmes avant de gagner la bibliothèque de l'actuel couvent refondé le 15 décembre 1859 avenue de la Toison d'Or²². Une chose est sûre, l'acquisition du manuscrit semble antérieure à la suppression, faute de vocations belges, de la province carmélitaine de Brabant en 1984²³. Il n'a pas pu, en tout état de cause, être acquis après 1993, époque à laquelle les Déchaussés de la province carmélitaine de Venise prennent en charge le couvent bruxellois, confié au prieur Gianni Bracchi. Ni lui, ni aucun de ses successeurs, n'ont connaissance de l'histoire de cet hôte oublié. Notre

¹⁷ C'est en 1411 que la Grande Chartreuse créa de nouvelles provinces et plaça dès lors Anvers et Bruxelles sous l'autorité de la province de Picardie éloignée, qui prit le nom en 1474 de province teutonique. Voir DE GRAUWE, *Historia Cartusiana Belgica*, p. 65 et 205.

¹⁸ Dans les premiers siècles de vie cartusienne, les déplacements de moines d'une maison à l'autre étaient rares. Lorsque les échanges s'amplifièrent, à partir du xv^e siècle, les maisons devinrent de moins en moins autonomes et la possibilité de réitérer la profession monastique fut supprimée en 1580. Voir DE GAUWE, *Historia Cartusiana Belgica*, p. 7.

¹⁹ Les travaux furent entamés le 14 avril 1455 et la charte de fondation remonte au 14 octobre 1456. DE GRAUWE, *Historia Cartusiana Belgica*, p. 206-207.

²⁰ DE GRAUWE, *Historia Cartusiana Belgica*, p. 208-210.

²¹ L'abandon du premier établissement des Carmes déchaussés eut lieu le 4 novembre 1796, une dizaine de jours après la fermeture de la chartreuse. Voir Angelo LANFRANCHI, « Les Carmes à Bruxelles » dans Angelo LANFRANCHI, Jean LÉVÊQUE, Patrick COLLON, Jean-Pierre FÉLIX et Jean ROTTHIER, *Rénovation de l'orgue de l'église des Carmes de Bruxelles, de Merklin-Schütze (1869) à Patrick Collon (2000)*, Bruxelles 2000, p. 7-8.

²² L'église actuelle ne sera consacrée que le 20 avril 1875 par Mgr Cattani, nonce apostolique. Voir Angelo LANFRANCHI, « Les Carmes à Bruxelles », p. 8.

²³ *Id.*, p. 9.

rituel ressemble à un miraculé, sauvé des destructions, pillages et confiscations révolutionnaires. On le devine passer de siècle en siècle, sous la cuculle et le scapulaire, d'un monastère à l'autre, par le réseau des relations entre religieux.

Illustration 2
Ms. Bruxelles, Couvent des Carmes,
s. c., f. IIv

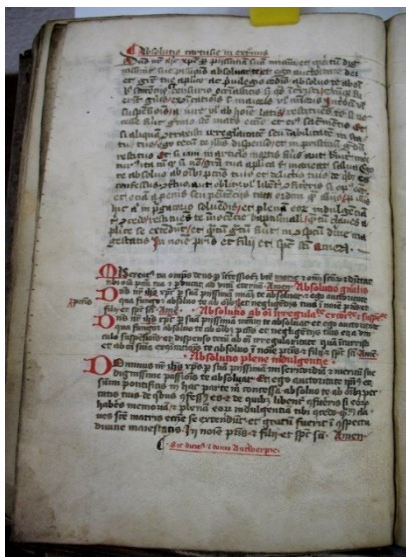
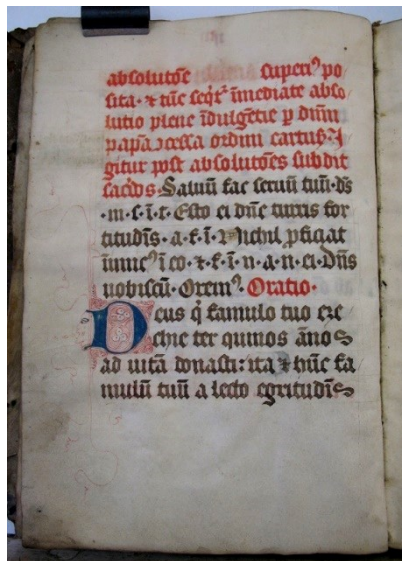


Illustration 3
Ms. Bruxelles, Couvent des Carmes,
s. c., f. [LXVIIv]



Si l'itinéraire exact du manuscrit nous échappe, son contenu, à l'usage du prieur, se livre plus aisément, d'autant que les rubriques sont nombreuses et détaillent soigneusement chaque cérémonie : extrême onction, offices des mourants (illustration 4) et des défunts, prières au cimetière, réception et profession d'un novice (illustration 5), oraisons pour divers temps, *agenda* pour les défunts, formules d'absolution. Ces rites correspondent globalement aux plus anciens usages de l'Ordre et permettent de fixer un *terminus ad quem* à la datation du manuscrit. Selon les *Consuetudines cartusie*, rédigées entre 1121 et 1128 par Guigues I^{er}, l'extrême onction se faisait en chartreuse dans la cellule du moine, et était administrée *avant* la communion²⁴. Notre rituel témoigne de cet ordre primitif, conservé jusqu'à l'édition de l'*Ordinarium cartusiense* de 1582²⁵. Un ordre qui sera ensuite inversé, comme en témoigne notamment le

²⁴ Voir Irénée JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 1, p. 11. L'édition de Bâle de 1510 contenant les *Consuetudines Guigonis, Antiqua Statuta, Statuta Nova, Tertia Compilatio, Privilegia Ordinis Cartusiensis* a été republiée dans les volumes *Analecta Cartusiana* 99, 1-4 (1989).

²⁵ JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 1, p. 91.

Directorium morientium de 1685²⁶. La composition de l'office des mourants décrite au folio XXVr confirme ce *terminus ad quem*, puisque l'*agenda plenaria* –office complet comprenant vigiles, laudes et vêpres– est prévu, lors d'un décès, à la suite des cinq psaumes récités au chevet du malade, à son dernier souffle, avant d'entamer la psalmodie du psautier. À partir de 1582, l'*Ordinarium* propose au contraire l'*agenda plenaria* à l'église et prévoit à sa place, en cellule, la récitation de prières *ad libitum* ou de divers psaumes.

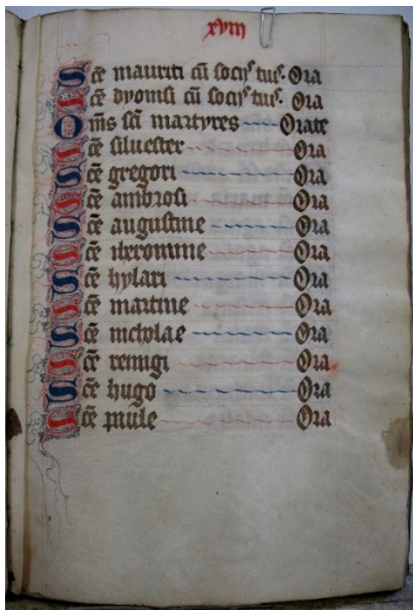


Illustration 4 : Litanies des mourants
Invocation de Saint Hugues, évêque de
Grenoble
Ms. Bruxelles, Couvent des Carmes,
s. c., f. XVIIIr

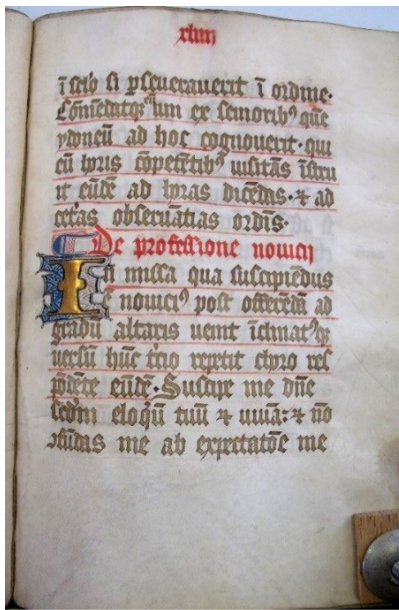


Illustration 5 : Profession du novice
Ms. Bruxelles, Couvent des Carmes,
s. c., f. XLIVr

Spécificités du manuscrit

Trois autres éléments méritent attention : d'abord la multiplicité des formules d'absolutions. En milieu cartusien, ces formules de différentes catégories (générale ; absolution de toute irrégularité, excommunication ou soupçon ; absolution avec indulgence plénière ;

²⁶ *Directorium morientium ad usum ordinis Cartusiensis. Correriae, per Laurentium Gilibert, Typographum juratum apud Gratianopolim M. DC. LXXXV*. On y trouve p. 110 et suivantes la communion du moribond pendant l'antienne *Hoc corpus quod pro uobis* (dite ici à voix basse et non chantée), puis les onctions aux p. 149 à 158.

absolution à l'article de la mort...) n'étaient pas stéréotypées. L'Ordre multipliait les variantes dont notre rituel fait état, soit dans le corps du texte (f. IIr), soit dans ses ajouts en tête (f. Ir, illustration 1) et en fin de manuscrit (f. LXVIv à [LXVIIv], [LXVIIIv-LXIXr], voir illustration 3). On note au folio [LVIIr], l'absolution avec indulgence plénière du pape Jean XXII datée par le copiste en marge de gouttière de 1330 (*Anno domini M CCC XXX*) juste au-dessus de celle concédée par Clément VI en 1345²⁷.

Autre remarque : l'abondance de prières et de cérémonies pour les défunts et leur intercalation entre les oraisons et rituels pour les vivants. Cette imbrication n'est pas due ici aux ajouts variants, mais reflète un milieu où la mort et la vie, les mondes temporels et spirituels sont inséparables. Le même « aspect de mosaïque », pour reprendre l'expression de dom Irénée Jaricot²⁸, ressort des plus anciens statuts cartusiens. À l'instar de ces documents descriptifs, le rituel cherche moins à prescrire en classant rationnellement, qu'à faire état des besoins, des nécessités du temps et des pratiques des moines telles qu'elles se déroulent au fil des jours. C'est pourquoi on trouvera dans notre rituel des oraisons propres aux temps d'émeute ou de guerre civile (f. XLIXr-Lv), placées entre le rituel de la visite canonique (f. XLVIIIv-XLIXr) et la solennité des saintes reliques²⁹ (Lv-LIr) ; ou encore, l'*agenda* des défunts copié *in extenso* (f. LIIIr- LXVIv) après les prières chantées les jours de « minution » ou saignée³⁰, et non directement à la suite des prières pour les mourants, sans doute parce que l'*agenda* était récité non seulement au décès d'un moine, mais aussi quotidiennement (illustration 6)³¹.

²⁷ Sur les diverses formules cartusiennes d'absolution, voir JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 1, p. 120.

²⁸ JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 1, p. 4.

²⁹ Cette solennité cartusienne est fixée au 8 novembre. Voir Benoît DU MOUSTIER et Jacques HOURLIER, « Le calendrier cartusien », *Études grégoriennes* 2 (1957), p. 160 et JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 1, p. 120.

³⁰ Nous reprenons ce terme calqué du latin *minutio* à Irénée JARICOT (*Id.*, tome 3, p. 62-63). Il désigne les saignées prescrites quatre fois l'an pour les convers et cinq fois l'an pour les moines.

³¹ L'*agenda* des défunts était récité à l'origine quotidiennement du 3 novembre à la septuagésime (hors les jours de fête), au chœur, après les matines des vivants, puis, à partir de la fin du XIII^e siècle, en cellule. *Id.*, tome 1, p. 96.



Illustration 6 : *Agenda defunctorum*
Ms. Bruxelles, Couvent des Carmes, s. c., f. LIIIr

Enfin, un élément matériel frappant : trois pages (f. XXXI à XXXIII) ont été si grossièrement coupées qu'elles ont occasionné de profondes lacérations dans les folios précédents XXVII à XXX ; de même la coupure des pages LXIII et LXIV laisse les folios XLVII à LXII largement éventrés (illustrations 6 à 8). Ces coupes sauvages ont sans doute été pratiquées

pour récupérer du parchemin ou pour emporter quelque lettrine rehaussée à l'or, comme on en découvre encore à l'incipit de la rubrique de la réception d'un novice (f. XLlr) ainsi qu'à celle de sa profession (f. XLIVr, illustration 5). Le saccage de ces folios, l'usure et le délabrement de la reliure contrastent avec la beauté et le soin des écritures du livre.

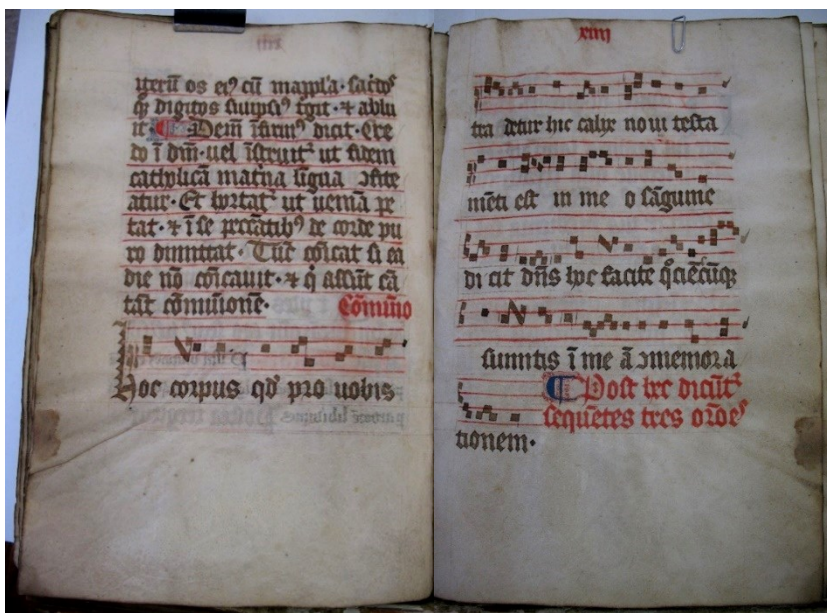


Illustrations 7 et 8 : Répons *Credo quod redemptor meus*
Ms. Bruxelles, Couvent des Carmes, s. c., f. XXVIIIv et XXIXr

En conclusion, nous livrons ci-dessous la fiche technique du manuscrit comprenant entre autres le contenu détaillé. Le rituel contient régulièrement des *preces*: celles-ci comportent un *kyrieleyson* *Chrysteleyson* *kyrieleyson*, des versicules adaptés à chaque formulaire, un *Pater noster*. et s'achèvent par une oraison dont nous rendons toujours l'incipit. Nous rapportons les incipit des pièces en respectant les orthographes du manuscrit. Les pièces notées sont explicitement mentionnées comme telles dans le cops du texte et également listées, pour plus de clarté, dans la section « Notation musicale ».

Nous espérons que ce rituel fascinant, qui vient heureusement grossir les rangs des livres liturgiques originaires des anciennes chartreuses de Belgique, suscitera l'intérêt des liturgistes. Il mériterait

d'être comparé, notamment, au cérémonial de Notre-Dame de Grâce de Scheut disponible à la Bibliothèque royale de Belgique sous la cote 1954³².



Illustrations 9 et 10 : Antienne de communion *Hoc corpus quod pro uobis*
Ms. Bruxelles, Couvent des Carmes, s. c., f. XIIIv et XIVr

Manuscrit Bruxelles, Couvent des Carmes, sans cote

Identification : Rituel cartusien.

Contenu :

- f. Ir : absolution générale (lacunaire au début) : *[Misereatur tui omnipotens deus] per intercessionem beate marie et omni sanctorum et dimittat tua omnia peccata...in nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.* La suite du folio et son verso sont restés vierges.
- f. Iir-XVI r : Sacrements de l'extrême-onction et de la communion aux moribonds.
 1. Lacunaire au début, la cérémonie commence au milieu de la rubrique de l'absolution de toute irrégularité, excommunication et suspicion *Misereatur tui... ab omni sententia excommunicationis te absolvo...*, or. *Deus qui famulo tuo ezechie*, or. *Deus qui per apostolum tuum iacobum* (f. Iir-IIIv).

³² Ce cérémonial de la fin du xv^e siècle ou du début du xvi^e siècle contient la profession des convers en flamand et le *Credo* en latin et en flamand. Voir Joseph VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique* (Bruxelles 1901), tome 1, n° 410, p. 240-241.

2. Extrême-onction³³ : ps. [6] *Domine ne in furore... miserere*, or. *Per istam unctionem... indulgeat tibi deus quidquid peccasti per visum* (f. IIIv-IVv) ; ps. [31] *Beati quorum remisse sunt*, or. *Per istam unctionem... indulgeat tibi deus quidquid peccasti per auditu*³⁴ (f. IVv-Vv) ; [ps. 37] *Domine ne in furore... quoniam*, or. *Per istam unctionem... indulgeat tibi deus quidquid peccasti per odoratum* (f. VIr-VIIv) ; [ps. 50] *Miserere*, [or.] *Per istam unctionem... indulgeat tibi deus quidquid peccasti per gustum sive loquelam* (f. VIIv-IXr) ; [ps. 101] *Domine exaudi*, [or.] *Per istam unctionem... indulgeat tibi deus quidquid peccasti per tactum* (f. IXr -Xlv) ; [ps. 129] *De profundis*, [or.] *Per istam unctionem... indulgeat tibi deus quidquid peccasti per incessum* (f. XIv -XIIr) ; [ps. 142] *Domine exaudi... auribus*, [or.] *Per istam unctionem... indulgeat tibi deus quidquid peccasti per ardorem libidinis*³⁵ (f. XIIr -XIIIr).

3. Communion³⁶ (au chant de l'antienne notée) *Hoc corpus quod pro vobis* (f. XIIIv-XIVr) ; or. *Respice domine famulum tuum in infirmitate sui*, or. *Deus qui facture tue*, or. *Deus qui humano generi* (f. XIVv-XVr).

4. Bénédiction des cendres *Deus indulgentie pietatis*³⁷ et aspersion du corps (f. XVr-v).

- f. XVI r à XXXIX v : Office des mourants et des défunts.

1. A l'agonie³⁸ : *Credo* (f. XVIr) ; *letania* (f. XVIr-XXIV)³⁹ ; *Passio domini nostri ihesu christi secundum iohannem In illo tempore egressus est ihesus*

³³ Les onctions de Saint-Chrême sont appliquées sur les cinq sens, les pieds et les reins. Le rituel cartusien précise qu'on les essuie avec l'étaupe (*Et tergitur unctio cum stuppa*, f. IV v). Comme dans l'église universelle, chaque onction est précédée d'un des sept psaumes de la pénitence et comporte une oraison pour le pardon des fautes spécifiques à chaque partie du corps ointe.

³⁴ On note qu'à partir de la deuxième oraison originellement abrégée (f. Vv), au contraire de la première, copiée d'origine *in extenso* (f. IV v), la suite de chaque oraison a été complétée par une main contemporaine à la première rédaction, sans doute pour la commodité du prêtre.

³⁵ La dernière des sept onctions, faite sur les reins, nécessitait de tourner le mourant. Cette onction parfois délicate à réaliser tombera progressivement en désuétude à l'époque moderne, mais notre rituel témoigne encore de cette pratique ancestrale (f. XIIIr).

³⁶ Après le *Credo* récité par le mourant ou, à défaut, après l'instruction de la foi catholique par le prêtre (f. XIIIv), le mourant demandait pardon à ses frères et en recevait le pardon. Voir JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 1, p. 92.

³⁷ Jusqu'à une ordonnance de 1423, le corps était, une fois le décès constaté, couché sur les cendres bénies et disposées à même le sol. *Id.*, p. 91-92.

³⁸ *Id.*, p. 92-93.

³⁹ À noter dans les litanies, l'invocation de saint Hugues, évêque de Grenoble, fêté au 1^{er} avril dans le calendrier cartusien (Benoît DU MOUSTIER et Jacques HOURLIER, « Le calendrier cartusien », p. 156). On relève aussi sainte Walburge et sainte Aldegonde de Maubeuge, vénérées notamment au diocèse de Cambrai.

... *trans torrentem cedron*⁴⁰ (f. XXIV- XXIVr) ; *Quo defuncto* ps. [5] *Verba mea.*, [ps. 6] *Domine ne in furore.*, [ps. 114] *Dilexi.*, [ps. 115] *Credidi propter quod*, [ps. 129] *De profundis.* ; *Pater noster.*, *versiculi*, or. *Deus qui proprium est* (f. XXIVr-XXVr). En rubrique, mention de la récitation de l'*agenda plenaria cum laudibus et vesperis* et du psautier (f. XXIVr - XXVv)⁴¹.

2. Levée du corps : or. *Deus qui omnia vivunt* (f. XXVIr) ; *Credo quod redemptor meus.* (entonné par le chantre, pendant la procession, f. XXVIv) ; or. *Suscipe domine animam famuli* (à l'entrée dans l'église, f. XXVIIr). Une rubrique particulière est prévue pour les convers défunts (f. XXVIIr-v).

3. À l'église : *Pater noster.*, *versiculi*, or. I *Deus vite dator*, répons noté *Credo quod redemptor meus* et v. *Quem visurus sum*, *Kyrieleison* noté ; *Pater noster.*, aspersion du corps et *versiculi* ; or. [II] *Deus qui animarum amator*, répons noté *Ne abscondas me domine* et v. *Parce michi domine*, *Kyrieleison* noté ; *Pater noster.*, aspersion du corps et *versiculi*, or. III *Non intres in iudicium* dont la fin est lacunaire (f. XXVIIIr-XXXv). Les trois folios suivants (XXXI à XXXIII) ont été coupés.

4. Procession au cimetière et prières sur la sépulture : or. I *Obsecramus misericordiam tuam*, or. II *Deus apud quem mortuorum*, or. III *Te domine sancte pater...supplices*, or. IV *Oremus fratres karissimi pro spiritu cari*, or. V *Deus qui iustis supplicationibus*, or. VI *Debitum humani corporis*, or. VII *Temeritatis quidem est*, or. VIII *Omnipotentis dei misericordiam deprecemur*, or. IX *Inclina domine aurem tuam ad preces nostras* (XXXIVr-XXXVIIIr) ; aspersion de la sépulture, encensement de la croix et de la sépulture, or. *Tibi domine commendamus animarum*, or. *Deus cuius miseratione*, [ps. 50] *Miserere.*, [ps. 129] *De profundis.*, *Pater noster.* et *versiculi*, or. *Fidelium deus omnium conditor* (f. XXXVIIIr- XXXIX v).

- f. XLr à f. XLVIIIv : rituel de réception et profession du novice.

1. Réception du novice : Séquence notée *Veni sancte spiritus* (f. XLr-v) ; or. *Actiones nostras quesumus domine*, or. *Deus qui corda fidelium* (f. XLv- XLIr) ; pendant la procession à la cellule, ps. [50] *Miserere mei deus.*, [ps. 83] *Quam dilecta tabernacula*, [ps. 131] *Memento domine David* ; *preces* et or. *Deus qui iustificas*, or. *Pretende domine famulo tuo*, or. *Exaudi nos domine...et mitte dignare angelum tuum* (f. XLIr-XLIIIv).

2. Profession (au cours de la messe, après l'offertoire, au degré de l'autel) : *Suscipe me domine secundum eloquium tuum* par le novice

⁴⁰ La *Passio* selon saint Jean est lue au moment du trépas (JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 1, p. 93). Dans le manuscrit, elle est copiée en petits caractères (28 lignes par page, au lieu des 14 habituelles).

⁴¹ L'*agenda* est l'ensemble des prières que l'on doit aux morts. Guigues I^{er} stipule que cet office est complet (*agenda plenaria*), car il comporte, en plus des vigiles, laudes et vêpres. *Id.*, tome 1, p. 96-97 et tome 2, p. 75-76.

- (répété 3x) ; *preces*⁴² (f. XLIVr-v) et or. *Domine ihesu christe qui tegmine nostre mortalitatis* (bénédition de la cuculle, f. XLVr-v) ; *Exuat te deus veterem hominem* à l'enlèvement de la cape de novice et *Induat te dominus novum hominem* à la remise de la cuculle (f. XLVv) ; après lecture et baiser de l'acte profession or. *Domine ihesu christe qui es via sine qua nemo venit* (XLVIr-v)⁴³. Une rubrique pour la profession des convers a été ajoutée en marge de pied des f. XLVv et XLVIr.
- f. XLVIIr-v : Office des morts du lendemain⁴⁴.
Ps. [50] *De profundis, versiculi* et or. *Deus cuius miseratione*, or. *Actiones nostras quesumus domine*, or. *Fidelium deus omnium conditor*.
 - f. XLVIIv-XLVIIIv : Au décès du prieur ou à sa démission⁴⁵.
Ps. [122] *Ad te levavi.*, *preces* et or. *Pretende domine famulis tuis dexteram* ; *Benedicamus domino*.
 - f. XLVIIIv-XLIXr : À la visite canonique.
Ps. [122] *Ad te levavi.* ; *preces* et or. *Deus qui corda fidelium*, or. *Pretende domine famulis tuis dexteram*, or. *Actiones nostras quesumus* (incipit).
 - f. XLIXr-Lv : *Pro discordia civium sive totius patrie* (En temps d'émeute ou de guerre civile).
Ps. [122] *Ad te levavi* (incipit) ; *preces* et or. *Deus qui corda fidelium.*, or. *Concede nos famulos tuos quesumus domine perpetua mentis*, or. *Ecclesie tue domine preces placatus admitte*, or. *Deus a quo sancta desideria recta consilia*, or. *Domine sancte pater... te deprecamur per unicum filium tuum... liberes de omnibus angustiis*.
 - f. Lv-Llr : *In die sanctarum reliquarum* (Au jour des saintes reliques)⁴⁶.
[Ps. 150] *Laudate dominum in sanctis eius.* ; *preces* et or. *Propiciare quesumus domine nobis famulis tuis*.
 - f. Llr-LIir : *Tempore minutionis* (Au jour de la saignée).
Ps. *Letatus sum in his que dicta sunt* ; *preces* et or. *Mediator dei et hominum* ; *Benedicamus domino*.
 - f. LIir-LIIIr : *Credo in unum deum (in extenso)*. La note *Simbolum niceni consilii quod dicitur in missa* a été ajoutée en marge de gouttière.
 - f. LIIIr-LXVIv : *Incipit agenda defunctorum*⁴⁷.

⁴² Le novice se prosterne devant chaque frère pour implorer sa prière. *Id.*, tome 4, p. 14-15.

⁴³ En marge de pied des folios XLVv et XLVIr une rubrique a été ajoutée pour la profession d'un convers.

⁴⁴ Voir JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 1, p. 120.

⁴⁵ La rubrique précise *Cum prior domus nostre obierit, resignaverit seu misericordiam habuerit*, selon l'expression cartusienne qui considère la fin d'une charge comme une miséricorde. Ce rituel était récité après laudes et vêpres jusqu'au jour de l'élection du nouveau prieur.

⁴⁶ JARICOT, *Essai sur l'histoire de nos coutumes chartreuses*, tome 1, p. 120.

⁴⁷ Les lectures de l'*agenda* sont, comme les oraisons, écrites en caractères normaux. Tandis que les parties chantées (antiennes, psaumes et répons) sont transcrites, comme la *Passio*, sans notation musicale, mais en caractères plus petits (28 lignes par page au lieu des 14 habituelles).

1. [ad vesp.] ant. *Placebo.*, [ps. 114] *Dilexi quoniam exaudiet*, ps. [119] *Ad dominum cum tribularer*, [ps. 120] *Levavi oculos meos*, [ps. 129] *De profundis clamavi ad te domine domine exaudi*, ps. [137] *Confitebor tibi domine...quoniam*, ant. *Placebo domino*, vers. *Ne tradas bestiis.*, ant. *Audivi*, *Magnificat anima mea dominum* et ant. *Audivi vocem de celo*, *Pater noster.*, Ps. [145] *Lauda anima mea*; pro sacerdote or. *Da nobis domine ut animam famuli et sacerdotis tui*, pro laico [or.] *Deus cui proprium est misereri*, pro pluribus defunctis [or.] *Inclina domine aurem tuam ad preces nostras*, or. *Deus indulgentiarum domine*, or. *Fidelium deus omnium conditor* (f. LIIIr-LVv).

2. [In I^o noct.] Ant. *Dirige.*, [ps. 5] *Verba mea*, [ps. 6] *Domine ne in furore tuo arguas me neque in ira tua.*, [ps. 7] *Domine deus meus*, ant. *Dirige domine*, vers. *Convertere domine*, *Pater noster.*, [lc. I] *Parce michi domine*, *R.* *Credo quod redemptor meus* et v. *Quem visurus sum*, lc. II *Tedet animam meam*, *R.* *Induta est caro mea* et v. *Dies mei velocius*, lc. III *Manus tue domine fecerunt me*, *R.* *Memento mei* et v. *Cutis mea aruit* (f. LVv-LVIIIv); [in II^o noct.] ant. *In loco.*, [ps. 22] *Dominus regit me*, [ps. 24] *Ad te domine levavi*, [ps. 26] *Dominus illuminatio mea*, ant. *In loco pascue*, lc. IIII *Responde michi quantas habeo iniquitates*, *R.* *Paucitas dierum meorum* et v. *Manus tue fecerunt me*, lc. V *Homo natus de muliere*, *R.* *Ne abscondas me domine* et v. *Parce mihi domine nichil enim*, lc. VI *Quis mihi tribuat ut in inferno*, *R.* *Homo cum dormierit non resurget* et v. *Cum mortuus fuerit et nudatus* (f. LVIIIv-LXIV). [in III^o noct.] ant. *Complaceat.*, ps. [39] *Expectans expectavi dominus*, [ps.40] *Beatus qui intelligit*, ps. [41] *Quemadmodum desiderat cervus*: le psaume s'interrompt au bas du f. LXIIv, au verset 9 *In die mandavit [dominus misericordiam suam]*, les folios LXIII et LXIV manquent.

L'office reprend f. LXVr, à la fin de la 9^e leçon du 3^e nocturne [*Quare de vulva eduxisti me?...Numquid me non paucitas dierum me]orum finietur brevi? Dimitte ergo, R. Ne intres in iudicium et v. Velociter exaudi me, vers. Audivi vocem., Pater noster.*

Ad Laudes ps. [119] *Ad dominum cum tribularer*, ps. [50] *Miserere mei deus secundum magnam misericordiam tuam.*, ps. [64] *Te decet hymnus deus in syon*, ps. [62] *Deus deus meus at te de luce*, ps. [66] *Deus misereatur nostri*, Cant. *Ego dixi in dimidio*, [ps. 148] *Laudate dominum de celis laudate eum in excelsis.*, ant. *Exultabunt domino ossa humiliata.*, vers. *Audivi vocem.*, ant. *Omne.*, *Benedictus dominus deus israhel...visitavit et fecit redemptionem*, ant. *Omne quod dat michi pater*, *Pater noster.*, [ps. 129] *De profundis clamavi. Cetera quere in vespere* (f. LXVr-LXVIv).

- f. LXVIv-[LXIXr]: En ajouts (autres mains): Diverses formules d'absolution et d'indulgence plénière *forma absolutionis professorum ordinis cartusiensis in extremis agentes* (f. LXVIv), indulgence plénière concédée par Jean XXII en 1330, indulgence plénière concédée par Clément VI en 1345 (f. [LXVIIr]), *Absolutio cartusie in extremis*, *Absolutio generalis*, *Absolutio ab omni irregularitate excommunicatione et*

suspectione, Absolutio plene indulgentie (f. [LXVIIv]), autre formule au f. [LXVIIIv]-[LXIXr]. Les folios [LXVIIIr] et [LXXr], quoique réglés à la mine de plomb, sont restés vides.

- f. [LXXv] (en ajout d'une main encore différente) : *oratio infirmantis : Deus meus deus meus misericordia mea refugium meum te desidero et Interrogatio : Frater dilecte letaris quod in fide christiana morieris ?*, textes extraits respectivement du *De visitatione infirmorum*⁴⁸ et de l'*Admonitio morienti*⁴⁹.

Notation latine : Gothique.

Notation musicale : Carrée sur 4 lignes rouges.

- f. XIIIv-XIVr : Communion pour les défunts *Hoc corpus quod pro vobis*.
- f. XXVIIIv-XXIXv : Répons pour les défunts *Credo quod redemptor meus*.
- f. XXIXv : *Kyrie* pour les défunts.
- f. XXXr-v : Répons pour les défunts *Ne abscondas me domine a facie tua*.
- f. XXXv : *Kyrie* pour les défunts.
- f. XLr-v : Séquence *Veni sancte spiritus* pour la réception d'un novice.

Datation : Fin du xv^e siècle ou xvi^e siècle (sans doute avant 1542).

Marque de possession : Au f. LIV v, dans le coin supérieur gauche, est inscrit transversalement à l'encre violette le nom *Gaëtan Boeynaems*, peut-être le nom d'un ancien propriétaire.

Encres : Brun foncé pour le texte ; rouge pour les rubriques; bleu, rouge rose, noire et or pour les lettrines.

Initiales : Finement décorées. Alternance de bleu filigrané en rouge et de rouge filigrané en bleu. Dans le rite pour la réception et la profession d'un novice : deux lettrines élégamment décorées à l'or ainsi qu'aux encres noire, bleue et rose : f. XLr et XLIIIr. Quelques figures ou têtes de moines ornent les lettrines des f. IIv, VIr, XIIr et XIXv.

Origine : Sainte-Catherine-du-Mont-Sinaï d'Anvers.

Description codicologique :

- Support : Parchemin.
- Foliotation : Ancienne et complète de I à LXVI. Elle est écrite à l'encre rouge dans la marge de tête de chaque recto. Les 4 derniers folios ([LXVII-LXX]), qui comportent des absolutions et prières pour les mourants, n'ont pas été foliotés.
- Dimension des feuillets : H. 230 x L. 160 mm.
- Justification : H. 145 x L. 102 mm.
- Dimension de réglure : Marge de tête : c. 23 mm. ; marge de pied : c. 60 mm. ; marge de petit fond : c. 20 mm. ; marge de gouttière : c. 28 mm. ; couloir d'alinéas : 2 mm.
- Réglure : à la mine de plomb.

⁴⁸ Attribué autrefois à saint Augustin, ce texte (PL 40 :1152) a sans doute été composé par Baudri de Bourgueuil (1046-1130). Nous remercions le latiniste Stéphane Mercier pour l'identification de l'oraison et de son auteur.

⁴⁹ Œuvre attribuée à saint Anselme (PL 158 : 685B-C).

- Unité de réglure : 10 mm.
- Nombre de lignes : Texte à longues lignes. Généralement 14 par page et jusqu'à 28 dans la *Passio* et l'*agenda plenaria*.
- Piqûres : 1 rangée, visible sur chaque folio.
- Coupures et déchirures : les f. XXVIII à XXX présentent des traces de coupures ; les f. XXXI à XXXIII ont disparu ; le f. XL est déchiré ; les f. XLVI et XLVII portent une trace de coupure ; les f. XLVII à LXII portent des traces de coupure ; les f. LXIII et LXIV manquent. Une déchirure, au folio [LXX], a été recousue.
- Reliure : en piteux état. Les deux morceaux de cuirs recouvrant le bois s'en sont détachés. Le bois supérieur est fendu. L'inférieur a disparu. La claie a presque entièrement disparue et le livre ne tient plus que par six cordes.

Aspekte der Kirchenkritik bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz

Mariano Delgado
Freiburg / Schweiz

Der mystische Strom in der Renaissance ist Ausdruck der Sehnsucht nach einer neuen Kirchengestalt. Sie teilt das Unbehagen an der spätmittelalterlichen Veräußerungs-, Leistungs- oder Ablassfrömmigkeit und sucht den Anschluss an eine andere spätmittelalterliche Tradition, die „auf Verinnerlichung und vertiefte Aneignung des Glaubensinhaltes hinwirkte“.¹ Auf diesem Humus entstehen mit unterschiedlichen Akzenten die protestantischen Reformationen, die Kirchenkritik des Humanistenfürsten Erasmus und die katholische Mystik des 16. Jahrhunderts. Gemeinsame Nenner sind die Christozentrik (Solus Christus), die Pflege des „inneren Betens“, die Ritualismuskritik und die Suche nach einer Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,24). All diese Reformströmungen gehen auch von der Berufung aller Christen und Christinnen zur Vollkommenheit aus, d.h. auch der „Einfältigen“, der Laien und der Ordensfrauen. Bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz, von der katholischen Kirche mit dem Titel *doctora mystica* und *doctor mysticus* zu Kirchenlehrern erklärt, findet sich eine Kirchenkritik, die noch heute aktuell ist.²

Kritik der inkompetenten Beichtväter oder Seelenführer

Gott ist für sie der erste und wichtigste Seelenführer. Daher sollten wir lernen, Gottes Anruf zu unterscheiden, seine Gnade zu erkennen und uns von ihm selbst tragen zu lassen. Für Johannes vom Kreuz geht es darum, dass wir den einem jeden von uns angemessenen Weg zu Gott erkennen (S, Prolog 4 und 7) und Gottes Gnadenhandeln nicht

¹ Volker LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. München 2016, 13.

² Ihre Werke werden nach folgenden Ausgaben zitiert mit den üblichen Abkürzungen nach dem ersten Buchstaben des spanischen Originals: *Teresa von Ávila, Werke und Briefe. Gesamtausgabe*. 2 Bde. Hg. von Ulrich DOBHAN – Elisabeth PEETERS, Freiburg/Br. 2015; *Johannes vom Kreuz. Gesammelte Werke. Vollst. Neuübertragung*. 5 Bde. Hg. und übers. von Ulrich DOBHAN – Elisabeth HENSE – Elisabeth PEETERS, Freiburg/Br. 1995–2000. 1: 1995; 2: 1996; 3: 1997; 4: 1999; 5: 2000 (Werke, die darin noch nicht erschienen sind, werden in eigener Übersetzung nach der spanischen Ausgabe zitiert: *San Juan de la Cruz, Obras completas*. Hg von José VICENTE RODRÍGUEZ – Federico RUIZ SALVADOR, Madrid ³1993).

im Wege stehen. Gott selbst formt unaufhörlich das Innere des Menschen zu seinem Bild und Gleichnis um und teilt ihm so seine Mentalität und Weisheit mit: „Gott steht über den Menschenseelen wie die Sonne, um sich ihnen mitzuteilen“ (LB 3,47). Gott „führt jeden auf unterschiedlichen Wegen, so dass man kaum einen Geist findet, der in der Eigenart, die er hat, auch nur halbwegs mit der Eigenart eines anderen übereinstimmt“ (LB 3,59). Der Mensch soll lernen, sich von Gott unmittelbar führen zu lassen und nicht von sich selbst oder den anderen zwei „Blinden“ (den Seelenführern und den Vermögen der Seele: vgl. LB 3,67). Teresa betont, dass es „viele Wege“ gibt, „so wie es im Himmel viele Wohnungen gibt (Joh 14,2)“ (V 13,13). Sie hebt immer die Freiheit Gottes hervor, sich der Umwege und Abkürzungen zu bedienen, statt dem Voranschreiten durch die verschiedenen Wohnungen zu folgen, um die Menschen zu sich zu führen: „Der Herr hat nämlich die Macht, die Seelen auf vielen Wegen zu bereichern und zu diesen Wohnungen zu führen“ (5 M 3,4).

Das Betrachten Gottes als des ersten und wichtigsten Seelenführers ist bei Johannes verbunden mit einer äußerst scharfen Kritik der inkompetenten Beichtväter und Seelenführer seiner Zeit, die mit ihrem Dilettantismus bei den nach Gott dürstenden Menschen mehr Schaden als Nutzen anrichten. Die Seelenführer mögen beachten und bedenken, „dass der Haupthandelnde und Führer und Bewegter der Seelen bei diesem Unternehmen nicht sie sind, sondern der Heilige Geist, der die Sorge für sie nicht aufgibt, während sie nur Werkzeuge sind, um sie durch den Glauben und das Gesetz Gottes an der Vollkommenheit auszurichten, entsprechend dem Geist, den Gott einem jeden immer mehr gibt“ (LB 3,46).

Der größte Vorwurf, den man gegen die Seelenführer erheben kann, ist nach Johannes vom Kreuz, dass sie schlechte Mystagogen sind, kaum über Gotteserfahrung verfügen, nicht selten Verhinderer statt Förderer von geistlichen Berufungen sind und über die Menschen tyrannisch herrschen wollen, statt die Arbeit Gottes als des geheimen Mystagogen klug und diskret zu begleiten (vgl. LB 3,59). Die inkompetenten Beichtväter vergleicht er mit den „Bauleuten von Babel“ (S Prol. 4) sowie den schlechten Hirten Ezechiels und des Evangeliums. Schrecklich sind die Bibelzitate, die er gegen sie anführt: „Ihr habt die Milch meiner Herde getrunken und euch mit seiner Wolle bedeckt, aber meine Herde habt ihr nicht geweidet. Ich werde [...] meine Herde aus eurer Hand zurückfordern“ (Ez 34,3.10: LB 3,60). Oder: „Weh euch, die ihr den Schlüssel zur Weisheit weggenommen habt; ihr tretet weder selbst ein, noch lasst ihr die anderen eintreten!“ (Lk 11,52: LB 3,62). Das ist eine Klerus- und Theologenkritik, die ihre Aktualität leider nicht verloren hat.

Aus ihrer jahrelangen Leidensgeschichte unter den Fehlurteilen und der Strenge mancher Beichtväter, von der sie ausführlich berichtet – „Ich fürchtete schon, dass es keinen mehr geben würde, bei dem ich noch beichten könnte, weil sich alle von mir abwendeten. Ich konnte nur noch weinen“ (V 28,14) –, entwickelt Teresa eine Schule des klugen Umgangs

mit ihnen, in der sie ihre Schwestern unterrichtet. Diese werden zwar angemahnt, den Theologen der Kirche zu vertrauen, auch wenn ihnen die mystische Weisheit fehle; zugleich aber betont Teresa mit Nachdruck, man müsse den Rat jener Theologen suchen, die „gebildet, erfahren und Gottesdiener sind“ (6 M 3,11); wenn der Beichtvater nicht „eine sehr geistliche Person“ ist, so soll er zumindest „sehr gebildet“ sein (6 M 8,8.9; CE 8,4); denn es gebe auch „halbgebildete Theologen“ (5 M 1,8.10), die der Seele mit schlechten Ratschlägen großen Schaden zufügen können, wie sie selbst bitter erfahren habe, als sie „keine mit so guten Studien“ zur Verfügung hatte, „wie ich mir gewünscht hätte“ (V 5,3; vgl. auch V 26,4). Ähnlich wie Johannes, aber mit der feinen Ironie, die ihr eigen ist, hält sie Bilanz über die schlechten Beichtväter als Hindernis auf dem Weg zu Gott: „In dieser Beziehung habe ich eine sehr reiche Erfahrung. Ich habe sie auch bezüglich einiger furchtsamer Halbgelehrten, und diese Erfahrung ist mir sehr teuer zu stehen gekommen“ (5 M 1,7(8)).

Trost erfuhr Teresa immer wieder vom Herrn selbst, dem wahren Seelenführer: „Als ich eines Tages so ganz am Boden zerstört war, da mir schien, dass mir der Beichtvater nicht glaubte, sagte der Herr, ich solle mich nicht abtun, denn bald würde dieser Schmerz ein Ende haben“ (V 33,8).

Beichtvätern, die nicht so viel Klugheit besitzen, „dass sie schweigen können“ (F 8,9), soll man über Visionen, Prophezeiungen und Gnadenerfahrungen lieber nichts sagen, „denn wir leben in einer Welt, in der es nötig ist, sich vorzustellen, was man über uns denken kann, damit unsere Worte Wirkung erzielen“ (F 8,7). Auch sollen die Schwestern mehrere Beichtväter (heute würden wir eher sagen: geistliche Begleiter) haben, um nicht vom Rat eines einzigen abhängig zu sein: „denn es gibt unterschiedliche Wege, auf denen Gott führt, und ein Beichtvater kennt sie nicht unbedingt alle“ (CE 8,5; CV 5,5).

Kritik der Suche nach außergewöhnlichen Phänomenen

Teresa steht den außergewöhnlichen Phänomenen (Ekstasen, Visionen etc.) gegenüber nicht so prinzipiell kritisch wie Johannes vom Kreuz. Aber auch sie warnt schließlich davor. Spürbar ist bei beiden das Bemühen, die mystische Erfahrung nicht über den Glauben der Kirche zu stellen. Nicht zuletzt, weil sie von ihren Beichtvätern dazu aufgefordert wurde, berichtet Teresa ausführlich von ihren Visionen, Ekstasen und Entrückungen. Zugleich betont sie, dass diese „nicht die Hauptsache sind, um Gott zu dienen“ (6 M 3,2). Man solle sie nicht wünschen und erbitten (vgl. 6 M 9,14–15). Wo sie dennoch auftreten, rät sie zur großen Vorsicht bei deren Interpretation, besonders wenn es sich um „melancholische“ Personen handelt (die „Melancholie“ stand damals auch für Depression, Schwermut, Ichbezogenheit und andere seelische Krankheiten).

Visionen, Ekstasen und Entrückungen hält Johannes vom Kreuz für sekundäre, ja unwichtige und gefährliche Epiphänomene, mit denen wir nie vorsichtig genug umgehen können. Er kritisiert das Zur-Schau-Stellen von außergewöhnlichen mystischen Phänomenen scharf als vom Teufel angeleitete Akte von „Einbildung und Hochmut“, von „Eitelkeit und Arroganz“ (2 N 2,3); er widmet ganze Kapitel der klugen theologischen Hermeneutik der Unterscheidung der Geister bei den übernatürlichen Wahrnehmungen (vgl. 2 S 10–32 und 3 S 1–14) und folgert daraus: „Deshalb muss der lautere, vorsichtige, einfache und demütige Mensch mit ebenso großer Kraft und Sorgfalt den Offenbarungen und anderen Visionen widerstehen und entsagen wie den ganz gefährlichen Versuchungen“ (2 S 27,6).

Alle Visionen und Offenbarungen, die man haben mag, sind nicht so viel Wert „wie der geringste Akt der Demut“ (3 S 9,4). Mit Verwunderung registriert Johannes, was in seiner Zeit geschieht: „dass jeder beliebige Mensch, der für vier Groschen Betrachtung besitzt, so manche inneren Ansprachen, die er verspürt, wenn er ein bisschen gesammelt ist, das alles gleich als von Gott kommend taucht, und in der Annahme, dass das so ist, heißt es dann: ‚Gott sagte mir‘, ‚Gott antwortete mir‘; [...] sie denken, dass es etwas Großartiges sei und Gott gesprochen habe, wo es doch kaum mehr war als nichts, oder gar nichts, ja weniger als nichts. Denn das, was nicht Demut, Liebe, innerliches Absterben und heilige Einfachheit und Schweigen usw. hervorbringt, was kann denn das schon sein?“ (2 S 29,4.5).

Diese und ähnliche Äußerungen über die spirituelle Landschaft ihrer Zeit stehen bei Teresa und Johannes im Dienste der Unterscheidung der Geister: Echte christliche Mystik führt immer zum Ernst der Nachfolge Jesu und muss daher vom „Schwelgen in religiösen Gefühlen“³ unterschieden werden, das bei den Alumbrados üblich war.

Kritik der Auswüchse bei der Volksfrömmigkeit und dem Ritualismus

Teresa ist in ihrer Kritik mancher Auswüchse der Volksfrömmigkeit eher zurückhaltend. Gleichwohl hält sie in ihrem Lebensbericht fest, dass sie – außer der Messe und der von der Kirche gut approbierten Gebete – niemals eine Freundin von Frömmigkeitsübungen gewesen ist, „wie sie manche Menschen, besonders Frauen abhalten, mit Zeremonien, die ich nie leiden konnte, die bei ihnen aber andächtige Gefühle auslösten; später stellte sich dann heraus, dass sie nicht in Ordnung, sondern abergläubisch waren“ (V 6,6). Anderswo kritisiert

³ Rogelio GARCÍA MATEO, *Die Christuserfahrung Teresas von Avila und die Christologie*, in: *Gott allein. Teresa von Avila heute*. Hg. von Waltraud HERBSTTRITH. Freiburg/Br. 1982, 158–183, hier 161.

Teresa diejenigen, die „Freundinnen von vielem Reden und dem schnellen Dahersagen vieler mündlicher Gebete“ sind (CE 53,8). Die Schwestern ermahnt sie dringend, es anders zu tun. Statt das Vaterunser oft und schnell herunterzuleiern, sollten sie lieber von Zeit zu Zeit eine einzelne Vaterunser-Bitte im Sinne des inneren Betens in Liebe zu Gott bewusst beten. Sie sollen sehr darauf achten, „weil es ganz, ganz wichtig ist“ (CE 53,9).

Was die Kritik an den kirchlichen Missständen ihrer Zeit betrifft, ist Johannes naturgemäß viel schärfer als Teresa. Als gut ausgebildeter Theologe konnte er treffsicherer den Finger in die Wunde legen. Daher kritisiert er schonungslos die Auswüchse der Volksfrömmigkeit, etwa beim Bilderkult (3 S 35–37), bei den Wallfahrten sowie bei der Beicht- und Gebetspraxis (3 S 38–44). Er spricht von „unkluger Frömmigkeit“, die viele Personen praktizieren: „So sollen bei der Messe so und so viele Kerzen da sein, nicht mehr und nicht weniger, oder es soll sie ein Priester in dieser oder jener Form lesen, und es soll zu dieser bestimmten Tagesstunde und nicht früher oder später sein; und es soll nach einem bestimmten Tag und nicht früher sein; und die Gebete und Stationen sollen so und so viele und von dieser Art und zu einem bestimmten Zeitpunkt sein, mit diesen und jenen Zeremonien, und nicht früher oder später oder anders; und es soll die Person, die sie verrichtet, diese Anteile und jene Eigenschaften haben. Und sie meinen, dass sich nichts tut, sobald auch nur etwas von dem fehlt, was sie sich vorgestellt haben, und noch tausenderlei weitere Dinge, die angeboten und üblich sind“ (3 S 43,2).


Besonders kühn ist seine Kritik des Bilderkultes, der gerade nach Trient einen großen Aufschwung erlebte.⁴ Er hält zunächst fest, das entsprechende Trienter Dekret im Blick, dass die Kirche den Bilderkult aus zweierlei Gründen gutgeheißen hat, „nämlich, um in ihnen die Heiligen zu verehren und durch sie das Empfinden zu ihnen zu bewegen und die Andacht zu ihnen zu wecken“ (3 S 35,3). Anschließend kritisiert Johannes den „verderblichen Gebrauch, den in diesen unseren Zeiten manche Leute davon machen“ (3 S 35,4). Seine Kritik des Bilderkultes gipfelt in diesem gesunden theologischen Urteil: „Viel gäbe es über den Unverstand zu sagen, den viele Leute hinsichtlich der Bilder haben, denn ihre Torheit geht so weit, dass manche mehr Vertrauen zu den einen Bildern als zu den anderen haben, in der Meinung, Gott höre sie mehr durch das eine als durch das andere, obwohl beide das gleiche darstellen, wie zwei Bilder von Christus oder zwei von unserer Lieben Frau [...]. Wenn Hingabe und Glaube da sind, genügt jedes Bild, doch wenn der nicht da ist, wird keines genügen“ (3 S 36,1.3).

Diese knappen Ausführungen über Kirchenkritisches bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz mögen genügen, um zu zeigen, dass die

⁴ Vgl. dazu *Bilder, Heilige und Reliquien. Beiträge zur Christentumsgeschichte und zur Religionsgeschichte*. Hg. von Mariano DELGADO – Volker LEPPIN. Basel – Stuttgart 2020 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 28).

Au cœur de la vie de l'Église, la liturgie
Die Liturgie im Herzen des Lebens der Kirche, die Liturgie

doctora mystica und der *doctor mysticus* bemüht waren, die Pathologien in der Kirche ihrer Zeit zu bekämpfen. Dies ist auch heute eine wichtige Aufgabe – gerade für die Vertreter und Vertreterinnen der „Liturgiewissenschaft“ bzw. der „praktischen Theologie“ in der von Martin Klöckener gezeichneten.



**La formation en liturgie
aujourd'hui**

**Die heutige Ausbildung
in Liturgie**

Storia, dogma e simbolo in campo liturgico: alcune ritrattazioni tomiste

Andrea Grillo
Padova / Roma

La storia della salvezza e la formula dogmatica sono strettamente collegate lungo tutto il corso della tradizione ecclesiale. La verità della storia ha la necessità di arrivare ad una formulazione, ma la formula deve trovare in una storia le sue radici di vita e di esperienza. Questo problema generale, che riguarda l'intero campo del *depositum fidei*, trova nella dimensione liturgica una sua forma particolarmente acuta di messa in questione. La liturgia, infatti, non usa mai direttamente le formule dogmatiche, ma fa esperienza dei misteri mediante una serie ingente di linguaggi diversi. Per comprendere meglio la peculiarità di questa forma di esperienza (e di conoscenza) cristiana possiamo identificare una serie di "distinzioni" mediante le quali la tradizione speculativa ha impostato i concetti teologici circa i sacramenti (§.1), recuperare una prospettiva "culturale" nella lettura dei "media salutis" (§.2), scoprire infine un "altro Tommaso d'Aquino", prezioso per reimpostare la relazione tra dogma e storia in ambito liturgico.

Il limite di una distinzione tomista

La lunga stagione della teologia scolastica, moderna e manualistica ha compreso i "media salutis" con una mossa teorica che è preparata da Pietro Lombardo, ma diventa del tutto esplicita solo con Tommaso d'Aquino. La separazione, nei sacramenti, della dimensione della "santificazione" dalla dimensione del "culto", permette alla teologia di sviluppare un sapere teologico "de sacramentis" che può occuparsi soltanto della santificazione, rinviando la dimensione del culto ad altra parte del sistema: nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, del culto si occupa la pars II-II, mentre dei sacramenti si occupa la pars III. Questa distinzione, separando in modo generale due aspetti della medesima realtà, di fatto ha condotto ad una concentrazione della riflessione soltanto sull'aspetto discendente del sacramento, lasciando da parte l'altrettanto delicato aspetto ascendente. Le stesse categorie di segno e di causa, con la loro importanza, sono state applicate alla "cosa sacra" in quanto capace di "significare" e di "produrre" la santificazione. Una riflessione teologica sulla dimensione significativa ed efficace degli atti di culto non è patrimonio del sapere generale sul sacramento. Questo, tuttavia, non ha impedito che lo stesso sapere medievale, ancora libero da

eccesive preoccupazioni apologetiche, a differenza del sapere moderno, abbia avuto la libertà di “infrangere” sul piano del “de sacramentis in specie” ciò che aveva teorizzato sul piano del “de sacramentis in genere”. In effetti, per comprendere i sacramenti *in specie*, una logica della “sola santificazione” non è mai sufficiente. Tommaso lo ammette apertamente per due sacramenti: per il matrimonio e per la penitenza. Ma deve anche affrontare l’eucaristia non solo come sacramento, ma anche come sacrificio e come comunione. Questo indica che l’impostazione generale, nella quale si procede ad una netta distinzione tra santificazione e culto, non riesce a restituire integralmente la dinamica sacramentale, perché ne emargina “per principio” l’aspetto di *officium*, di *virtus* e di *cultus*.

Il recupero della dimensione di “segno” e di “causa” della risposta umana

L’incomprensione del “valore teologico della liturgia”, contro cui si è mosso il Movimento Liturgico a partire dalla prima metà del XIX secolo, ha inaugurato una nuova ermeneutica della tradizione. L’azione rituale veniva considerata non più come una “cornice cerimoniale” di un “contenuto dogmatico”, ma come una mediazione originaria della storia della salvezza. I concetti-chiave dei grandi “maestri” del Movimento Liturgico contestano la scissione tra santificazione e culto: soprattutto Casel, con il concetto di *Kultmysterium*, crea il termine-chiave di questa nuova comprensione, in cui azione di Dio e azione dell’uomo non possono essere separate né concettualmente, né praticamente. La “nascita della liturgia” nel XX secolo è il frutto di queste grandi intuizioni, che aprono non solo un nuovo campo del sapere, ma anche una nuova esperienza della stessa liturgia, intendendola come “linguaggio comune a tutta la assemblea celebrante”. Simbolo e rito sono le parole che meglio esprimono questa strutturale co-implicazione di umano e divino nel campo liturgico, di cui non è possibile cogliere la “teologia” senza entrare nei “linguaggi umani” che la esprimono e la sperimentano.

L’acquisizione di nuove distinzioni tomiste

Il sistema scolastico, in tutta la sua ampiezza, non era, non poteva essere e forse non voleva essere del tutto coerente. Esso ha elaborato, infatti, alcune “correzioni” interne al sistema, perché permettessero di ritrovare quell’equilibrio che le grandi distinzioni di fondo avrebbero potuto rischiare di occultare e di risolvere in forme troppo generiche. Forse, sulla base di nuove esigenze, Tommaso avrebbe potuto ricalibrare il suo sistema tenendo conto di alcune formulazioni teoriche di fondo, che potrebbero anche oggi consigliare, anche al “puro tomista”, una strada diversa e una teoria più cauta. Esamino quattro passi di rilancio di un “sapere simbolico” interno al sapere scolastico.

La correlazione tra "rivelazione" e "preghiera"

Proprio all'inizio del suo grande commento alle *Sententiae* di P. Lombardo, Tommaso colloca una prima distinzione fondamentale:

Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse *revelativus* ex parte infundentis, (...), et *orativus* ex parte recipientis. (Tommaso d'Aquino, *Super Sent.*, Proemio, q. 1, a. 5, c)

Il modo di recepire i principi della scienza teologica è "rivelativo" per il mittente, ma "orativo" per il ricevente. Questa dimensione di "oratio" che contraddistingue la rivelazione si colloca in radice al rapporto con essa: la preghiera sta alla fonte del sapere teologico.

Il "modo" metaforico, simbolico e parabolico della teologia

Un secondo principio decisivo suona così:

Oportet etiam quod modus istius scientiae sit *narrativus signorum*, quae ad confirmationem fidei faciunt: et, quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilibus similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse *metaphoricum*, sive *symbolicum*, vel *parabolicum*. (Tommaso d'Aquino, *Super Sent.*, Proemio, q. 1, a. 5, c)

La "narrazione dei segni" di cui si nutre la tradizione non è soltanto correlazione di dogma e storia, ma mediazione metaforica, simbolica e parabolica di essa. Il carattere costitutivamente "non tecnico" del linguaggio della liturgia è perciò una riserva simbolica inaggrabile per il lavoro teologico.

Il principio di indeterminazione del particolare

Un terzo livello di pertinenza di una "diversa sapienza tomista" è proprio la relazione tra generale e particolare, che nel nostro caso suona come una rilettura "morale" del rapporto tra sacramenti in genere e sacramenti in specie. La stessa logica che segna la "risposta morale" dell'uomo, caratterizza anche il "dono di grazia" che, facendosi sacramento in concreto, appare correlato strutturalmente a dimensioni di "officium", di "virtù" e di "culto".

Quia enim ratio speculativa praecipue *negotiat*ur circa *necessaria*, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio

practica *negotiat*ur circa *contingentia*, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. (Tommaso d'Aquino, *S. Th.* I^a-II^ae q. 94 a. 4 co.)

Questo “principio di indeterminazione”, affermato da Tommaso nell’ambito della “morale fondamentale” della *Summa Theologiae*, può gettare una luce nuova e particolare alla legittimità degli “studi liturgici” come ambito della correlazione tra azione divina e azione umana. La comprensione del sacramento non può essere ridotta alla sola “logica di necessità”. La dimensione contingente dei sacramenti (più evidente nella parte speciale che in quella generale del trattato) implica uno studio sottile delle correlazioni tra le logiche di santificazione e le logiche di culto, evitando di avvalorare quell’effetto di “trascinamento” che i principi generali esercitano non solo sulla comprensione, ma sull’esperienza del sacramento celebrato. E’ il simbolo a collegare dogma e storia; la tradizione è, ultimamente, una fine ricostruzione simbolica di elementi necessari e contingenti.

Principio di autorità ed esercizio della ragione

Per finire, in senso più generale, la teologia liturgica permette di temperare meglio il principio di autorità con l’evidenza della ragione. Il “modo simbolico” è una particolare esperienza della relazione tra “autorità” ed “evidenza”:

“Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur: theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo *modus symbolicus* utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur.” (Tommaso d'Aquino, *Super Sent.*, Proemio, q. 1 a. 5 ad 3)

Una “teologia del culto” che sia consapevole della costitutiva *poeticità del culto* coltiva un *modo simbolico*, nel quale la ragione viene “sedotta da certe similitudini”. La liturgia, nel suo linguaggio verbale e ancor più nei suoi diversi linguaggi non verbali, è una foresta di simboli, nella quale ciò che sta “sopra la ragione” si lascia esprimere ed sperimentare mediante linguaggi elementari, con la loro straordinaria

potenza metaforica. Una ragione “sedotta” dall’azione rituale è la fonte e il culmine di tutta la riflessione della Chiesa.

À l'horizon de la synodalité Libre propos sur le service du liturgiste

Patrick Prétot
Paris

La préface des actes du colloque réuni en 2013 à l'occasion des cinquante ans de la Constitution sur la liturgie de Vatican II (Université de Fribourg, 10-12 octobre 2013) relevait l'importance du texte conciliaire comme projet de réforme de « ensemble » de l'Église et, à la suite de Jean-Paul II, présentait la réforme liturgique comme son « fruit le plus visible¹ ». Il s'agissait alors de mettre en lumière « les fondements du concile qui gardent toute leur actualité » et de présenter « la mise en œuvre de la constitution liturgique dans les diocèses suisses² ». Sans s'en tenir à commémorer le passé, l'objectif était d'ouvrir des « perspectives sur l'avenir³ ». Le Professeur Martin Klöckener dressait le *status quaestionis* de cet événement académique auquel contribuait notamment le Cardinal Walter Kasper⁴, tandis qu'un apport prospectif s'exprimait à deux voix et en deux langues sous le titre : « Où va la liturgie ? Esquisses pour un avenir de la liturgie⁵ ». Plus qu'en français, le titre allemand, « *Wohin geht der Weg ?* » renvoie désormais à la grande impulsion que vient de donner le pape François à la recherche d'une figure synodale de l'Église. C'est dans la lettre apostolique *Desiderio desideravi* qu'il propose en effet un lien éclairant entre l'image du chemin – mais il faut préciser un chemin parcouru « ensemble » - et la célébration liturgique :

(...) La célébration liturgique nous libère de la prison d'une autoréférentialité nourrie par son propre raisonnement et par le sentiment. L'action célébrative n'appartient pas à l'individu mais au

¹ Cf. Martin KLÖCKENER, Birgit JEGGLE-MERZ, Peter SPICHTIG, op, „Die sichtbarste Frucht des Konzils“ / „Le fruit le plus visible du concile : Beiträge zur Liturgie der Kirche in der Schweiz / Études sur la liturgie de l'Église en Suisse, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2015.

² *Ibid.* p. 18 ; pour le texte allemand, voir p. 15.

³ *Ibid.* ; pour ce qui est du passé, il s'agissait de regarder le travail accompli par l'Institut de Liturgie de Fribourg érigé en 1963 par la Conférence des évêques suisses.

⁴ Walter Kardinal KASPER, « Die liturgische Erneuerung – die erste und sichtbarste Frucht des Konzils », *Ibid.*, p. 104-118.

⁵ Martin KLÖCKENER – Patrick PRÉTOT, « Wohin geht der Weg ? Skizzen einer Liturgie der Zukunft / Où va la liturgie ? Esquisses pour un avenir de la liturgie », *Ibid.*, p. 119-145.

Christ-Église, à la totalité des fidèles unis dans le Christ. La liturgie ne dit pas « je » mais « nous » et toute limitation de l'étendue de ce « nous » est toujours démoniaque. La Liturgie ne nous laisse pas seuls à la recherche d'une connaissance individuelle présumée du mystère de Dieu, mais nous prend par la main, ensemble, en assemblée, pour nous conduire dans le mystère que la Parole et les signes sacramentels nous révèlent⁶.

Par ailleurs, on sait que la thèse de doctorat du Prof. M. Klöckener soutenue en 1985 portait sur la liturgie des synodes diocésains⁷. Dans cette contribution qui entend exprimer une grande estime et une vraie reconnaissance pour celui qu'elle honore, je me limiterai à quelques réflexions sur la relation entre la recherche synodale en cours et les études liturgiques. Alors que Martin Klöckener a consacré beaucoup d'énergie au service de multiples instances ecclésiales, il me semble opportun de repenser la tâche et la responsabilité du liturgiste dans une Église à la recherche d'une forme de vie synodale.

Dans ce contexte, je crois pouvoir relever trois chantiers majeurs. Parce que « marcher ensemble » ne signifie pas que tous peuvent, et encore moins doivent, adopter le même pas, la question de la communion dans la diversité des pratiques liturgiques est devenue décisive pour l'avenir des communautés. Parce que le chemin synodal demeure toujours « non tracé » pour les vues humaines, le chantier de l'adaptation de la liturgie aux réalités actuelles est une tâche nécessaire mais en même temps, dont les acquis sont de plus en plus « provisoires ». Parce que la forme synodale implique d'être à l'écoute de tous, elle ne peut se résoudre dans les affrontements d'opinions et d'options : dès lors une telle démarche implique un discernement théologique qui replace les débats dans le sillage de la Tradition.

Un héritage complexe affronté à des évolutions accélérées

Le Mouvement liturgique a été un grand laboratoire de la rencontre entre les différentes Églises des pays d'Europe et, ce faisant, il a préparé l'œuvre de réforme engagée par le concile Vatican II et déjà avant, par le pape Pie XII avec la restauration de la Semaine Sainte (1951-1956). En effet, même depuis l'époque moderne qui a vu, notamment grâce à l'invention de l'imprimerie, la diffusion de livres et de pratiques liturgiques standardisées, la vie liturgique a toujours gardé une grande variété : c'est par exemple ce qu'atteste pour la France du XVIII^e s., le

⁶ FRANÇOIS, Lettre apostolique *Desiderio desideravi*, Rome, 29 juin 2022, n. 19 (cité d'après la version en ligne disponible sur le site du Vatican).

⁷ Martin KLÖCKENER, *Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum“ des „Pontificale Romanum“*, Aschendorff, LQF, 68, Münster, 1986.

témoignage d'un laïc érudit montrant la diversité des coutumes et des usages⁸.

Mais en même temps que la modernité favorisait les relations et les échanges, il est vrai que cette diversité est apparue alors parfois comme séparatrice. Sans doute les chocs provoqués par les conflits religieux résultant de la crise du XVI^e s., puis les conséquences des révolutions (la Révolution Française notamment) et des bouleversements sociétaux du XIX^e s., ont renforcé une tendance centralisatrice qui identifie unité et uniformité. Le combat de Dom Guéranger (1805-1875) en vue de l'adoption par les diocèses de France des livres romains, entre certes dans le cadre du mouvement ultramontain, mais il est aussi la marque d'une époque, qui à l'intérieur des murs qui se mettaient en place au XIX^e s., cherchait les nouveaux chemins d'une unité menacée.

La Constitution liturgique de Vatican II et la réforme des institutions qui a suivi a provoqué un mouvement en sens inverse de diversification dont le moteur principal fut l'adoption des langues vernaculaires dans la célébration. En même temps, la réforme liturgique accomplie principalement sous la vigilance attentive de Paul VI, a été pensée comme un « ressourcement en tradition ». Il ne s'agissait certes pas d'un retour archéologisant à des formes rituelles du passé, mais d'une plongée dans les sources en vue de redonner force vive aux institutions du présent. De manière corrélative à l'étude des sources, une telle démarche impliquait l'ouverture à un « progrès légitime » en vue de l'adaptation à des temps nouveaux⁹. Cette tension entre ressourcement et adaptation - en principe féconde, car elle incarne une « tradition vivante » - a, de fait, suscité des rejets et des difficultés concrètes sur le terrain pastoral. Ces difficultés résultaient non seulement de la diversité des accents résultant d'herméneutiques divergentes de l'œuvre de Vatican II, mais aussi à des attachements inconscients à des figures du passé, qui se conjugaient avec des incompréhensions favorisées par un déficit de formation.

Diversité et communion

Depuis les années 1960, la vie liturgique a donc connu une situation très complexe. Héritière d'une conscience renouvelée de la place de la liturgie dans la vie de l'Église et dans celle de chaque fidèle, à travers un grand mouvement d'idées qui, depuis Dom Lambert Beauduin, avait milité pour un renouveau des institutions liturgiques, elle a été prisonnière d'une tension entre nostalgie d'une uniformité,

⁸ *Voyages liturgiques de France, ou Recherches faites en diverses villes du royaume, contenant plusieurs particularitez touchant les rits & les usages des Églises, avec des découvertes sur l'antiquité ecclésiastique & payenne par le Sieur de Moléon Paris, 1718 (ouvrage disponible sur la base Gallica de la BnF) ; l'ouvrage a pour auteur véritable Jean-Baptiste Le Brun des Marettes (1651-1731).*

⁹ Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n. 21 et 23.

reconnaissance des aspirations culturelles contemporaines et désir d'adaptation aux conditions concrètes d'un monde éclaté. La liturgie est alors devenue une instance où se joue la diversité des représentations spirituelles, des options ecclésiologiques et des opinions esthétiques.

Par ailleurs, en 2013, le Prof. Klöckener soulignait également les difficultés créées par le motu proprio *Summorum Pontificum* de 2007 introduisant une « complète réhabilitation du rite romain dans sa forme tridentine¹⁰ ». Cette orientation avait trouvé son essor dès le début des années 80, par la volonté des pontifes romains d'apaiser le conflit et de favoriser l'unité de l'Église¹¹. Depuis lors, le motu proprio *Traditionis custodes* de 2021 a modifié profondément le cadre de la réflexion sur la diversité liturgique en affirmant que « les livres liturgiques promulgués (...) conformément aux décrets du Concile Vatican II, sont l'unique expression de la *lex orandi* du Rite romain¹² ». D'une certaine manière, le pape François a redonné force à un principe d'unité que Benoît XVI avait relativisé au profit du respect des sensibilités.

De plus, soulignait encore M. Klöckener, les difficultés ont résulté également de la mise en œuvre de l'Instruction *Liturgiam authenticam* de 2001 sur les traductions liturgiques, un cadre réglementaire qui donnait au dicastère romain une prééminence sur les Églises locales, cadre en tension voire en contradiction avec la lettre des textes conciliaires¹³. Le motu proprio de 2017 *Magnum principium* qui modifie le canon 838 sur les compétences respectives du dicastère romain et des conférences épiscopales en matière de traduction des livres liturgiques¹⁴ a donc redonné des droits à la diversité en accordant de réelles prérogatives aux conférences épiscopales.

Le rejet de la réforme liturgique issue du dernier Concile au nom d'un attachement à la tradition, a fait que ce qui aurait pu rester un débat entre experts est devenu rapidement un débat public traversant l'ensemble du peuple de Dieu. Aujourd'hui les représentations en ressortent très brouillées. Les réactions vives que l'on voit apparaître sur

¹⁰ Cf. Martin KLÖCKENER, « La réforme liturgique après le Concile Vatican II », dans Martin KLÖCKENER, Birgit JEGGLE-MERZ, Peter SPICHTIG, op., „Die sichtbarste Frucht des Konzils“, p. 55-59, citation p. 55.

¹¹ On peut évoquer notamment l'indult de 1984 autorisant l'usage du Missel de 1962.

¹² FRANÇOIS, motu proprio *Traditionis custodes*, Rome, 16 juillet 2021, n. 1 ; l'application de ce document a été précisée plusieurs fois par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements notamment dans les *Responsa ad dubia*, du 4 décembre 2021, et le *Rescrit* du 20 février 2023.

¹³ Cf. notamment CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n. 39-40 ; 44 ; Décret *Christus Dominus*, n. 15.

¹⁴ FRANÇOIS, motu proprio *Magnum principium*, 3 septembre 2017 ; l'application de ce document a été précisée par la lettre du 15 octobre 2017 (rendue publique le 22 octobre) au Cardinal Sarah et par le Décret *Postquam Summus Pontifex* du 22 octobre 2021.

le sujet, notamment après *Traditionis custodes*, et cela y compris de la part de certains responsables ecclésiastiques, manifestent qu'en ce domaine, on est entré dans une ère nouvelle. Sans exagération, on peut parler de crise de l'autorité qui rend très complexe la volonté de « marcher ensemble ».

Dès lors, la tâche du liturgiste consiste à chercher les nouveaux chemins d'une communion dans la diversité. C'est là que le chantier de la recherche œcuménique en matière de liturgie, notamment les intuitions qui ont suscité, dans le sillage de Vatican II, la fondation d'une institution œcuménique comme la *Societas Liturgica*, devrait retrouver une place majeure. La notion de « consensus différencié » qui a caractérisé la réflexion œcuménique lors de l'élaboration de la déclaration sur la justification de 1999, devrait faire l'objet d'une réflexion approfondie en matière de liturgie¹⁵. Sur ce point le caractère bilingue de l'Université de Fribourg et de sa chaire de liturgie, demeure un appui fort pour l'avenir, spécialement dans le contexte de démarches synodales se manifestant aux différents niveaux : diocésain, national et continental. Nous avons besoin de lieu de passage et plus encore de passeurs.

Adaptation de la liturgie à des temps nouveaux

Sans entrer dans l'analyse des données actuelles de ce que les sociologues appellent la « post-modernité », on peut relever l'extrême difficulté de viser une régulation des pratiques liturgiques dans le monde actuel. La crise sanitaire mondiale a constitué un révélateur saisissant d'une forme d'incapacité à trouver des chemins acceptés par tous afin de favoriser un vivre ensemble orienté par un désir de communion¹⁶.

En effet les réalités de la vie liturgique sont actuellement marquées en profondeur par la forme de vie que recouvre un monde de la consommation et du primat de l'individu sur la communauté. Certes, cette posture individuelle semble corrigée par de nouvelles modalités d'appartenance, que favorise le phénomène des réseaux. Mais ces nouvelles structures de pensée favorisent l'émiettement du tissu ecclésial en groupes parfois fortement identitaires et exclusifs où l'appartenance se joue non plus sur les sacrements de l'Initiation chrétienne, mais sur l'adhésion à des valeurs ou des options.

Que peut devenir le principe d'adaptation dans un tel contexte ? On voit aisément que la question est bien souvent d'identifier d'une part, sur quoi pourrait porter l'adaptation, et d'autre part, ce qui en garantirait

¹⁵ ÉGLISE CATHOLIQUE, FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, *La doctrine de la justification, Déclaration commune*, Préface par Mgr Joseph Doré et Marc Lienhard, Cerf, Bayard-Centurion, Fleurus-Mame, Labor et Fides, « Documents d'Église », 1999.

¹⁶ Hans-Jürgen FEULNER, Elias HASLWANTER (Hg.), *Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19*, Münster, Aschendorff Verlag, 2020.

la pertinence. Sur ce point la question du chant liturgique constitue un véritable défi. La musique est habituellement pensée comme décorum ajouté dans l'action au bénéfice de la mise en place d'une ambiance sonore ou d'un style de convivialité. On est très loin de la « fonction ministérielle » envisagée par *Sacrosanctum Concilium*¹⁷. De plus le phénomène de « nomadisation » qui caractérise les assemblées liturgiques paroissiales aujourd'hui, rend presque impossible la possibilité d'identifier le sujet auquel on s'adresse.

En définitive, à l'horizon d'une démarche synodale trop souvent pensée comme un forum démocratique, au risque de susciter des conflits d'opinions au lieu de chercher des chemins de convergence, il convient de repenser le principe d'adaptation. Et plus, d'accepter que dans un monde aux évolutions accélérées, l'adaptation aux réalités de la vie de l'Église est une tâche infinie dont les résultats sont de plus en plus fragiles et provisoires.

La place de la science liturgique dans la synodalité

Pendant des siècles, la séparation des disciplines théologiques a conduit à une forme de sanctuarisation des pratiques rituelles en les garantissant par un arsenal de rubriques. La spiritualité chrétienne et la liturgie semblaient alors deux réalités séparées. Ceci demeure en partie aujourd'hui, malgré les immenses efforts en sens contraire du Mouvement liturgique. La méconnaissance des sources authentiques de la spiritualité chrétienne – et de la liturgie comme première de ces sources – conduit bon nombre de fidèles à suivre des chemins de traverse qui s'appuient souvent sur des révélations privées diffusées largement sur internet. La théologie de la liturgie ou plutôt une approche théologique de la liturgie en tant que célébration demeure encore une démarche mal connue. La pastorale liturgique s'en trouve réduite à la recherche de solutions dont on vérifie – ou non – la conformité avec les normes en vigueur.

On peut affirmer que la distinction voire la séparation entre responsabilité pastorale et fonction théologique est incompatible avec une Église fonctionnant sous le mode de la synodalité. Il y a là une question de fond : une Église de forme synodale ne peut se passer de la fonction théologique en tant que service de la distance avec les opinions émises. Il ne suffit pas d'écouter tout le monde. Il faut encore situer les avis dans la longue marche de l'Église au cours de l'histoire, une Église à l'écoute de l'Esprit qui parle dans la communauté des croyants certes, mais aussi une Église attentive à lire les signes des temps à la lumière de la Révélation.

¹⁷ CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n. 112 ; cf. Michel Steinmetz, *La fonction ministérielle de la musique sacrée. L'approche originale de la Tradition par Vatican II*, Paris, Cerf, « Lex orandi n.s. » 7, 2018.

Lire les Écritures pour éclairer les questions du monde présent est une responsabilité propre de la théologie.

Ceci vaut spécialement en liturgie parce qu'elle est la *lex orandi* de l'Église. La science liturgique ne peut être pensée comme un simple préalable à la discussion. Elle doit avoir une place réelle dans les processus de discernement. À défaut, les dynamismes à l'œuvre dans la société post-moderne, ceux qui poussent notamment à une recherche d'efficacité immédiate, pourrait dévoyer la pastorale dans le praticisme que dénonçait déjà Romano Guardini à la sortie de la deuxième guerre mondiale¹⁸.

L'expérience des conciles de Trente et de Vatican II suffit à souligner combien le magistère du collège des évêques et la théologie ne peuvent s'ignorer. La dimension « critique » de la théologie est donc indispensable à une Église en synodalité. Sans ce recul réflexif, le débat risque de s'enliser dans un rapport de forces entre des courants rivaux et antagonistes et de s'abimer dans les formes appauvries du débat politique actuel.

Pour conclure, je voudrais souligner le fait que sur les trois chantiers que l'on vient d'envisager (et sans doute pourrait-on en évoquer d'autres) le professeur Klöckener a apporté une expertise et une profondeur de la réflexion envers laquelle on peut avoir une vraie reconnaissance.

Il est vrai que l'évolution très rapide de la situation ecclésiale et les crises profondes qui l'affectent, invitent à remettre sur le métier les acquis des dernières décennies. Il est ainsi probable que la boussole que constitue toujours le Concile Vatican II, ait besoin d'être relue aujourd'hui avec de nouvelles approches pour tenir compte de la distance temporelle des situations ecclésiales. Mais ce qui est rassurant, c'est que face aux immenses défis pour la vie de l'Église dans les années à venir, la tradition liturgique de l'Église, non seulement dans sa riche diversité, mais surtout dans sa plasticité au cours du temps, est un appui solide. La solidité vient de la souplesse et non de la rigidité.

¹⁸ Romano GUARDINI, « Lettre à S. Exc. Mgr l'évêque de Mayence », *LMD* 3, 1945/3, p. 7-24, sur cet aspect voir p. 15-16.

Former à la liturgie après *Veritatis Gaudium*

Gilles Drouin
Paris

Les formateurs en liturgie, parmi lesquels le professeur Klöckener occupe une place éminente, ont reçu avec une joie profonde la lettre apostolique *Desiderio desideravi*¹ du pape François, moins parce qu'elle apporterait *de l'eau à leur moulin* que parce qu'elle remet en lumière, soixante ans après, un des points d'attention, probablement insuffisamment relevés dans la confusion des débats liturgiques postconciliaires, de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*², à savoir la formation liturgique. Le texte conciliaire affirme au numéro 14 que l'obtention de ce qui a pu être considéré comme une des clefs de la Constitution, la participation active, était conditionnée par un effort inédit de formation liturgique : « Mais il n'y a aucun espoir d'obtenir ce résultat³, si d'abord les pasteurs eux-mêmes ne sont pas profondément imprégnés de l'esprit et de la vertu de la liturgie, et ne deviennent pas capables de l'enseigner ; il est donc absolument nécessaire qu'on pourvoie en premier lieu à la formation liturgique du clergé⁴ ». Suivent cinq numéros où sont abordés successivement la formation des professeurs de liturgie, la formation liturgique des clercs puis celle des fidèles et enfin une mention, à replacer dans le contexte de l'époque, de la retransmission audiovisuelle des célébrations liturgiques. Dans *Desiderio desideravi*, le pape François reprend la question à partir d'un objectif fondamental qu'il exprime sous forme interrogative : « Comment retrouver la capacité de vivre pleinement l'action liturgique ?⁵ » Un peu plus loin, le pape s'appuie sur Romano Guardini pour affirmer que sans formation liturgique, « les réformes des rites et des textes ne seront d'aucune aide⁶ ». François développe ensuite sa pensée dans deux directions : il s'agit non seulement de former à la liturgie mais d'une formation par la liturgie, précisant même que si « la

¹ PAPE FRANÇOIS, *Lettre Apostolique sur la formation liturgique, Desiderio desideravi*, 29 juin 2022.

² CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitution sur la sainte Liturgie, Sacrosanctum Concilium*, 4 décembre 1963.

³ La participation pleine et active de tout le peuple.

⁴ SC 14

⁵ DD 27

⁶ DD 34 citant R. GUARDINI, « Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung » (1964) in *Liturgie und liturgische Bildung* (Mainz 1992) p. 14 ; trad. fr. *La formation liturgique* (Leuven 2017) p.91.

première est fonctionnelle, la seconde essentielle⁷ ». D'autre part, il insiste sur la nécessité de passer à une seconde étape, après celle, essentiellement universitaire, qu'il salue, qu'a générée le Mouvement Liturgique : il s'agit « aujourd'hui de diffuser cette connaissance au-delà du milieu universitaire, de manière accessible, afin que chaque fidèle puisse grandir dans la connaissance du sens théologique de la liturgie. C'est la question décisive, qui fonde tout type de compréhension et toute pratique liturgique. Elle fonde également la célébration elle-même, en aidant tous et chacun à acquérir la capacité de comprendre les textes eucharistiques, les dynamiques rituelles et leur signification anthropologique⁸ ». Ce point est important pour les liturgistes engagés dans la recherche universitaire : le pape François nous invite à toujours mieux articuler nos travaux avec la réalité liturgique vécue par le peuple de Dieu ; c'est assurément le sens des multiples engagements ecclésiaux du professeur Klöckener et qui ont nourri une activité universitaire de haut niveau.

Dans le préambule de la constitution apostolique *Veritatis Gaudium* sur les universités et les facultés ecclésiastiques le pape invitait déjà avec vigueur à retrouver l'intuition qu'il attribue à Vatican II « de dépasser ce divorce entre théologie et pastorale, entre foi et vie » ; et le pape de poursuivre : « J'ose dire qu'il (le Concile, NDLR) a révolutionné, dans une certaine mesure, le statut de la théologie, la manière de faire et de penser croyante⁹ ». La liturgie parce qu'elle est une pratique et en même temps un lieu et une discipline théologique majeures, devrait jouer un rôle privilégié dans le dépassement de ce divorce entre théologie et pastorale.

Dans cette courte contribution, nous nous proposons de relire, en théologiens et formateurs en liturgie, le préambule de *Veritatis Gaudium*, un texte qui ambitionne de réformer les études théologiques, afin de vérifier, ou de nuancer la double hypothèse suivante : d'une part, la liturgie, en tant que « discipline carrefour » au confluent des études biblique, anthropologique, historique, doctrinale, ecclésiologique est peut-être le lieu le plus propice pour forger cette interdisciplinarité chère à *Veritatis Gaudium*. D'autre part, la réflexion sur la formation théologique développée dans *Veritatis Gaudium* peut aider les formateurs en liturgie à l'université que nous sommes à « recevoir » *Desiderio desideravi*, alors même que le pape précise d'emblée que son propos dans cette Lettre apostolique ne vise pas d'abord la formation universitaire mais la formation du peuple fidèle à et surtout par la liturgie. C'est donc à une brève lecture croisée des parties de ces deux textes du pape François consacrés à la formation que nous invitons le lecteur, formellement à partir de la structure du Préambule de *Veritatis Gaudium*.

⁷ DD 34.

⁸ DD 35.

⁹ VG 2.

Former des liturgistes pour une Église en sortie

Dans son numéro 2, *Veritatis Gaudium* aborde brièvement mais avec lucidité quelques-unes des caractéristiques d'un monde marqué par une double crise anthropologique et socio-environnementale. C'est précisément dans ce monde qu'une Église en sortie est appelée à développer son activité missionnaire. La liturgie est expressément mentionnée, à la suite d'*Optatam Totius*, juste après l'Écriture Sainte, âme de la théologie et l'étude de la Tradition vivante de l'Église, en dialogue avec les hommes de notre temps,¹⁰ comme l'un des fondements des études théologiques. Il est dommage que dans ce texte programmatique, comme d'ailleurs dans la *Ratio fundamentalis*¹¹ de 2016 destinée aux séminaires, la liturgie apparaisse aux côtés de l'Écriture dans les principes, en début de texte, mais qu'elle disparaisse dans les parties techniques des deux textes quand ils abordent le déroulement des études, envisagé selon des présupposés pour lesquels le caractère authentiquement théologique de la discipline liturgique semble oublié.

Dans la suite du texte, François expose quatre « critères de fond pour un renouvellement et une relance de la contribution des études ecclésiastiques à une Église en sortie missionnaire¹² ».

Les liturgistes, des théologiens aptes à rendre compte de la gratuité de l'initiative de Dieu

Pour le pape, « le critère prioritaire et permanent est celui de la contemplation et de l'introduction spirituelle, intellectuelle et existentielle au cœur du *kérygme*¹³ ». François développe une acception large du kérygme, embrassant les dimensions sociales et environnementales du dogme, mais qu'il invite à référer sans cesse à l'initiative libre et gratuite de Dieu. En ce sens, la prise au sérieux de la liturgie comme lieu théologique donne à la théologie, en la ramenant sans cesse au caractère gracieux originaire de l'initiative divine, ce que le Concile souligne en affirmant le caractère théandrique de l'action liturgique¹⁴, de ne pas s'enfermer dans des systèmes clos, rejoignant ce que le pape appelle de ses vœux : une théologie ouverte, consciente de son incomplétude¹⁵. Cela n'est évidemment possible que si la science liturgique n'est pas enseignée comme une discipline annexe du droit, une science des rubriques, mais le lieu privilégié de l'actualisation du mystère du Christ, ce mystère pascal

¹⁰ VG 2 reprenant OT 16.

¹¹ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotialis*, 8 décembre 2016.

¹² VG 4.

¹³ VG 4a.

¹⁴ SC 7.

¹⁵ VG 3.

dont le pape rappelle dans *Desiderio desideravi* que c'est lui et pas d'abord la beauté de la liturgie qui doit susciter l'émerveillement des baptisés.¹⁶

Former des liturgistes en dialogue avec le monde contemporain

« Un deuxième critère d'inspiration, intimement cohérent avec le précédent et qui en est la conséquence, est celui du dialogue dans tous les domaines : non pas comme une simple attitude tactique, mais comme une exigence intrinsèque pour faire l'expérience communautaire de la joie de la Vérité et pour en approfondir la signification et les implications pratiques¹⁷. » Ce critère, si nous le prenons au sérieux, appelle de réels déplacements dans notre manière d'enseigner la liturgie, trop souvent peut-être envisagée comme une affaire interne à l'Église. Je me contenterai ici de relever trois lieux de dialogues importants pour notre discipline : le dialogue œcuménique, tellement important avec l'Orient aux grandes heures du Mouvement Liturgique, et qui doit, à l'heure de la vague pentecôtiste, s'ouvrir aux traditions issues de la Réforme ; le dialogue avec les sciences humaines et le dialogue avec les cultures qui, doit probablement quitter les rivages de la seule inculturation et aborder ceux, encore largement inexploités de l'interculturalité, laquelle marque tellement nos métropoles mondialisées.

Former des liturgistes aux confluents féconds des grandes disciplines théologiques

Le troisième critère est celui de l'interdisciplinarité, nécessaire selon le pape pour former des théologiens aptes à « se situer soi-même ainsi que sa propre science à laquelle il parvient, pour ainsi dire, depuis un sommet, après avoir eu une vision globale de la totalité du savoir¹⁸ ». C'est probablement ici que la science liturgique, désormais en partie émancipée de sa matrice historique, peut rendre son service le plus éminent aux études théologiques en tant que son objet est certes une pratique mais qu'elle mobilise des dimensions biblique, anthropologique, dogmatique, ecclésiologique, historique etc... Benoît XVI avait souligné dans *Verbum Domini*¹⁹ combien la liturgie, en raison de l'intériorité mutuelle qu'elle entretient avec l'Écriture, constituait une herméneutique autorisée, sinon privilégiée de l'Écriture en tant qu'elle est l'interprétation qu'en fait l'Église par ailleurs qualifiée de « demeure de la Parole²⁰ ». Il y

¹⁶ DD 25.

¹⁷ VG 4b.

¹⁸ VG 47 citant J.H. NEWMANN, *L'idée d'Université*, VII, 6, Ad Solem, 2007, p. 315.

¹⁹ BENOÎT XVI, *Exhortation Apostolique Verbum Domini sur la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église*, 11 novembre 2010.

²⁰ VD 52.

a encore beaucoup de chemin à parcourir pour que la science biblique, plus ou moins organiquement articulée à la science théologique, reconnaisse cette qualité propre à la liturgie quant à son objet.

Constituer un réseau de liturgistes

Enfin le pape lance un vigoureux appel pour former des théologiens qui travaillent en réseau, pour des raisons de fond liées à la catholicité de l'Église, dont l'expérience « demande et favorise la polarité dans une tension entre le particulier et l'universel, entre l'un et le multiple, entre le simple et le complexe. Annihiler cette tension va contre la vie de l'Esprit²¹ ». La liturgie, notamment dans sa manière propre d'intégrer les multiples particularismes dans l'unité substantielle du rite romain²², est un lieu à la fois sensible, souvent conflictuel mais en même temps privilégié pour penser cette diversité catholique. Encore faut-il que les liturgistes issus de différentes cultures que nous formons continuent à travailler en réseau, une tâche toujours à reprendre²³ et à laquelle s'est constamment attelé le professeur Klöckener.

L'exercice de mise en regard de *Veritatis Gaudium* et de *Desiderio desideravi*, deux textes consacrés à la formation mériterait d'être approfondi mais il montre comment la pensée, non systématique à première vue du pape François s'organise par touches successives, au service d'une vision réformatrice et missionnaire stable et parfaitement assumée. Pour nous liturgistes, héritiers du Mouvement Liturgique, la parution de ces deux textes à quelques années de distance est peut-être le signe que notre discipline, pour peu qu'elle sache s'ouvrir aux appels de la mission de l'Église, peut trouver, dans l'architecture des disciplines théologiques une nouvelle place, plus conforme à ce qu'appellent sa dignité de *source et sommet* de la vie chrétienne.

²¹ VG 4b reprenant un vidéo-message au Congrès International de Théologie près l'Université Pontificale Catholique d'Argentine "Santa Maria de los Buenos Aires", 1-3 septembre 2015.

²² SC 38.

²³ Pour contribuer à cette « mise en réseau » de ses anciens étudiants répartis sur les cinq continents, l'Institut Supérieur de Liturgie a mis en place au début de l'année universitaire 2022/23 un réseau des Anciens et *Alumni*.

Liturgical studies and material culture

Some considerations and experiences

Paul Post
Tilburg (NL)

Theme

I am working on a new project in which the Dutch Camino Academy¹ wants to offer a sketch of the (history of) Camino to Santiago de Compostela in 100 objects, which was also a reason for me to reflect on the role of material culture in the field of liturgical studies. Those preliminary reflections and experiences I hereby offer to my colleague Martin Klöckener.

A first assessment

Surveying the role of material culture, of things and objects as well as broader architecture and artifacts, I am struck by its subordinate and marginal role within liturgical studies. Of course, there was and is a relationship of liturgical study with Christian iconography and archaeology. Back and forth. Courses in liturgy have traditionally paid attention to these two subdisciplines, and vice versa, liturgical studies are part of the work of the *FJ. Dölger Institut* in Bonn and the *Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana* (PIAC) in Rome (cf. Heinzgerd Brakmann and Victor Saxer, respectively, during my academic education). But very generally speaking, these are still often marginal interests. Devotions, ex votos, devotional prints, and roadside crosses are coming into focus, and in the context of liturgical mainstream repertoire, there is increased attention to altars, crosses, and other paraments and clothing (cf. Joseph Braun). And more contemporaneously, of course, there is ample attention to the problematic position of church buildings throughout Europe – buildings and material interior objects that are increasingly proving redundant, and in the most optimistic case, are looking for reuse. But is material culture a truly irreplaceable resource in liturgical studies? A glance into the broad tradition of recent (especially German-language) liturgical studies handbooks confirms that marginal role.²

¹ Cf. www.caminoacademie.nl (21.02.2023).

² I only refer to the German series *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* (GdK) and the current (2022) volumes on *Wissenschaft der Liturgie*.

On the other hand, I did have some experiences that made me feel the importance of material culture for liturgical study. I mention here two exhibition projects. Several years ago, I visited the exhibition *The cradle of Christianity* in Jerusalem.³ Part of that impressive presentation of early Christian material culture was the reconstruction of a late antique liturgical indoor space that used all kinds of original elements, such as cancelli and lamps. That ensemble gave – more than evoked spaces in words, illustrations, or in all kinds of now-available 3D computer simulations of churches and interiors – an impression, an experience of a historical liturgical space. An awareness also of how inseparable that experience was and is from material elements that determine light and dark, inside and outside, high and low. I had a similar experience in the Welsh open-air museum near Cardiff, where a small medieval church dedicated to Saint Teilo has been rebuilt.⁴ Inside, the authentic medieval furnishings have been reconstructed as much as possible. There, too, I had the historical sensation of tasting how a liturgical space is, above all, a material space. And finally, more recently, there was that same experience in the *Museum Catharijneconvent* of religious art, history, and culture in Utrecht at the impressive exhibition *North & South*, where the medieval church spaces in Norway and Catalonia in the period 1100–1350 were evoked by presenting as much as possible the material staging around the altar.⁵ It was a fascinating experience how uniform it was in that period from the far north to the deep south of Europe.

What particularly strikes me now in my reflection on the theme of liturgical studies and material culture is how there is hardly anything to be seen of the great shift in dealing with material culture in the full breadth of cultural studies, including religious studies.

The material turn

Material culture has played an important role in a range of disciplines since the emergence of modern academic disciplines in the 18th and 19th centuries. I would mention ethnology, anthropology, (comparative) religious studies, art history, and archaeology. Sometimes that role can even be called dominant. Numerous aspects play a role in this that I only briefly mention. The role of collectors, the relationship of Christian missions to religious studies and anthropology, the rise of museums where research, presentation, and collection go hand in hand, and the function of that attention to things and objects (think of identity

³ The Israel Museum, Jerusalem, 2000/2001.

⁴ St. Teilo's church in St. Fagans National History Museum in Cardiff, 12th–16th Cent., cf. Gerallt D. NASH, *Saving St Teilo's, Bringing a Medieval Church to Life*. Cardiff 2009.

⁵ Marc SUREDA – Justin KROESEN – Micha LEEFLANG, *North & South. Middeleeuwse kunst uit Noorwegen en Catalonië 1100–1350*. Zwolle – Utrecht 2020.

constructions or the safeguarding of disappearing cultural components and the strong rise of the concept of heritage).

Theology, with liturgical studies as a relatively late branch, was rather oriented towards another academic tradition – that of philosophy, linguistics, philology, and history, with some occasional exceptions – rediscovered, at times, such as in Ferdinand Piper's "monumental theology".⁶

From the 1960s on, there has been far-reaching interference between the clusters just mentioned, where material culture plays an important role. The impetus for this came from historical studies – the so-called "nouvelle histoire" from France and the "Annales school". These new approaches encourage multi- and interdisciplinarity, with a series of turns: the subaltern, spatial, and material turns. More and more, distinct disciplinary traditions merge into a dynamic practice of cultural studies, where material culture becomes an irreplaceable resource. This also increasingly extends to the study of religion and Christianity in the 1990s. Exponents here include Colleen McDannell's 1995 book *Material Christianity*,⁷ the work of David Morgan,⁸ and the founding of the journal *Material Religion* in 2005.

This material turn is also reflected in the translation of research to a wider audience. A well-known example is the presentation in books, exhibitions, radio/TV, and Internet sites through a selection of objects; often, we see here the number "100". An influential model here is the work of the former director of the British Museum in London, Neil McGregor. In 2010, he set a trend with the project *A history of the world in 100 objects*, later followed by a history of religion, *Living with the Gods*, in 2018.⁹ This concept has been replicated internationally in numerous places. I refrain from listing examples. All those projects start with objects and from there tell a story of culture, ritual, experience, ideals, and dreams.

In accompanying texts, I read how this approach is touted. It allows the diversity of culture to be illuminated, provides the "aha moment", can offer a surprising view, does justice to the complex story, to the stratification of culture, offers the big and small, art and popular culture, precious and ordinary, man and woman, sacred and profane.

Fundamental is the shift that becomes visible here. Not as in the past projects, which start with general orientations, with myths, and from there via representations (e.g., life after death) deductively to practices and matters. No, the material turn works exactly the other way around: the start lies with practices and matters, and from there, inductively, representations and orientations come into the picture.

⁶ Ferdinand PIPER, *Einleitung in die Monumentale Theologie*. Berlin 1967.

⁷ Colleen MCDANNELL, *Material Christianity*. New Haven – London 1995.

⁸ *Religion and Material Religion*. Ed. by David MORGAN. London – New York 2009.

⁹ Neil MCGREGOR, *A History of the World in 100 Objects*. New York 2011; Idem, *Living with the Gods*. New York 2018.

There is also a direct relationship of material culture with attention to place and space as manifested, for example, in the work on *Lieux de mémoire* by Pierre Nora in the period 1984–1992. His project explicitly includes objects and monuments.¹⁰

In 2003, a book on material Christianity appeared in the Netherlands to which liturgists also contributed. In a contribution, I myself showed how fundamental the role of material elements, things, especially liturgical booklets, the microphone and the pews, are in liturgical performance.¹¹

A good current example of this change is the work of the Utrecht religious studies scholar and anthropologist Birgit Meyer. She takes objects/things as her starting point for the study of culture, rituals, and modern Christian charismatic movements. To “rematerialize our approach to religion” is the motto of her project *Religion matters in an entangled world*.¹²

Balance and perspective

When I consider this development in cultural studies, I hardly see any reflection of it in liturgical studies, either in its historical or in more current approaches. I know of no example of a project for a wider audience in which insights about the history of Christian liturgy are presented in (100?) objects.

What could be the background to this observation? Here, I can only suggest conjectures. Is it a strong orientation toward the spiritual, the non-empirical, the transcendent (but surely, Christianity is also the religion of the incarnation)? The undeniable role of the Reformation traditions? The academic orientation that still focuses more on theology and traditional humanities than on modern cultural studies, anthropology, ritual studies, modern art history, and archaeology? Or perhaps another factor is that opening up that material source places new demands on analysis, interpretation and moving beyond often ingrained interpretive frameworks. I realized this, for example, when revisiting the excavation files of the Christian building (“house”) in Dura Europos. Still cycling

¹⁰ Pierre NORA, *Les lieux de mémoire*. 7 vols. Paris 1984–1992.

¹¹ Paul POST, *Boekjes, microfoons, banken. Over dingen, ritueel en ruimte*, in: *Materieel christendom. Religie en materiële cultuur in West-Europa*. Ed. by Arie Molendijk. Hilversum 2003, 167–191; Idem, *Space for liturgy between dynamic ideal and static reality. An exploration of the development of the Roman Catholic liturgical space in the Netherlands (ca. 12850–present day) with particular focus on the role of liturgical booklets, the microphone and church pews*. Groningen – Tilburg 2003 (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 1).

¹² Cf. Religious Matters – in an Entangled World (<https://religiousmatters.nl>) (21.02.2023); *Things. Religion and the Question of Materiality*. Ed. by Dick HOUTMAN – Birgit MEYER. New York 2012.

around in liturgical studies is the vision of a cozy house church, while it is rather a highly sacred cosmic cult space if we read the material traces.¹³

It is also important to underline the double perspective, the perspective of material culture for the study (of the history of) liturgy, and that of liturgy for the aforementioned disciplines, such as archaeology and art history. One would expect a major role for the interplay of liturgy and material culture in both perspectives. After all, nearly all exponents of European religious or Christian material culture have an often primarily liturgical, ritual context and can only be understood and analyzed against that background.

Coda

In contact with museums in the Netherlands, I sometimes raised the idea, or maybe better my dream, of an exhibition that prominently features a reconstruction of a liturgical space, interior, of a small church from the time of St. Willibrord (ca. 658–739), based on current liturgi-cal-historical insights and using original elements where available.

Whether that will ever happen I do not know, but for now, I can refer to the monumental biography of Augustine by Frits van der Meer, *Augustinus de zielzorger*. In the middle of the book there is a description of a Sunday in Hippo. Van der Meer describes the Sunday church service.¹⁴ What is striking here is how it is essentially an example of ritual-liturgical study as integral culture study. All rituals and cultural dimensions play a role. The different languages and dialects, the liturgical words and texts, but also the spatial and material staging, cathedra, altar, apsis, mosaic floor, ancillary rooms, clothing, hairstyle, jewelry, bracelets, pendants, painted nails ...

¹³ Paul POST, *Dura Europos Revisited. Rediscovering Sacred Space*, in: *Worship* 86/3. 2012, 222–244.

¹⁴ Frits VAN DER MEER, *Augustinus de zielzorger*. Utrecht–Brussel 1947, 342–355 (the book is also translated into German and English).

Maria und die SED

Ein Lehrversuch zu den Phänomenen Tradition, Intertextualität und Kontextualität im Kirchenlied

Ansgar Franz
Mainz

Vor einigen Semestern hielt ich ein Seminar mit dem Titel „Das katholische Gesangbuch als Spiegel der Frömmigkeits- und Kulturgeschichte“. Da an der Professur für Liturgiewissenschaft und Homiletik der Johannes Gutenberg-Universität das „Mainzer Gesangbucharchiv“ angegliedert und Hymnologie ein Schwerpunkt meiner Forschungen geworden ist, biete ich regelmäßig Lehrveranstaltungen zu hymnologischen Themen an. Das Seminar, von dem hier die Rede sein soll, wollte in einem ersten Schritt einige grundlegende Aspekte der Gattungen „Kirchenlied“ und „Gesangbuch“ herausarbeiten („Werk ohne Autor“, „Intertextualität“ und „Kontextualität“). In einem zweiten Schritt sollten die Studierenden anhand der Rubrikengeschichte exemplarischer Gesangbücher aus verschiedenen Epochen ein vertieftes Verständnis dafür entwickeln, dass die Lieder, denen sie aktuell im Gesangbuch begegnen (oder eben nicht mehr begegnen), Ausformungen jeweils unterschiedlicher kultureller und spiritueller Weltdeutungen sind, die bis heute tradiert werden (oder eben aus dem Traditionsprozess aussortiert wurden). Was meint eigentlich aus kulturwissenschaftlicher und theologischer Perspektive „Tradition“? Welche Interessen sind wirksam, wenn Dinge sich ändern oder bewahrt werden?

Der erste Teil wies am Beispiel des Marienliedes *Wunderschön prächtige* auf eine Besonderheit der katholischen Kirchenliedüberlieferung hin, die in diesem wie in vielen anderen Fällen keinen eigentlichen „Urtext“ und erst Recht keinen „Autor“ kennt. Sodann wurde das Phänomen „Intertextualität“ anhand der Psalmlieder *Aus tiefer Not schrei ich zu dir* (Martin Luther) und *Wir an Babels fremden Ufern* (Diethard Zils) betrachtet. Wie werden die biblischen Bezugstexte transformiert, welche Akzente werden mit welchen Absichten gesetzt, was wird programmatisch ausgeblendet? „Kontextualität“ wurde veranschaulicht am *Te deum*, das von einem Morgenlied zu einer höfischen Siegeshymne nach gewonnenen Schlachten mutieren konnte, sowie an dessen deutscher Fassung *Großer Gott wir loben dich*, ein spätaufklärerisches, nun nicht mehr höfisches, sondern quasi ,

demokratisiertes' Loblied im Munde aller Gläubigen, das aber dann durch gezielte Textkürzungen im Gesangbuch der Deutschen Christen (Weimar 1941) der nationalsozialistischen Ideologie dienstbar gemacht wurde – für einige der Studierenden war das sehr schockierend. Der zweite Teil des Seminars untersuchte das Liedrepertoire der Rubriken „Weihnachten“, „Maria“ sowie „Tod und Sterben“ (oder „Umb ein seliges End“, „Tod und Vollendung“ u.ä.) in ausgewählten rezeptionsleitenden Gesangbüchern verschiedener Epochen: Johann Leisentrit 1567 (Reformationszeitalter), Köln 1638 (Barock), Landshut 1777 (Aufklärung), Bone 1847 (Restauration), Mainz 1952 (Liturgische Bewegung) sowie Gotteslob 1975 und Gotteslob 2013. Es zeigte sich, dass der Liedbestand in der Rubrik „Weihnachten“ durch die Jahrhunderte relativ (!) stabil geblieben ist, während sich in der Rubrik „Tod und Sterben“ von Epoche zu Epoche ein fast vollständiger Traditionsabbruch vollzieht. Es scheint, dass im Bereich von Sterben, Tod und Ewigem Leben jede Generation sich ihre eigenen Lieder suchen muss. Im Hinblick auf Tradition und Innovation nimmt die Rubrik „Maria“ eine Art Mittelstellung ein. Zwar gibt es in den zeitgenössischen Gesangbüchern eine ganze Reihe älterer Lieder, die aber selten eine durchgehend unveränderte Textgestalt behaupten können. Inhaltlich empfanden die Studierenden die barocken (*Ave Maria, du edle Keyserin*) und restaurativen Lieder (*Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn*) zwar als literarisch eindrucksvoll, aber kaum mehr kompatibel mit ihrer eigenen Marienfrömmigkeit. Andererseits seien die zeitgenössischen Textänderungen traditioneller Lieder (*Maria dich lieben, ist allzeit mein Sinn*) poetisch so misslungen, dass sie bei aller theologischen Korrektheit spirituell unbefriedigend bleiben müssten.

Die vorletzte Sitzung des Seminars fand an dem Donnerstag vor Rosenmontag statt (diese Zeitangabe ist im Hinblick auf Intertextualität und Kontextualität wichtig), der andernorts als „(Alt-)Weiberfassnacht“ oder „schwerer Donnerstag“ bezeichnet wird. In Mainz trifft man sich am zentral gelegenen Fastnachtsbrunnen zu „närrischem Treiben“ und eröffnet damit die Straßenfastnacht. Ich meinerseits eröffnete die Seminarsitzung mit dem Hinweis, dass ich mich aufgrund der von den Studierenden beim letzten Mal geäußerten Kritik an den Marienliedern noch einmal auf die Suche begeben und tatsächlich ein relativ unbekanntes Lied entdeckt hätte, das wohl aus den 1950er Jahren stammen könnte. Mittels eines Overheads projizierte ich die erste Strophe des Liedes samt vermuteten intertextuellen Verweisen auf die Bildwand.

Sie hat uns alles gegeben.	Quelle aller Freuden, o Maria hilf (Lied: Meerstern, ich dich grüße)
Sonne und Wind und sie geizte nie.	Wind, Sonn und manchen Regen / schenkst du mit deinem Segen (Lied: Frühlingskönigin Maria)
Wo sie war, war das Leben.	Vita, dulcedo... (Antiphon Salve Regina)
Was wir sind, sind wir durch sie.	Mediatrix omnis gratiae (Lauretanische Litanei)
Sie hat uns niemals verlassen.	Numquam derelinquas nos, Maria (Antiphon der Marienvesper zu den 7 Schmerzen)
Fror auch die Welt, uns war warm.	Fove precantes in hoc gelido mundo (Bittlitanei zur Ewigen Hilfe)
Uns schützt die Mutter der Massen	Sub tuum praesidium / mater multitudinum (lateinisches Reimgebet; vgl. Schutzmantelmadonna)
Uns trägt ihr mächtiger Arm.	Qui portas in brachio ad refugium precantes (Sequenz zu Mariae Heimsuchung)

Nach anfänglichem Zögern entspann sich unter den Studierenden eine immer lebhafter werdende Diskussion, ob es sich um ein gelungenes Marienlied handle oder nicht. Einige zunächst als völlig übertrieben empfundene Aussagen (*Sie hat uns alles gegeben, / Sonne und Wind und sie geizte nie*) konnten durch ein vorgebliches Traditionsargument („Das Motiv gibt es so ähnlich auch in älteren Marienliedern“) schnell ausgeräumt werden, ebenso die eigentlich verräterische, in der christlichen Tradition gänzlich ungebräuchliche Wendung „Mutter der Massen“ („Eine wohl zeittypische Übertragung des lateinischen *mater multitudinum*“). Schließlich kam man zu dem Schluss, dass es ein zwar akzeptables, aber eher mittelmäßiges Marienlied sei, vielleicht etwas für die Großeltern, 1950er Jahre eben.

Als ich dann von einer CD das Stück in seiner musikalischen Gestalt präsentierte (wer sich das Vergnügen nicht entgehen lassen möchte, dem sei die Einspielung von Ernst Busch bei youtube „Lied der

Partei [GRD song] [+Englisch translation]“ empfohlen), zeichnete sich schon bei den ersten Akkorden auf den Mienen der Studierenden ein gewisses Erstaunen ab, das sich im weiteren Verlauf des Liedes bei einigen zu Verwirrung steigerte, bei anderen sich in Lachen löste. Der Refrain des Liedes lautet:

Die Partei, die Partei, die hat immer Recht!
Und, Genossen, es bleibe dabei.
Denn wer kämpft für das Recht,
Der hat immer recht
Gegen Lüge und Ausbeuterei.
Wer das Leben beleidigt,
Ist dumm oder schlecht,
Wer die Menschheit verteidigt,
Hat immer recht.
So, aus Leninschem Geist,
Wächst, von Stalin geschweißt,
Die Partei - die Partei - die Partei.

Das von mir präsentierte Stück ist die erste Strophe des „Lied[s] der Partei“ von Louis Fürnberg (1909–1957), das jahrzehntelang als quasi offizielle Hymne der SED gedient hat. Nachdem ich in bester Tradition der Pilgerin Egeria meine Drolerie mit „Fastnacht“ und „Mainz“ (apte diei et loco) erklärt hatte, sprachen wir in gelöster Stimmung noch eine Weile über das Lied („So etwas über Maria zu sagen wäre ja schon ziemlich schräg, aber gar über eine Partei...“), über reale Kontexte und erfundene Subtexte.

Ich denke, dass die Studierenden wenigstens drei Dinge gelernt haben:

- Die Kontexte, in denen ein Lied steht, können bisweilen entscheidend für die Deutung sein. Was in einem universitären Seminar möglich ist, ist (hoffentlich) in einer Maiandacht nicht möglich.
- Das Aufspüren intertextueller Bezüge ist wichtig, aber sie erschließen nicht allein von sich aus die Sinnstruktur eines Liedes – besonders dann nicht, wenn sie frei erfunden sind.
- Man sollte auch Hochschullehrern nicht blind vertrauen, zumal nicht in Mainz zu Zeiten der Fastnacht.

Mainz, Fastnachtdonnerstag 2023

Mehr als „es war einmal“ und „wenn sie nicht gestorben sind“: Erzählende Liturgie als aktualisierende Erinnerung an eine erhoffte Zukunft

Miriam Vennemann
Freiburg / Schweiz

Welche zahlreichen Geschichten könnte ich nach den letzten Jahren der intensiven Zusammenarbeit mit dem zu Ehrenden erzählen? Ich könnte mit Ihnen die gemeinsamen Studientage in Paris, Luzern oder Fribourg, die Schokokuss-Kaffeepausen nach Vorlesungen verbunden mit Prof. Klöckeners Suche nach den der eigenen Sammlung fehlenden 20-Rappen-Münzen oder seine beständige kulinarische Leidenschaft für gewisse Pizzen teilen.

Aber ich entscheide mich heute für eine den Ehrenden und mich für die Ewigkeit verbindende Geschichte, die im Sinne von Camus einer einwöchigen Sisyphus-Aufgabe glich:¹ das Auf- und Ausräumen des Büros MIS 04 4226.² Denn es war die Zeit gekommen, dass Martin Klöckener nach 28 Jahren seine universitäre Wirkungsstätte verlassen und seinem Nachfolger seine heiligen vier Wände überlassen musste. Für diese Mammutaufgabe hatten wir eine ganze Woche an Zeit eingeplant, die gleichzeitig aber auch die allerletztmögliche vor der Renovierung darstellte. Aber keine Sorge, es ist schließlich alles eine Frage der durchdachten Planung und der reibungslosen Organisation! Obwohl die Mensa und Cafeteria wegen der Sommerferien geschlossen waren, gingen wir das Projekt mit der Unterstützung zweier für ihre Kochkünste zu lobenden, guten Seelen für die nötige Stärkung an: Wir sortierten, tackerten, lochten, hefteten ein, falteten Kartons, zerrissen, entsorgten, stapelten von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang – und noch darüber hinaus. Ordner für Ordner, Buch für Buch, Zettel für Zettel, Foto für Foto, Schublade für Schublade erkundeten und durchstöberten wir gemeinsam

¹ „Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“, in: Albert CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos* [1950]. Reinbek 2004, 159f. Im französischen Original lautet das Zitat : « La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir le cœur d'un homme. Ainsi, nous devons imaginer Sisyphes heureux » in : Albert CAMUS, *Le Mythe de Sisyphos* [1942]. Paris 1985, 168.

² An dieser Stelle möchte ich auch Matthias Andreas Rux nicht unerwähnt lassen, der einen Teil der folgenden Geschichte leibhaftig miterlebte und Ihnen sicherlich gerne Auskunft über von mir vergessene Details gibt.

die Geschichte oder vielmehr die zahlreichen Geschichten, die dieses Büro für uns bereithielt. In jeder kleinsten Nische, unter jedem noch so chaotischen Papierstapel, auf dem untersten und obersten Regalbrett lauerten sie – teils schüchtern, teils aufdringlich – und warteten geradezu darauf, von Prof. Klöckener entdeckt oder wiederentdeckt zu werden, um daraufhin manchmal detailliert und ausdrucksstark, manchmal flüchtig mit einem Hauch von Stolz, Humor, Nostalgie oder Selbstkritik erzählt zu werden. So erwachten 28 Jahre der liturgiewissenschaftlichen, fakultären, kirchlichen Arbeit in Form der mit mir geteilten persönlichen Erinnerungen zum Leben, tanzten einnehmend durch den Raum, verbanden sich mit dem gegenwärtigen Erzählkontext und verschmolzen zu einem Epos, das uns mit auf eine Zeitreise in die Vergangenheit nahm und uns auf diese Weise in früheren Kommissionen, Räten und Besprechungen Platz nehmen ließ. Obwohl ich die vielseitigen Erzählungen höchst interessant und fesselnd fand, begann ich leicht unruhig zu werden, als die Hälfte der Woche zeitlich verstrichen war, das Büro jedoch in nahezu unverändertem Bücher- und Ordnerglanz erstrahlte. Prof. Klöckener brachte jedoch so schnell nichts und niemand aus der Ruhe: Mit stoischer Gelassenheit erzählte er ohne Unterlass, vermittelte kostbare fachliche und persönliche Erfahrungen, gab dem Chaos einen Sinn und hatte vielleicht in diesem Moment besser als ich erkannt, dass ein Teil der menschlichen Seele eher in weitergegebenen erzählten Geschichten, als in später in der Garage verstauten, der Vergessenheit preisgegebenen Bücherkartons steckt.

Erzählen als anthropologische Universalie

Wie Prof. Klöckener weise konstatierte, sind Erzählungen für den Menschen existentiell wichtig, um mit den Mitmenschen zu kommunizieren, um sie zu beeinflussen, um die eigene Identität herzustellen und um Wirklichkeit zu erfassen, sich über sie zu verständigen wie sie zu verändern. Der Mensch kann geradezu als *homo narrans*, als Geschichtenerzähler klassifiziert werden, denn Erzählungen prägen seine Lebenswelt in den verschiedensten Bereichen: Als mehrdimensionale wie plurimediale Kommunikationsart und in einer facettenreichen Diversität sind jene u.a. in Alltagsgesprächen über das Wochenende, in autobiographischen Texten, historischen Romanen und Märchen, in den *Posts* auf den sozialen Netzwerken und in Reportagen, Filmen sowie in wissenschaftlichen Diskursen zu finden.³ Deswegen kann das Erzählen wie das Lernen, Lachen und Erinnern als anthropologische Universalie betrachtet werden, die für das menschliche (Zusammen-)

³ Vgl. bspw. Silke LAHN – Jan Christoph MEISTER, *Einführung in die Erzähltextanalyse*. Stuttgart 2008, 1.

Leben fundamental ist.⁴ Auf die erstaunlichen Leistungen des Erzählens für die Interpretation von kulturellen, sozialen und politischen Phänomenen sowie für die Herstellung, Festigung und Veränderung persönlicher und kollektiver Identitäten machte insbesondere der sogenannte *narrative turn* aufmerksam.⁵

Das Wort „Erzählen“ findet somit sowohl im alltäglichen Sprachgebrauch als auch in der wissenschaftlichen Terminologie Verwendung. Genau hier liegen gleichzeitig seine Stärke und Schwäche: Einerseits resultiert aus seiner Omnipräsenz seine erhebliche individuelle und gesellschaftliche Relevanz, andererseits führt sein inflationärer Gebrauch dazu, dass alles und damit wiederum nichts unter den Erzählbegriff fällt. Eine eindeutige Definition ist daher kompliziert, da sie entweder zu beliebig oder zu medien- und kontextabhängig ist. Um einen weiten und medienoffenen aber auch möglichst klaren Erzählbegriff zu erhalten, der später auf die Liturgie(-wissenschaft) übertragen werden kann, soll auf die Definition von Martínez recurriert werden. Dieser versteht unter Erzählen eine „Geschehensdarstellung“, wobei er Darstellung als „Bezugnahme auf ein Geschehen“ festlegt.⁶ Um ein Phänomen als Darstellung zu qualifizieren, muss es laut Martínez die drei unerlässlichen Kennzeichen der Konkretheit, der Temporalität und der Kontiguität besitzen.⁷ Allerdings ist es unzureichend, das Erzählen ausschließlich als Geschehensdarstellung zu definieren, da nicht alle Bezugnahmen auf Geschehensdarstellungen narrativ sind. Aus diesem Grund fügt Martínez seiner Definition die Variable *x* hinzu, die stellvertretend eine Vielzahl von verschiedenen Erzählcharakteristika repräsentiert, mit der sich die Erzähltheorie bis heute auseinandersetzt.⁸ Zu diesen gehören beispielsweise die doppelte Zeitlichkeit,⁹ die Vermittlungsinstanz,¹⁰ die Ganzheit, die Ereignishaftigkeit

⁴ Vgl. z.B. Michael SCHEFFEL, *Erzählen als anthropologische Universalie. Funktionen des Erzählens im Alltag und in der Literatur*, in: *Anthropologie der Literatur. Poetogene Strukturen und ästhetisch-soziale Handlungsfelder*. Hg. von Manfred ENGEL – Rüdiger ZYMER. Paderborn 2004, 121–138.

⁵ Vgl. u.a. Michael NEUMANN, *Erzählte Identitäten. Ein interdisziplinäres Symposium*. München 2000, 7; Claudia FAHRENWALD, *Erzählen im Kontext neuer Lernkulturen. Eine bildungstheoretische Analyse im Spannungsfeld von Wissen, Lernen und Subjekt*. Wiesbaden 2011, 82.

⁶ Vgl. Matías MARTÍNEZ, *Was ist Erzählen?*, in: *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Hg. von dems. Stuttgart 2017, 2–6, hier 2.

⁷ Vgl. ebd. 2f.

⁸ Vgl. ebd. 3

⁹ Vgl. erstmals Günther MÜLLER, *Erzählzeit und erzählte Zeit*, in: ders., *Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze*. Hg. von Elena MÜLLER in Verbindung mit Helga EGNER. Darmstadt 1968, 269–286).

¹⁰ Vgl. zur Wichtigkeit des Erzählers als Vermittlungsinstanz zwischen Autor und Leser: Käte FRIEDMANN, *Die Rolle des Erzählers in der Epik* [1910]. Darmstadt 1965; Gérard GENETTE, *Die Erzählung* [1972/1983]. München ³2010, 137f.; LAHN – MEISTER, *Einführung in die Erzähltextanalyse* (wie Anm. 1) 59f.

(eventfulness),¹¹ die *Experientiality*,¹² die *Tellability*¹³ sowie sozio- und konversationslinguistische Theorien.¹⁴ Zusammengefasst schlägt Martínez folglich für den Erzählbegriff das Zusammenspiel von drei obligatorischen und mindestens einer fakultativen Eigenschaft vor.

Narratologie und Liturgie(-wissenschaft)

Wie können nun diese narratologischen Grundlagen mit der Liturgie(-wissenschaft) korreliert werden? Meine erste These lautet, dass wesentliche Züge und Elemente der Liturgie narrativ sind. Viele in der Liturgie – sprechend oder singend – vorgetragene biblische Texte (z.B. zahlreiche Lesungen, Evangelien und Psalmen) sind ebenso wie gewisse Predigten, Gebete, Kirchenlieder, liturgische Bücher und Gewänder erzählend. Zudem können auch Bewegungen und Gebetspositionen im Gottesdienst sowie die Anordnung der Kirchengestaltung in großem Maße narrativ konnotiert sein. Ferner ist auch der Kirchenraum als solcher durch seine Architektur und seine Ausgestaltung mit Kreuzweg, Heiligenstatuen und Kunstwerken von enormer Erzählfkraft.

Als Ausgangspunkt kann demnach konstatiert werden, dass eine Vielseitigkeit von Erzählformen an den unterschiedlichsten Stellen und zu den verschiedensten Zeiten der Liturgie erkennbar ist. Diese narrativen Ausdrucksarten nehmen plurimedial, performativ und alle menschlichen Sinne ansprechend Bezug auf die eine, aus vielen Erzählungen bestehende Heilsgeschichte und vor allem auf das Christusereignis als ihren Höhepunkt.

Die folgenden Überlegungen untersuchen, inwieweit und wo die römisch-katholische Liturgie durch erzählende Momente und Elemente geprägt ist und ob eventuell von der Liturgie als einer großen Erzählung der Zuwendung Gottes zu den Menschen gesprochen werden kann. Es geht konkret um die Fragestellung, wie konstitutiv und identitätsbildend Erzählungen für die Gestalt der Liturgiefeier sind und welcher Stellenwert ihnen auf einer wissenschaftlichen Ebene zukommen könnte und sollte. Da der Themenkomplex einer systematisch narrativen Liturgiewissenschaft bislang ein Forschungsdesiderat darstellt, kann in diesem Beitrag kein trennscharfes Profil dieses Ansatzes vorgelegt werden, das alle in der Liturgie anzutreffenden erzählenden Phänomene

¹¹ Vgl. hierzu z.B. Peter HÜHN, *Eventfulness in British Fiction*. Berlin – New York 2010.

¹² Vgl. Monika FLUDERNIK, *Towards a "Natural" Narratology*. London 1996.

¹³ Vgl. hierzu William LABOV, *The Transformation of Experience in Narrative Syntax*, in: ders., *Language in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia 1972, 354–396.

¹⁴ Vgl. bspw. Elisabeth GÜLICH, *Mündliches Erzählen. Verfahren narrativer Rekonstruktion im Gespräch*. Hg. von Stefan PFÄNDER – Carl E. SCHEIDT – Elke SCHUMANN. Berlin – Boston 2020.

einschließt und klassifiziert. Vielmehr soll die Bandbreite der möglichen Gegenstände, Konzepte und Aspekte beispielhaft veranschaulicht werden. Ein erster Zugang zu dem weiten Feld der narrativen Liturgie soll geboten werden, um die für viele Feiernden unbewusst erzählenden liturgischen Vollzüge explizit zu machen und um, wie das Pfingstloch, eine auf Narration und Inszenierung hin geschaffene Öffnung für das Fach der Liturgiewissenschaft zu betonen.

Narrative Liturgie und (liturgische) Bibel

Wenn von einer narrativen Liturgie gesprochen wird, sollte meines Erachtens ein erster Blick auf die Bibel geworfen werden, da sie als kulturelles und liturgisches „Master-Narrativ“¹⁵ innerhalb der christlichen Religionsgemeinschaft im Allgemeinen und in der postkonziliaren Liturgie im Besonderen eine herausragende Autorität und Bedeutung innehat. Die Bibel als Ganzes und primär einige alttestamentliche Erzählungen wie die Schöpfungsgeschichten, die Geschichten von Noah, Abraham und Isaak, Moses und König David sowie die (synoptischen) Evangelien des Neuen Testaments bilden nur einige Beispiele, die das enorme (normative) Wirkungspotential und die große Kraft von Erzählungen auf die individuellen und gemeinschaftlichen Glaubensvorstellungen und -leben verdeutlichen.¹⁶

In einer Vielzahl von teilweise auch gegensätzlichen, spannungsreichen Einzelerzählungen macht die Bibel die *eine* große Geschichte des befreienden Handelns Gottes an den Menschen und sein geschichtliches Mitgehen mit diesen sichtbar. Diese Heilsgeschichte der Gegenwart und Nähe Gottes mit den Menschen zeigt, dass diese nicht nur selbst *homines narrantes* sind, sondern sie auch als von Gott „erzählte Menschen“ in die göttliche Geschichte eingebunden sind.¹⁷ Obwohl sich in der Bibel auch nicht erzählende Texte wie poetische Psalmen, Rechtstexte und die neutestamentliche Briefliteratur finden, ist sie dennoch wesentlich narrativ strukturiert.¹⁸ Dies liegt auch an der starken Intertextualität der biblischen Texte, denn obwohl beispielsweise die

¹⁵ Vgl. vertiefend Hayden WHITE, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Aus dem Amerikanischen von Peter KOHLHAAS. Frankfurt a.M. 1991.

¹⁶ Vgl. Dietrich RITSCHL, „*Story*“ als Rohmaterial der Theologie, in: ders. – Hugh O. JONES, „*Story*“ als Rohmaterial der Theologie. München 1976 (THE 192) 7–41, hier 36.

¹⁷ Vgl. Stanley HAUERWAS, *The Narrative Turn. Thirty Years Later*, in: ders., *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*. Grand Rapids 2004, 135–149, hier 146.

¹⁸ Vgl. Stanley HAUERWAS, *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*. Hg. von Reinhard HÜTTER, übers. von Guy M. CLICQUÉ. Neukirchen-Vluyn 1995 (Evangelium und Ethik 4) 71.

Brieflesungen keine Erzähltexte sind, nehmen sie immer wieder Bezug auf narrative Teile der Heilsgeschichte.

Die Liturgie kann nur durch die Wiedergabe und Vergegenwärtigung dieser Heilsgeschichte gefeiert werden, da diese das Glaubensfundament der Kirche bildet und für die Teilnehmenden als Einzelpersonen und Kollektiv selbstvergewissernde, identitätsbildende und sinnstiftende Funktion hat. Aber was macht der liturgische Gebrauch mit den narrativen Bibeltexten? Wie werden die Heilsgeschichte und insbesondere das Pascha-Mysterium in der Liturgie durch die Bibeltexte erzählt, inszeniert und erinnert?¹⁹

Zunächst soll betont werden, dass Liturgie auf mehreren Ebenen mit Erzählungen fungiert: Jene rekurriert erstens auf Gottes Erzählung mit den Menschen, zweitens auf die menschliche Antwort u.a. in Form von Erzählungen, die teilweise im Bibelkanon festgehalten wurden, und drittens auf den in den liturgischen Kontext gesetzten biblischen Text, der einer (erzählenden) Vermittlung wie Auslegung bedarf und daher auf die Aneignung sowie das Weitererzählen der Feiernden zielt.

In den liturgischen Schriftlesungen erzählen uns die biblischen Figuren ihre Lebenserfahrungen mit (dem menschgewordenen) Gott durch die doppelte Vermittlung als Stimme im Text und durch eine:n Vorleser:in in der gottesdienstfeiernden Versammlung. Hier zeigt sich bereits das gerade kurz angerissene Charakteristikum der biblischen Erzählungen in der Liturgie. Im Gottesdienst lesen die Gläubigen die Erzählungen nicht eigenständig, sondern es wird eine supplementäre Vermittlungsinstanz eingebaut, die – von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgewählt – den Texten eine Stimme verleiht²⁰ und sie den anderen Anwesenden vorliest. Die mündlich vorgetragenen Erzählungen in Lesung und Evangelium lassen die zuhörenden Gottesdienstteilnehmenden für eine oft von Feier zu Feier ähnlich lang andauernde, durch den liturgischen Ablauf vorstrukturierte Erzählzeit in die erzählte Welt der Bibel nach Ägypten, nach Jerusalem oder nach Emmaus reisen. Zugleich können die Gläubigen innerlich mit den Handelnden mitgehen und sich mit ihnen identifizieren. Partikularität, Körperlichkeit, Erfahrungshaftigkeit und Verwundbarkeit vieler biblischer Geschichten erleichtern es zudem, dass die heutigen Menschen sich in ihrer Lebenswelt angesprochen fühlen. Auf diese Weise beschreiben die biblischen Erzählungen nicht nur eine vergangene Wirklichkeit, sondern stellen auch eine neue Wirklichkeit in der Welt der Hörenden her. Durch

¹⁹ Zur Schriftlesung im Gottesdienst vgl. z.B. Marco BENINI, *Liturgische Bibelhermeneutik. Die Heilige Schrift im Horizont des Gottesdienstes*. Münster 2020 (LQF 109); Alexander ZERFAß, *Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe*. Tübingen 2016 (PiLi 24).

²⁰ An dieser Stelle kann gefragt werden, wem die Liturgie eine Stimme gibt und wen sie auch stimmlos macht. Die Jesusworte werden in der Messe beispielsweise nur von einem ordinierten Mann rezitiert.

das „Wohnen“ in den biblischen Erzählungen wird in der Liturgie die begonnene Heilsgeschichte performativ weitergeführt. Es wird somit ein Sinnkontinuum zwischen Bibel und Gegenwart geschaffen und durch den anamnetisch-aktualpräsentischen Charakter der liturgischen Wortverkündigung die Botschaft von Gottes Handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft akzentuiert.

Hier liegt eine weitere narrative Besonderheit der Liturgie: Biblische Erzählungen bleiben in der Liturgie nie auf der Ebene der Erzählung stehen, sondern werden in das Heute der Menschen hineingeholt, um ihnen zu verdeutlichen, dass Gottes befreiendes Wirken *jetzt* und *hier* in ihrer Lebenswirklichkeit geschieht. Somit ist die Erzählung theologisch gesehen noch nicht am Ende angekommen, sondern der heutige Mensch steht mitten in ihr und hofft auf ihre endzeitliche Vollendung. Die Ganzheitlichkeit der Erzählung steht somit unter einem eschatologischen Vorbehalt. Für die Liturgie als Ritus ist es entscheidend, dass die biblischen Erzählungen individuell erlebt und gemeinschaftlich tradiert werden. Denn so werden sowohl die sich in den Erzählungen manifestierenden Ordnungen als auch die wesentlichen Aussagen der biblischen Texte weitergeführt. Als „story shaped church“²¹ bilden die Gottesdienstfeiernden eine Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft, die sich einerseits in das Heilswirken Gottes einbezogen sieht und andererseits ihre eigene zweitausendjährige Geschichte mitträgt, die sie stets wieder an die biblischen Erzählungen und insbesondere an die Erzählung des Christusereignisses rückkoppeln muss.

Ein weiterer wichtiger Punkt in Bezug auf eine narrative Liturgie ist, dass nicht alle biblischen Erzählungen im Gottesdienst vorgetragen werden. Vielmehr verwendet sie bearbeiteten, perikopierten Schrifttext. Aus diesem Grund werden für den dreijährigen liturgischen Lesezyklus vor allem diejenigen Texte ausgewählt, die aufgrund ihrer Anwendbarkeit und/oder Aussagekraft einen besonderen Stellenwert für die Sinngenerierung in der liturgischen Verkündigung besitzen und sich strukturell wie inhaltlich gut in den sonstigen liturgischen Rahmen integrieren lassen. Die Selektion birgt jedoch einige Gefahren, denn zum einen reduziert sie die Komplexität der Gotteserfahrungen, die sich in den menschlichen Erzählungen ausdrückt, und führt dazu, dass das weite Spektrum der ursprünglichen Erzählungen in der Liturgie ihrer Tiefgründigkeit beraubt wird und für die feiernde Gemeinde in Vergessenheit gerät. Zum anderen perpetuiert und verfestigt sie durch die stetige Wiederholung dominante Erzählungen, aus denen sich aufgrund

²¹ George A. LINDBECK, *The story-shaped church. Critical exegesis and theological interpretation*, in: *The Theological Interpretation of Scripture. Classic and Contemporary Readings*. Hg. von Stephen E. FOWL. Wiley-Blackwell 1997, 39–52.

ihrer häufigen liturgischen Verwendung starre Konzepte, Definitionen und Lehrsätzen ableiten lassen können.

Ferner werden in der Liturgie die biblischen Erzählungen – anders als bei der privaten Lektüre – durch die Struktur der Feier und auch durch den Aufbau des Kirchenjahres rhythmisiert und immer wieder unterbrochen. Als Beispiel seien hier die Lesungen der Osternachtsfeier genannt: Diese geben die wichtigsten Begebenheiten der Heilsgeschichte wieder und ergeben zusammen eine große Erzählung von Gottes Zuwendung zu den Menschen mit dem Höhepunkt seiner Menschwerdung in Jesus Christus.²² In der Liturgie der Osternacht werden die Lesungen jedoch immer wieder durch Psalmen und/oder Lieder unterbrochen, sodass die vorgetragene Heilsgeschichte für die Hörenden fragmentiert wird. Generell reichert die Liturgie die Erzählungen durch andere Elemente an. Sie schafft somit ein dezidiert liturgisch-biblisches Schrift- und Hörerlebnis, das stets in plurimedialer Dependenz und oft auch in Intertextualität zu anderen liturgischen Formeln, Riten, Gebeten, Gesängen und insbesondere der Predigt steht.

Narrative Liturgie und liturgische Gebete

Im Hinblick auf die liturgischen Gebete fällt rasch auf, dass diese oft nicht narrativ, sondern eher formelhaft und mit zahlreicher Symbolik und Doxologie aufgeladen sind. Jedoch gibt es auch einige liturgische Gebete, die mindestens manche narrativen Elemente aufgreifen oder sogar zu wesentlichen Teilen erzählend sind.

Als Beispiel soll hier das erste Formular des Hochgebets der Taufe aufgeführt werden: das Gebet der Taufwasserweihe. Gab es von 1971 bis 2007 vier unterschiedliche Formulare, stehen in dem erneuerten liturgischen Buch zur *Feier der Kindertaufe* aus dem Jahr 2007 nur noch die drei ersten, nun überarbeiteten Formulare (die Formen A, B und C) zur Auswahl.²³ In dem Buch der *Feier der Erwachsenentaufe* (2001)²⁴ befinden sich allerdings weiterhin die ersten drei, sprachlich unbearbeiteten Formulare aus dem Jahr 1973. In den folgenden Überlegungen soll sich auf das erste Formular (Form A) in dem erneuerten Buch zur Kindertaufe (2007) konzentriert werden, da es eine fundamental narrative Struktur aufweist.

²² Als kleiner Exkurs kann hier gefragt werden, welche Konsequenzen es für die Botschaft der Lesungen der Osternacht hat, wenn beispielsweise drei Texte weggelassen werden und somit das Hörerlebnis verkürzt wird.

²³ *Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes*. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg [u.a.] 2007, Nr. 54; 225; 226.

²⁴ *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform*. Manuskriptausgabe zur Erprobung. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Trier 2001, 147–152.

Dieses Gebet kann entweder gesungen oder gesprochen werden und darf nur außerhalb der österlichen Zeit verwendet werden. Im Anschluss an die Anaklese wird sich an Gottes erlösendes Handeln in der Heilsgeschichte lobpreisend und primär erzählend erinnert, welches hier stets – den liturgischen Kontext der Taufe bedenkend – mit dem Wasser und mit der gegenwärtig stattfindenden Taufe in Verbindung gesetzt wird. Zunächst wird dem Beginn der Schöpfung gedacht, denn dort „schwebte [Gottes] Geist über dem Wasser“.²⁵ Daraufhin wird die Sintflut als Bild für Untergang und Neuanfang genannt ebenso wie die Durchquerung des Roten Meeres, wo Gott sein Volk aus der ägyptischen Sklaverei befreite.²⁶ Die „Kinder Abrahams“ fungieren hier als „Bild der Getauften“, die aus der Unterdrückung der bösen Kräfte befreit wurden. Nach den alttestamentlichen Heilstaten wird nun zu Jesus Christus übergeleitet, der selbst im Jordan getauft und mit dem Heiligen Geist von Gott gesalbt wurde. Neben der Taufe wird auch die Kreuzigung Jesu Christi erwähnt, da „aus seiner Seite Blut und Wasser“ herausflossen.²⁷ Zuletzt wird vom Taufbefehl Jesu Christi direkt aus der Bibel zitierend und in direkter Rede Jesu wiedergebend erzählt.²⁸ Diese Jesusworte werden daraufhin in die Gegenwart der Feier hineingeholt, indem nun das für die Taufe zu nutzende Wasser mit der Berufung auf den Heiligen Geist geweiht wird.²⁹

Insgesamt wird an diesem Gebet deutlich, wie narrativ die Beziehung zwischen geschichtlicher Vergangenheit, heutiger Vergegenwärtigung und antizipierter Zukunft erzeugt wird und die zu taufende Person auf diese Weise mit in die Heilsgeschichte und Gemeinschaft der Gläubigen integriert wird. Gott hat sich nicht nur in der biblischen Welt, sondern auch hier und heute mit den Menschen verbunden. Die Erzählung ist hier nicht Ziel, sondern Mittel der Sinn- und Identitätsherstellung in der Liturgie.

Fazit und Ausblick

In diesem kurzen, perspektivöffnenden und nur einige Beispiele gebenden Beitrag sollte illustriert werden, dass Erzählungen für die Liturgie in den verschiedensten Formen und Medien durch die Zeit hindurch eine primordiale Bedeutung innehatten und innehaben.³⁰ Die

²⁵ *Die Feier der Kindertaufe* (wie Anm. 23) 54.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. Mt 28,19.

²⁹ Vgl. *Die Feier der Kindertaufe* (wie Anm. 23) 55.

³⁰ Es wäre des Weiteren interessant gewesen, sich mit narrativen Kirchenliedern (z.B. das Weihnachtslied «Kommet, ihr Hirten» [GL 743; EG 48]), mit dem Kirchenraum (z.B. in Bezug auf die Kunstwerke wie Altarbilder, die Statuen und Skulpturen, den Kreuzweg, die Anordnung von Altar, Ambo, Kreuz und Taufbecken

liturgische Tiefenstruktur ist daher in großen Teilen narrativ, denn Erzählungen beeinflussen wesentlich das Erinnern, Wachhalten und Weitergeben des in der Liturgie vermittelten Glaubens und reflektieren dessen Werte wie Normen, auf die sich eine Glaubensgemeinschaft kollektiv beruft. Zudem wird Identität in den liturgischen Vollzügen oft narrativ konstituiert, vor allem wenn im Gottesdienst auf konkrete Erzählungen der Heilsgeschichte und vorrangig auf das Pascha-Mysterium Bezug genommen wird und diese aktualisierend erinnert werden. Die Liturgie ist deshalb zutiefst eingewoben in Erzählungen, denn sie feiert Gottes Ursprungsgeschichte mit den Menschen, auf welche die Menschen durch ihre eigenen Erzählungen über ihre Erlebnisse, Erfahrungen, Gefühle und antizipierten Zukunftsvorstellungen mit dem Göttlichen antworten. Da die Liturgie als Ritualhandlung einer bestimmten Ordnung und Struktur unterliegt, müssen auch die Erzählungen liturgisch bearbeitet, vermittelt, inszeniert, ganzheitlich-körperlich erfahrbar gemacht und in einen bestimmten Rahmen gesetzt werden. Dieser liturgische Kontext muss den Feiernden zum einen Freiraum für die individuelle Spiritualität und die eigene Glaubensgeschichte und zum anderen Stabilität, Gemeinschaft, Wiederholbarkeit sowie Kontinuität anbieten. Denn erzählende Liturgie kann nur dann zu der aktualisierenden Erinnerung an eine erhoffte Zukunft werden, wenn die eschatologische Hoffnung in der Teilnahme aller Gläubigen an der erzählten Heilsgeschichte anfängt und endet.

sowie die im Gottesdienst vollzogenen Bewegungen) und mit der Form der narrativen Predigt zu befassen.



La liturgie, principe de vie
ecclésiale

Liturgie als Prinzip kirchlichen
Lebens

Argue, obsecra, increpa!

Abt Dr. Urban Federer OSB

Kloster Einsiedeln

Die im Titel zitierten Worte stammen nicht aus einer Einführung zu einem liturgischen Buch und geben schon gar keine Rubrik aus dem römischen Messbuch wieder. Sie sind der Regel des hl. Benedikt entnommen, genauer dem Kapitel über den Abt, in dem von diesem gefordert wird: «Wenn der Abt seine Lehre vorträgt, richte er sich stets nach dem Beispiel des Apostels, der sagt: ‚Weise zurecht, ermutige, tadle!‘» (Regula Benedicti 2, 23).¹

Warum kommen mir jene Worte beim Schreiben dieser Zeilen in den Sinn? Fraglos betreffen sie ja meine Aufgabe als Vorsteher einer Klostersgemeinschaft und nicht Prof. Martin Klöckener als Liturgiewissenschaftler und Dozent an einer Universität! Doch gerade weil Martin Klöckener seit Jahrzehnten im Dienst der Lehre steht, erinnere ich mich wohl an diese Stelle aus der Benediktsregel. Sie ist aus jenem Abschnitt zur Aufgabe eines Abtes zitiert, in dem dessen Lehrtätigkeit beschrieben wird. Für Benedikt von Nursia hat diese mit Mut und Demut zu tun: mit der Beherztheit, zurechtzuweisen und zu tadeln, und mit dem Mut, sich einer Sache willen zurückzunehmen und dabei Raum für andere und anderes zu geben. Auf diese Weise habe ich Martin Klöckener immer erfahren: Er war und ist sich nicht zu schade, seine Meinung kundzutun. Und er tut dies immer auf dem Hintergrund fundierter Argumente: manchmal tadelnd, manchmal humorvoll. Wer ihn kennt, weiss zudem, dass es Martin Klöckener stets um die Sache geht und er nicht einen Menschen auf das Tablett zu heben oder ihn abzuschliessen versucht.

Im Dienst der Kirche

An dieser Stelle meines Gedankengangs muss ich anführen, in welchen Gremien ich als Verantwortlicher für die Liturgie innerhalb der Schweizer Bischofskonferenz mit Martin Klöckener zusammengearbeitet habe und es noch immer tue. Da steht an erster Stelle das Liturgische Institut der deutschsprachigen Schweiz. Es ist vor allem Martin Klöckener zu verdanken, dass dieses Institut als Dienststelle der Schweizer Bischofskonferenz 2004 zu seinem ursprünglichen Standort Fribourg zurückkam und dort seinen Betrieb wieder aufnehmen konnte, nachdem

¹ *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben.* Der vollständige Text der Regel übers. u. erkl. von Georg HOLZHERR. Freiburg / Schweiz 2005, 80.

dies aufgrund einer Odyssee von Zürich über Luzern nur noch in reduzierter Form möglich war. Heute ist das Institut dort stärker aufgestellt als je zuvor. Klöckeners Einsatz für das Liturgische Institut zeigte sich auch darin, dass er jahrelang im Kuratorium dieses Instituts Einsitz nahm. Um das Liturgische Institut zu stärken, engagierte sich Martin Klöckener zudem lange im Vorstand des KG-Vereins (Verein für die Herausgabe des Katholischen Kirchengesangbuches der Schweiz). Dazu schrieb er mir: «Eigentlich habe ich auch die Mitgliedschaft im KG-Vorstand, die in der Tat nicht zu meinen Kernaufgaben als Universitätsprofessor gehört, nur angenommen, weil ich darin eine Chance sah, mich zugunsten des LI einzusetzen».

Weiter kann ich von Martin Klöckener im Zusammenhang mit dem AKL Schweiz (Arbeitskreis Schweizer Liturgikerinnen und Liturgiker) profitieren. Ausserdem treffen wir uns auch auf «benediktinischen Boden», wenn es um die Zeitschrift *Archiv für Liturgiewissenschaft* geht. Diese war lange der Abtei Maria Laach angegliedert, bevor deren Herausgabe die Salzburger Äbtekonferenz übernahm, zu der auch ich gehöre. Zudem ist Martin Klöckener ein wichtiges Mitglied der LKS (Liturgische Kommission der Schweizer Bischofskonferenz), kann er doch wie kein zweiter nicht nur liturgische Entwicklungen aus dem deutschsprachigen Kulturraum in die Diskussionen einbringen, sondern auch jene aus dem französischen. Schliesslich begegne ich Martin Klöckener in der KLD, der «Konferenz Liturgie der Kirche im deutschen Sprachgebiet», womit die internationale Ebene seiner liturgischen Arbeit angesprochen ist. Dies alles und einiges mehr leistet er im Dienst der Kirche.

Wenn ich wie vorhin hier aus Mails von Martin Klöckener zitiere, die nie zur Veröffentlichung gedacht waren, möge er mir dies verzeihen. Ich tue es mit Vorsicht und aus Respekt vor seiner Autorität, die er für mich als Person und Liturgiewissenschaftler besitzt.

Argue

Wer so vielen Gremien angehört, die dem liturgischen Leben der Kirche dienen, muss durchaus einmal zurechtweisen – im Sinne des lateinischen Ausdrucks «arguere»: argumentativ und überzeugend. Hier schöpft Martin Klöckener noch in einer schnell geschriebenen Mail aus dem Vollen, wenn er sieht, dass eine Entwicklung eine Richtung einschlägt, die sich in seinen Augen von den Anliegen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils entfernt. Ohne den konkreten Kontext nennen zu wollen, zitiere ich Martin Klöckener: «Ich bin fast bestürzt, mit welcher Selbstverständlichkeit es einfach so fortgesetzt hingenommen wird», was uns damals beschäftigte. Er ist ferner durchaus bereit, deutlicher zu werden, damit sein Gegenüber reflektiert, wo in seinen

Augen etwas schief läuft: «Dahinter verbergen sich theologische Konzepte, die man eigentlich für überwunden hielt».

Obsecra

Verschiedene Übersetzungen der Benediktsregel geben das Wort «obsecrare» mit «ermutigen» wieder. Wer ermutigen möchte, reißt nicht nieder. Wenn Martin Klöckener korrigierend eingreift – und Korrekturen scheinen ihm leicht zu fallen, kein Protokoll kommt bei ihm unhinterfragt davon –, zieht er nie etwas ins Lächerliche oder macht es schlecht. Seine Korrekturen sind aufbauend und mit der unausgesprochenen Bitte versehen, dadurch eine Sachlage verständlicher zu machen. Auf Ungereimtheiten kann er so knapp und trocken hinweisen, dass dies bei mir jeweils ein Schmunzeln auf die Lippen zaubert. So bei einer Bemerkung, die nicht den Inhalt eines Protokolls betrifft, sondern dessen Zusendung: «Das Protokoll habe ich heute erhalten. Es ist auf den 25. Februar datiert; der Poststempel stammt aber vom 11. März. Die vereinbarten vier Wochen Frist wurden also nicht eingehalten, sondern ziemlich deutlich überschritten». In der Sache ist das klar: eine Bitte um Transparenz bei der Datierung und der Zustellung eines Protokolls. Dieser launige Blick auf den Briefumschlag ermutigt zumindest mich, selbst genauer hinzuschauen.

Increpa

Martin Klöckener war sich stets bewusst, dass in den Gremien, in denen wir zusammenarbeiten, theologische Argumente nicht immer zur Findung einer Lösung führen. Oft musste er erfahren, dass Entscheidungsträger den Darlegungen anderer gegenüber immun sind. In solchen Fällen kann er auf eine Fähigkeit zurückgreifen, die er den meisten anderen Teilnehmenden dieser Gremien voraushat: Er besitzt ein immenses Wissen über die Fragen des liturgischen Lebens der letzten Jahrzehnte. Diese historische Perspektive konnte darum auch schon einmal korrigierend wirken und Unwahrheiten leise tadeln. So fand ich eine Mail, in der er Informationen von früher weitergibt, um Unstimmigkeiten in der Gegenwart richtigzustellen – was ihm in diesem Fall auch gelungen ist: «Um Klarheit in Sachen der Rolle der Glaubenskongregation zu schaffen, die eben überhaupt nichts mit dieser Approbation zu tun hatte, scheint es mir geboten, diese Informationen nachzureichen». Hier dürfen Sie mir vertrauen, dass diese Informationen von Martin Klöckener natürlich auch prompt geliefert wurden.

Vom Gespür für den rechten Augenblick

«Hat er dann gut gedient, höre er vom Herrn, was der gute Knecht vernahm, der den Weizen den Mitknechten rechtzeitig zuteilte: ‚Amen, ich sage euch, sprach er, er wird ihn zum Verwalter seines ganzen Vermögens machen’» (RB 64, 21f.).² Der hl. Benedikt gibt dem Abt in seiner anspruchsvollen Aufgabe die Gelassenheit und das Vertrauen mit: Gott vollendet, wo der Mensch sich Mühe gibt. Bei Martin Klöckener kann ich beides erfahren: seinen grossen Einsatz und seine Gelassenheit im rechten Augenblick. Ich bin ihm dankbar für seine klaren Worte während unserer gemeinsamen Arbeit in den verschiedenen aufgezählten Gremien. Ich schätze sein stetes Bemühen, die theologische Reflexion in Diskussionen einzubringen, und staune über sein enormes Wissen zu allen Aspekten des liturgischen Lebens in der Schweiz und in der deutsch- und französischsprachigen Welt unserer Kirche. Ich sehe ihn aber auch gerne den vom hl. Benedikt dem Abt verheissenen Lohn geniessen. Das Selbstverständliche, dass nämlich Liturgie zuerst einmal gefeiert werden muss und nicht zerredet werden darf, ist bei ihm zentral und zieht sich auch beim gemeinsamen Essen durch. Welch benediktinischer Gedanke! Denn bei uns sind der Tisch des Wortes und der Tisch des Brotes immer auch mit dem gemeinsamen Tisch im Speisesaal verbunden. Martin Klöckener verschmäht die Gaben Gottes nicht, sondern geniessst sie gerne – und hat damit das Gespür für den rechten Augenblick. Dieses Vertrauen und diese Gelassenheit wünsche ich Martin Klöckener auch in Zukunft: Zurechtzuweisen, zu ermutigen und zu tadeln, wo dies nötig ist, und das Bewusstsein, sich die Früchte seiner Bemühungen schenken zu lassen, um sie zu geniessen.

² *Die Benediktsregel* (wie Anm. 1) 375.

Les ministères institués de lecteurs et d'acolytes Un *kairos* pour la synodalité de la liturgie

François-Xavier Amherdt
Fribourg, Sion / Suisse

Comment mettre en œuvre le motu proprio *Spiritus Domini* du pape François³, dont la liturgie est le cadre de réalisation premier – ainsi que le second *Antiquum ministerium*, dédié au ministère de catéchiste⁴ ? Il vaut la peine à cet égard d'examiner la *Note* sur les « Ministères institués de lecteur-lectrice, d'acolyte et de catéchiste » de juin 2022 de la Conférence des évêques italiens (CEI)⁵, car elle constitue jusqu'à présent l'une des propositions les plus élaborées d'une telle concrétisation prévue pour un temps d'expérimentation de trois années et elle est présentée par la CEI comme une occasion favorable pour le renouvellement de la *forma Ecclesiae* en termes toujours plus communionnels, dans le contexte de la démarche synodale en cours jusqu'en octobre 2024.

Même si le document des pasteurs de la péninsule traite également des catéchistes, nous en suivons la structure en situant d'abord la place des ministères institués, masculins et féminins, dans l'Église ; puis en dessinant la configuration à venir du lectorat et de l'acolytat ; en évoquant le discernement et la formation des potentiel(le)s candidat(e)s ; enfin en examinant le rite de l'institution et le mandat et en discutant les enjeux d'une mise en œuvre.

³ FRANÇOIS, *Spiritus Domini*, Lettre apostolique sous forme de *motu proprio* sur la modification du canon 230 § 1 du *Code de droit canonique* en ce qui concerne l'accès des personnes de sexe féminin au ministère institué du lectorat et de l'acolytat, Rome 10 janvier 2021 (citée *SD*), assortie d'une *Lettre au Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'accès des femmes aux ministères du lectorat et de l'acolytat* (le cardinal Luis F. LADARIA), datée du même jour (citée *Lettre Ladaria*).

⁴ FRANÇOIS, *Antiquum ministerium*, Lettre apostolique sous forme de *motu proprio* établissant le ministère de catéchiste, Rome, 2021 (citée *AM*).

⁵ CONSIGLIO PERMANENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, « Nota sui ministeri istituiti del lettore, dell'accolito et del catechista », (consulté le 16.7.2022) (cité CEI, *MI*), <http://www.settimananews.it/ministeri-carismi/ministeri-istituiti-lettore-accolito-catechista/>.

Place des ministères institués

L'ouverture des ministères institués – dont saint Paul VI avait proposé la refonte avec son motu proprio *Ministeria quaedam* de 1972⁶ – également aux femmes rend encore plus évident le fait que la sollicitude de l'Église en présence de ses filles et de ses fils en difficultés est une tâche partagée par l'ensemble des fidèles (cf. CEI, *MI*, n. 1), avec une présence féminine plus incisive dans les postes à responsabilité (voir *Evangelii gaudium*, n. 103⁷ et *Querida Amazonia*, n. 103⁸).

Le texte italien insiste sur la dimension vocationnelle de ces institutions, à la fois fondées sur les sacrements de l'initiation dont ont été marqués les candidat(e)s et sur l'appel de l'Église et de l'évêque qui le concrétisent. En n'étant désormais plus « réservées » à des futurs ministères ordonnés, les institutions de lecteurs-lectrices, d'acolytes (et catéchistes) se situent comme services de la communauté qui évangélise, partage la Parole et le pain et se penche sur toute souffrance humaine, tel le bon Samaritain. La stabilité et la permanence qui leur sont attachées, reconnues par la bénédiction de l'institution en tant qu'un modèle des sacramentaux (cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1672), confèrent aux laïcs hommes et femmes qui les assument un « office » qualifié au sein de l'Église, assorti d'un « mandat » épiscopal pour leur réalisation (cf. CEI, *MI*, n. 2) et expriment la transformation spirituelle de la personne qui en bénéficie.

Profil des deux ministères « liturgiques »

Comment la CEI spécifie-t-elle ces ministères institués les uns par rapport aux autres ? Il est clair qu'ils scellent une responsabilité importante et durable, en principe attribuée à long terme ou à vie (cf. *CIC* 1983, can. 230 § 1), allant bien au-delà des activités usuelles, déjà exercées depuis longtemps en liturgie, de la « simple » lecture des péripécies du *Lectionnaire* lors des célébrations et du service de l'autel pratiqué par les servants de messe et les auxiliaires de la communion.

Pour le premier, en plus de procéder lui(elle)-même à la proclamation des textes, le(la) lecteur-lectrice est invité à préparer l'assemblée (par des rencontres bibliques par exemple) à l'écoute liturgique, et les lecteurs-lectrices de son unité pastorale à assurer avec qualité et compétence ce service de la Parole (comme responsable du groupe des lecteurs-lectrices, en tant que formateur et organisateur).

⁶ PAUL VI, *Ministeria quaedam*, Lettre apostolique en forme de *motu proprio* réformant la discipline de la tonsure, des ordres mineurs et du sous-diaconat dans l'Église latine, *Documentation catholique* 69, 1972, pp. 852-854 (citée *MQ*).

⁷ FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, Rome, 2013.

⁸ FRANÇOIS, *Querida Amazonia*, Exhortation apostolique post-synodale, Rome 2020 (citée *QA*).

De plus, la conduite de liturgies de la Parole (en absence de prêtre), de funérailles, de célébrations des heures de la *Prière du temps présent* peut lui revenir en priorité. Toutes les formes d'animation biblique de l'ensemble de la pastorale, selon l'expression reprise de la Fédération biblique catholique internationale⁹ par Benoît XVI dans *Verbum Domini*¹⁰ (n. 73), depuis les cercles de *lectio divina*, de méditation et de prière, de partage de l'Évangile à la maison¹¹, dans un esprit de dialogue œcuménique, jusqu'aux initiatives de première annonce, peuvent être prises en considération dans ce ministère : « En général, il(elle) est appelé(e) à accompagner les fidèles et tant de personnes en recherche vers la rencontre vivante avec la Parole, en leur fournissant des clés et des méthodes de lecture pour son interprétation correcte et sa fécondité spirituelle et pastorale. » (CEI, *MI*, n. 3a) [De quoi favoriser la pastorale biblique et le rayonnement de la Parole que chante le Psaume 148(147),15 : « *Le Seigneur envoie sa parole sur la terre : rapide son verbe la parcourt* » !]

C'est autour du Corps du Christ que s'organise le deuxième ministère, soit sous la forme des espèces eucharistiques en liturgie, soit sous le mode des pauvres et des malades auxquels Jésus s'identifie (cf. CEI, *MI*, n. 3b). À l'acolyte institué(e) est attribuée la mission de coordonner et de former les servant(e)s d'autel, enfants, jeunes (et adultes), ainsi que les ministères extraordinaires de la communion durant la messe ou en dehors, à domicile, dans les homes, hôpitaux et instituts de soins (rencontres de formation et d'approfondissement, de motivation spirituelle et pastorale).

De même, le ministre institué(e) est invité à susciter le goût pour l'adoration eucharistique, à en animer et organiser les temps offerts en paroisses, y compris pour les petits et les adolescents (enfants adorateurs). Il serait également envisageable, pour aller au-delà de la *Note* italienne, que les aumôniers d'établissements hospitaliers ou pour personnes âgées se voient attribuer le ministère de l'acolytat, en tant que responsables également des équipes d'aumôneries.

Quant aux catéchistes, les évêques italiens leur attribuent entre autres tâches les figures de coordination des catéchistes de l'initiation chrétienne des enfants et du catéchuménat des adultes (CEI, *MI*, n. 3c), ainsi que de la conduite des liturgies dans les petites communautés ecclésiales vivantes de base (*Small Christian Communities, SCC*), y compris celle des célébrations dominicales en absence de prêtre (*ibidem*). En effet, comme y invite la *Lettre* de la Congrégation pour le culte divin aux

⁹ Cf. notre ouvrage : *L'animation biblique de la pastorale. 120 propositions pratiques*, coll. « Pédagogie pastorale », n. 12, Namur, Lumen Vitae, 2017.

¹⁰ BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, Exhortation apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église, Rome, 2010.

¹¹ <https://www.cath-fr.ch/region-diocesaine/formation/levangile-a-la-maison/>.

présidents des Conférences des évêques sur le rite d'institution des catéchistes, accompagnant *AM*¹², les catéchistes institués se voient chargés par la CEI non seulement de la fonction de coordonner les parcours catéchétiques et de former les catéchistes bénévoles, mais aussi, le cas échéant, de guider les *SCC* (ministère de gouvernement *ad intra*) et de fonder de nouvelles communautés (ministère d'évangélisation *ad extra*, cf. *Lettre Roche*, n. 10).

Ce faisant, la *Note* italienne reprend les intuitions déjà émises dans les années ayant suivi *Ministeria quaedam* (1972) par des prélats comme le cardinal de Kinshasa Joseph Malula (les *mokambi*). Du reste, nous pourrions envisager, en plus de ce que prévoit la CEI, que d'autres ministères institués accessibles aux laïcs femmes et hommes que les trois retenus jusqu'à présent soient définis, par exemple dans le domaine de la diaconie, du service du monde, social, économique et politique, de la pastorale de la jeunesse, des aumôneries diverses, etc. En effet, *MQ* disait déjà que la liste des ministères institués n'était pas close : « Outre les fonctions communes à l'ensemble de l'Église latine, rien n'empêche les Conférences épiscopales de demander aussi au Siège apostolique celles dont ils auraient jugé, pour des raisons particulières, l'institution nécessaire ou très utile, [comme celles] confiées à ceux qui sont adonnés aux œuvres caritatives. » (n. 1)¹³ C'est ainsi que pourrait se répandre cette « culture ecclésiale propre, nettement laïque », par laquelle l'Église puisse « assurer une présence capillaire qui est possible seulement avec un rôle important des laïcs » (*QA*, n. 94).

Discernement et formation

Pour que l'appel à de tels ministères institués puisse contribuer à redessiner le visage des Églises locales dans notre monde en transformation, sous une forme toujours plus participative, il est nécessaire que le discernement des candidat(e)s soit mené avec soin, particulièrement durant les premiers temps de la mise en application des deux *motu proprio*. Pour déterminer quels fidèles présenter à l'évêque, les communautés avec leurs équipes pastorales tiendront compte des critères (classiques) suivants : « Ce sont des personnes de foi profonde, formées à la Parole de Dieu, mûres humainement, participant activement à la communauté chrétienne, capables d'instaurer des relations fraternelles, à même de communiquer la foi soit par leur exemple, soit par la parole et

¹² *Lettre du Préfet de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, Mgr Arthur ROCHE, aux présidents des Conférences des évêques, à l'occasion de la publication de l'Editio typica du rite d'institution des catéchistes, Rome, 3 décembre 2021 (citée Lettre Roche).*

¹³ Une latitude dont quasiment aucune Conférence épiscopale n'a souhaité profiter depuis 1972.

reconnues telles par la communauté, selon les formes et les modalités que l'évêque considère comme adéquates. » (CEI, *MI*, n. 4)

Après le discernement initial, la formation d'« au moins une année, sous la conduite d'une équipe diocésaine », permettra de l'approfondir sur les registres intellectuel, biblique et théologique, spirituel et relationnel, pastoral et pratique, avec notamment des stages pratiques en situation. Les parcours de formation pourront s'appuyer sur les institutions académiques et les instituts de théologie et de sciences religieuses déjà existants et se poursuivre après les institutions (cf. *ibidem*). La question pourra se poser, à notre avis, de la mise sur pied de nouveaux cheminements *ad hoc*, ou de l'adaptation des parcours déjà existants et surtout, de la reconnaissance des formations de laïcs déjà mandatés qui seraient disposés à recevoir définitivement un tel ministère institué.

Il conviendra à cet égard de la part des autorités de faire preuve de beaucoup de doigté, afin d'établir des critères suffisamment clairs et objectifs pour que tout le monde s'y retrouve, que des jalousies ne surviennent pas entre les agents pastoraux laïcs et que le peuple de Dieu comprenne bien ce qui est en marche. Plus l'information est transparente, notamment quant à la dimension de discernement vocationnel personnel, validé par les instances compétentes, plus cet élargissement et cette diversification de la ministérialité ecclésiale pourra porter de bons fruits. Le fait que la CEI promulgue ses directives à l'essai, pour un laps de temps de trois ans, montre bien que c'est à l'usage que leur bien-fondé sera vérifié ou non. La *Note* de la CEI ne mentionne pas la différenciation entre les ministères institués et ceux des autres agents pastoraux laïcs, désignés de diverses manières selon les pays, assistants, animateurs ou auxiliaires pastoraux en Suisse¹⁴, laïcs en mission ecclésiale ou délégués pastoraux en France par exemple. Relevons le fait qu'il n'est pas question, dans les textes de François *SD* et *AM*, de supprimer désormais les autres ministères laïcs pour ceux et celles qui ne se sentiraient pas appelés à une institution stable.

À noter que le terme « ministères » est bel et bien utilisé en dehors des « institutions », tant par Vatican II (*Lumen gentium*, n. 30) que dans l'exhortation de Jean-Paul II *Christifideles laici* (n. 23)¹⁵. La phase de transition avec la coexistence entre des ministres institués beaucoup plus nombreux qu'actuellement et des agents pastoraux laïcs en mission ecclésiale sera ainsi particulièrement délicate, en particulier quant aux

¹⁴ La terminologie helvétique correspond aux différents niveaux de formations et de responsabilités attribuées. La Suisse alémanique (et le Jura pastoral dépendant du diocèse de Bâle) viennent même d'introduire la dénomination de « théologien(ne)s en pastorale » pour la première catégorie.

¹⁵ JEAN-PAUL II, *Christifideles laici*, Exhortation apostolique post-synodale sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, Rome, 1988.

tâches confiées aux uns et aux autres, entre autres la prédication dominicale.

Rite de l'institution et mandat

Au terme de la phase de préparation et d'examen des candidatures, les personnes choisies bénéficient du rite liturgique prévu par le *Pontifical Romain* qui les établit de manière pérenne et qui ne peut être répété, et les confie à l'accueil de l'ensemble de la communauté.

La CEI fixe l'âge minimal d'admission à 25 ans et prévoit un mandat pour une période de cinq ans, renouvelable ou modifiable selon les évolutions personnelles et pastorales (CEI, *MI*, n. 5, renvoyant à la *Lettre Roche*, n. 13). C'est donc bien la lettre de nomination épiscopale qui détermine les « offices » exercés, lesquels peuvent se transformer, alors que le ministère se maintient à vie.

Enjeux

1. Il pourrait être opportun que chaque Conférence épiscopale emboîte le pas de la CEI et s'entende sur des orientations communes. Cela ne pourra pas advenir sans difficultés, vu les diversités entre les ministères et les fonctions allouées, telles qu'elles sont actuellement présentes dans les diocèses, par exemple entre les trois parties linguistiques de la Suisse.

2. C'est tout l'enjeu de l'articulation féconde à trouver non seulement entre les ministères institués et ordonnés, mais aussi avec les ministères mandatés déjà existants. Les institutions liturgiques peuvent apporter une reconnaissance « sacramentale » et communautaire à une nouvelle forme de ministérialité issue du peuple de Dieu. Les évêques italiens l'expriment ainsi, au terme de leur document :

Les lecteurs-lectrices, acolytes et catéchistes institués « ne seront pas seulement des exécutants des indications des prêtres et des diacres, mais de véritables animateurs de l'assemblée présidée par le pasteur d'âmes, des promoteurs de la coresponsabilité en Église et de l'accueil de tant de personnes qui cherchent à mener un chemin de foi, des évangélistes dans diverses situations et contextes de vie, des interprètes de la condition humaine sous ses multiples aspects (cf. *Apostolicam actuositatem*, n. 24). Ils rendront présentes à la communauté les attentes et les aspirations des hommes [et des femmes] de notre temps et ensemble, seront un signe authentique de la présence de l'Église dans les familles, les lieux d'études et de travail et sur les routes du monde (cf. *AA*, n. 13) » (CEI, *MI*, n. 5).

3. Pour éviter que les ministères institués se mettent en place de façon désordonnée, il est en outre utile que les évêchés locaux répondent à l'invitation lancée par François le 24 août 2022 pour le 50^{ème} anniversaire

de *MQ* d'entrer en dialogue à ce propos et fassent part de leurs expériences passées et à venir, de manière à ce qu'elles puissent être coordonnées au niveau mondial catholique.

Il sera donc très intéressant d'examiner comment les différentes Conférences des évêques relèveront les défis des interpellations successives lancées par le souverain pontife.

Quelques observations canoniques concernant le ministère de catéchiste

Astrid Kaptijn
Fribourg / Suisse

Le 10 mai 2021, le pape François a institué le ministère de catéchiste par le *motu proprio* « *Antiquum ministerium* »¹. Cette décision fait suite au *motu proprio* « *Spiritus Domini* » du 10 janvier de cette même année, document par lequel le pape a modifié le canon 230 §1 du Code de droit canonique, permettant l'accès de femmes aux ministères institués du lectorat et de l'acolytat². Le cadre formel de ces ministères institués a été précisé un peu plus tard par une lettre adressée aux présidents des conférences des évêques sur le rite d'institution des catéchistes, publiée le 3 décembre 2021 par le préfet de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements³. Cependant, ces précisions sont davantage de nature doctrinale que canonique.

Dans un message publié un an après, à l'occasion du cinquantième anniversaire du *motu proprio* « *Ministeria quaedam* »⁴, le pape souligne que ce dernier contenait déjà un appel aux évêques pour faire connaître les éventuels besoins de nouveaux ministères, une ouverture qui est toujours valable aujourd'hui, car les ministères, suscités

¹ FRANÇOIS, *Antiquum ministerium*, Lettre apostolique sous la forme de 'motu proprio' établissant le ministère de catéchiste, Rome, 10 mai 2021, disponible sur : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html [consulté février 2023]. Citée comme *AM*.

² FRANÇOIS, *Spiritus Domini*, Lettre apostolique sous forme de 'motu proprio' sur la modification du can. 230 §1 du Code de droit canonique en ce qui concerne l'accès des personnes de sexe féminin au ministère institué du lectorat et de l'acolytat, Rome, 10 janvier 2021, disponible sur https://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html [consulté février 2023]. Citée comme *SD*.

³ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « Lettre aux présidents des conférences des évêques sur le rite d'institution des catéchistes », le 3 décembre 2021, Prot. N. 627/21. Ces trois documents sont consultables sur le site droitcanonique.fr dans la rubrique Sources du droit [consultée le 1er mars 2023]

⁴ François, « Message lors du 50^{ème} anniversaire de la lettre apostolique publiée sous forme de motu proprio *Ministeria quaedam* du Saint Paul VI », Rome, 15 août 2022, disponible sur : <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/08/24/0610/01237.html#framess> [consulté 1^{er} mars 2023].

par l'Esprit Saint dans la situation concrète d'une communauté dans un lieu, sont variés.

Vu les nouveautés introduites récemment ou à venir encore, il nous semble nécessaire d'examiner de plus près quelques questions qui se posent d'un point de vue canonique, afin que celles-ci soient intégrées d'emblée dans les réflexions et décisions. Sur la base des documents mentionnés plus haut, nous souhaitons donc passer en revue certains éléments de ces textes qui méritent des approfondissements⁵.

Ressemblances et différences de fond avec les ministères ordonnés

Depuis 1972, surtout les séminaristes bénéficiaient en pratique des ministères institués de lecteur et d'acolyte, conférés aux hommes laïcs. Cela démontre que le lien avec l'origine de ces ministères, à savoir les ordres mineurs, était encore assez présent, malgré la suppression formelle des ordres mineurs en cette année. Le fait que l'accès à ces ministères s'est ouvert maintenant aux femmes également établit une distanciation encore plus grande avec ces origines. Autrement dit, si les ministères institués étaient jusqu'ici conférés comme des étapes en vue du sacrement de l'ordre, ils sont maintenant plus directement fondés sur le sacrement du baptême, dont ils sont une différenciation ultérieure possible. En même temps, les séminaristes recevront toujours les « institutions » de lecteur et d'acolyte pour marquer les étapes vers le sacrement de l'ordre. On pourrait y constater une certaine ambiguïté par le fait que ces ministères sont certes fondés sur le baptême, mais conférés encore en vue du sacrement de l'ordre. Le pape François a essayé de la gommer en disant que :

Ainsi, sur le chemin qui conduit à l'ordination diaconale et sacerdotale, ceux qui sont institués lecteurs et acolytes comprendront mieux qu'ils participent à une ministérialité commune avec d'autres baptisés, hommes et femmes.⁶

Autrement dit, le pape oriente le regard non seulement vers le sacrement de l'ordre qui sera conféré au séminariste dans le futur, s'il sera admis aux ordres, mais aussi vers l'ensemble des baptisés, membres du Peuple de Dieu, dont le séminariste fait partie et dans lequel il est enraciné.

⁵ La plupart des documents pontificaux et romains utilisé concerne le ministère de catéchiste. Cependant, nous sommes de l'avis que les questions formelles qui se posent par rapport à ce ministère, ont aussi une pertinence pour les ministères de lecteur et d'acolyte.

⁶ « Lettre du pape François au préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'accès des femmes aux ministères du lectorat et de l'acolytat », Rome, 10 janvier 2021, disponible sur le site web : droitcanonique.fr, rubrique « Sources du droit ».

Par rapport au ministère de catéchiste, le Saint-Siège est plus ferme : ce ministère ne devrait pas être conféré à ceux qui « ont été admis parmi les candidats au diaconat et au presbytérat (...), le ministère de Catéchiste est un ministère laïc et essentiellement distinct du ministère ordonné »⁷. La perspective a donc changé et cela se voit aussi dans les propos du pape François qui souligne que le ministère de catéchiste est « accompli de manière laïque »⁸.

Malgré ces différences, il existe aussi des ressemblances entre ces ministères et le sacrement de l'ordre. Le préfet de la Congrégation, insistant sur la stabilité de ces ministères, souligne qu'ils sont conférés « à travers le rite d'institution qui, par conséquent, ne peut être répété⁹ ». L'investiture liturgique semble donc avoir comme conséquence le caractère non-réitérable de la transmission de ministère. Si cette investiture n'est pas un sacrement et si elle n'imprime pas un caractère indélébile, le ministère est quand même, à travers elle, attaché à la personne une fois pour toutes. En cela, il comporte des ressemblances avec le sacrement de l'ordre. La question se pose toutefois de savoir si une telle institution sera notée aussi dans le registre des baptêmes pour qu'il y est une trace. Normalement, l'Église procède par rapport aux sacrements non-réitérables, donc, par analogie, cela semble aussi conseillé au sujet de ces ministères conférés de manière stable. Si cela n'est pas le cas, le fidèle ayant été institué dans ce ministère devrait quand même recevoir un document attestant de cette investiture. En corollaire, cela pose aussi la question de savoir si un document analogue au *celebret* pour les clercs ne devrait pas être établi afin d'attester du fait que cette personne a réellement le droit, selon les normes ecclésiales, d'exercer son ministère, une question qui a son intérêt notamment en cas de changement de diocèse¹⁰.

La stabilité de ces ministères

Le préfet de la Congrégation ajoute à la citation mentionnée ci-dessus : « Cependant, l'exercice du ministère peut et doit être réglementé en termes de durée, de contenu et de modalités par chacune des Conférences épiscopales en fonction des besoins pastoraux¹¹ ». Cela semble impliquer que ces ministères, même attachés à la personne,

⁷ Voir CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « Lettre aux présidents des conférences des évêques », *op.cit.*, n.8.

⁸ FRANÇOIS, « Message » du 15 août 2022, *op.cit.*, n.8.

⁹ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « Lettre aux présidents des conférences des évêques », *op.cit.*, n.3.

¹⁰ En France, la conférence des évêques est en train de préparer une sorte de *celebret* électronique qui pourra facilement être mis à jour en cas de sanctions ou de mesures disciplinaires limitant l'exercice du ministère.

¹¹ *Ibid.*

peuvent ne pas être exercés en permanence, de manière continue. Le cadre de l'exercice de ces ministères devra donc être déterminé par les conférences épiscopales et le critère principal de discernement pour ces différents éléments sera les besoins pastoraux. Le fait que ces ministères seront, comme tout autre ministère ou fonction dans l'Église, au service de la communauté, est ainsi mis en évidence.

La stabilité de ce ministère attaché à la personne du fidèle et le caractère de service de la communauté font inévitablement penser à l'*institutio* tel que connue et pratiquée dans certains diocèses suisses par rapport aux laïcs, assistants pastoraux. Le diocèse de Bâle utilise l'expression « accueil dans le service permanent comme pasteur(e)/agent(e) pastoral(e)¹² ». Il semble assez logique que le ministère conféré de manière stable à travers le rite d'institution par l'évêque diocésain qui a admis la personne parmi les candidats ou par un prêtre délégué par l'évêque et agissant au nom de celui-ci, établit nécessairement un lien entre ce fidèle institué et le diocèse. Ce lien crée des obligations et des droits entre le fidèle et le diocèse concernant la mise à disposition du fidèle lorsque cette personne est appelée au service du diocèse.

Plusieurs questions méritent ici encore l'attention. À côté de l'investiture liturgique à vie, il y a le cadre canonique général fixé par la conférence des évêques, puis la dimension d'un mandat concret et individuel en Église. Si la stabilité du ministère une fois conféré ne change pas, la durée de l'exercice peut être limitée et apparemment même être interrompue. Ces questions pourront être déterminées dans une bonne entente entre l'évêque diocésain et la personne qui a été instituée dans ce ministère. Mais que se passe-t-il lorsque la personne change de diocèse ? Est-ce qu'elle pourra se présenter à son nouvel évêque et demander un mandat ecclésial ? Est-ce que l'évêque *a quo* devra accepter son départ pour que l'évêque *ad quem* puisse confier un mandat à cette personne ? Ainsi, une ressemblance, même lointaine, avec l'incardination des clercs semble inévitable. Sinon, la personne instituée devrait au moins informer son évêque diocésain de son départ du diocèse. Dans ce cas, il sera d'autant plus important que la personne puisse disposer d'une preuve de son investiture à vie¹³.

Coordination et articulation avec d'autres fonctions dans l'Église

Les documents romains proposent déjà l'un ou l'autre élément de coordination. Le préfet de la Congrégation recommande de ne pas conférer le ministère de catéchiste à certaines catégories de personnes. Nous l'avons vu déjà par rapport aux séminaristes, mais cela concerne

¹² Aufnahme in den ständigen Dienst als Seelsorger/in'.

¹³ Voir nos remarques en fin de la section une.

aussi des religieux et religieuses ou des enseignants de religion dans les écoles et les personnes exerçant un service qui s'adresse de manière exclusive aux membres d'un mouvement ecclésial. Pour les mouvements, un critère d'autorité est mentionné : des fonctions de ce genre sont confiées par les responsables du mouvement et non pas par l'évêque diocésain, maintenant ainsi la distinction entre les communautés hiérarchiques et les communautés associatives dans l'Église¹⁴. À l'égard des religieux, religieuses et les enseignants de religion, les ministères ne seront pas conférés sur la base de leur tâche catéchétique, mais peuvent l'être pour des tâches de coordination en catéchèse ou au cas où ces personnes accomplissent aussi d'autres tâches ecclésiales au niveau paroissial ou diocésain¹⁵. Ces critères soulignent le fait que le ministère de catéchiste se distingue en deux types : ceux qui ont une tâche spécifique de catéchèse, notamment des responsabilités de formation ou de coordination d'un côté et différentes formes d'apostolat de l'autre côté, dont l'énumération fait penser aux catéchistes dans les pays de mission, mais qui pourraient s'appliquer aussi aux assistants pastoraux dans nos régions européennes¹⁶.

On peut constater ainsi une forme de « hiérarchisation » entre les laïcs en fonction de leurs tâches et responsabilités. Même s'il faut être prudent de ne pas créer des inégalités, cela pourrait contribuer à une meilleure lisibilité du paysage des fonctions et ministères dans l'Église. Des différenciations sont déjà en vigueur en Suisse romande par la distinction entre assistant(e)s, animateurs/-trices et auxiliaires pastoraux¹⁷.

La question se pose aussi de savoir s'il serait utile ou approprié de conférer aux personnes qui sont des assistants pastoraux et dont les tâches sont celles énumérées dans la lettre du préfet de la Congrégation¹⁸ le ministère de catéchiste.

En guise de conclusion, nous pouvons constater que ces nouveaux ministères permettent de mettre en relief la ministérialité de tous les baptisés, sous différentes formes. En même temps, leur nouveauté requiert encore beaucoup de réflexions, notamment par rapport à leur contenu et l'articulation avec d'autres ministères, mais aussi du point de vue formel et canonique. Espérons qu'une mise en œuvre hâtive sera

¹⁴ Voir Patrick VALDRINI, *Leçons de droit canonique. Communautés, personnes, gouvernement*, Paris, Salvator, 2017, p.25-27 ; 312-314.

¹⁵ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « Lettre aux présidents des conférences épiscopales », *op.cit.*, n.8.

¹⁶ *Id.*, n. 6, 9 et 11.

¹⁷ Voir CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES SUISSES, Note pastorale 12 « Laïcs mandatés au service de l'Église », janvier 2005, p.4.

¹⁸ Cf. CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « Lettre aux présidents des conférences épiscopales », *op.cit.*, n.11.

Au cœur de la vie de l'Église, la liturgie
Die Liturgie im Herzen des Lebens der Kirche, die Liturgie

évitée afin de bien penser et encadrer l'ensemble des fonctions et ministères dans l'Église.

Qui m'a touché ? (Mc 5,31) Le choix des ministres de la communion et ses enjeux

Anne-Marie Petitjean
Paris

Poursuivant mes observations dans le champ de l'*ars celebrandi*¹, j'ai dernièrement prêté attention aux acteurs désignés pour distribuer le pain eucharistiqué. Deux grands types de pratiques ont été repérés et invitent à vérifier rapidement leur bien-fondé dans la *lex orandi* de l'Église dont des interprétations différentes génèrent des tensions et mettent la synodalité au défi.

La distribution de la communion, lorsque l'assemblée est trop nombreuse, n'est pas confiée à ses seuls « ministres ordinaires : prêtres et diacres ». On fait alors appel à des « ministres extraordinaires », ministres institués² ou autres laïcs pris dans l'assemblée, hommes ou (même parfois !) femmes. Mais on peut aussi constater, en ville, l'apparition soudaine de prêtres qui n'avaient pas concélébré mais qui arrivent juste à temps pour cette distribution. Ce dernier cas mérite attention.

Certains en sont rassurés tant ils éprouvaient de la gêne à recevoir le corps eucharistique des mains d'un non-prêtre. D'autres s'en inquiètent et y voient un signe du cléricisme dont ils craignent les dommageables conséquences. Le choix des acteurs pour la distribution de la communion, ainsi que d'autres phénomènes non abordés ici – refus ou non de petites filles pour servir à l'autel et leur assignation dans la nef alors que les garçons accèdent au chœur³, communion dans la bouche ou dans la main –, révèlent et opèrent pour leur part la fragmentation actuelle du catholicisme et le risque d'implosion qui le guette⁴.

¹ Cf. ma contribution « FractionS du pain, figureS du Christ et de l'Église » au volume de Mélanges offerts à M. Klöckener, *Die Dynamik der Liturgie im Spiegel ihrer Bücher*, Münster, Aschendorff, 2020, « LQF 110 », 495-508.

² Malgré *Ministeria Quaedam* (15 août 1972) puis *Spiritus Domini* (10 janvier 2021), il est peu de ministères institués en France.

³ Voir : Hélène BRICOUT et Martin KLÖCKENER, « Des garçons et des filles au service de l'autel », *LMD* 294, 2018, p. 145-174.

⁴ Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 ; Id. et Jean-Louis SCHLEGEL, *Vers l'implosion ? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*, Paris, Seuil, 2022, p. 167-187 ; Claude DARGENT, « Recul du catholicisme, croissance des non-affiliés et des minorités religieuses », in : Pierre BRÉCHON, Frédéric GONTHIER et Sandrine ASTOR, *La France des valeurs*, Grenoble, Presses Universitaires, 2019, « Libres cours Politique », p. 221-227.

Congar, en 1969, évoquait déjà deux types de prêtres : ceux « qui poussent la logique du *Mitmensch* jusqu'à risquer de perdre le 'à part' de l'Église » alors que d'« autres accentuent les éléments même tout historiques de cet 'à part' jusqu'à compromettre le nécessaire 'être avec' »⁵. *Presbyterorum ordinis* (PO 3) a tenté de se tenir sur une ligne de crête en stipulant que les prêtres sont « d'une certaine manière mis à part au sein du peuple » sans en être séparés. Pourtant, nos célébrations actuelles mettent en scène soit des prêtres faisant glisser la 'mise à part' du côté d'un 'être à part' au risque d'estomper l'égalité des baptisés et la vocation hospitalière d'une Église compagne et servante d'humanité, soit des prêtres soucieux d'inscrire l'Évangile dans la chair du monde et de la participation active de tous les baptisés à la liturgie et à la mission, au point, peut-être – mais ce ne semble pas le cas en France – d'estomper la 'mise à part' requise par la symbolique liturgique et le fait que l'Église qui est de ce monde et dans ce monde est aussi autre chose que le monde.

Jean-Paul II a probablement été sensible à ce risque. En témoignent ses lettres aux prêtres du Jeudi Saint ou sa lettre aux évêques *Dominicae cenae* :

[Les prêtres] par leur ordination, ont été consacrés de manière à représenter le Christ prêtre : leurs mains... sont donc devenues un instrument direct du Christ [...] ils ont sur les saintes espèces une responsabilité primordiale parce que totale : ils offrent le pain et le vin, ils les consacrent, et ensuite ils distribuent les saintes espèces⁶.

Cette théologie sacerdotale et hiérarchique du ministère presbytéral met alors en valeur le rite de l'onction des mains⁷ « comme si ces mains avaient justement besoin d'une grâce et d'une force particulières de l'Esprit Saint⁸ ». C'est pourquoi « toucher les saintes espèces, les distribuer de ses mains, est un privilège des personnes ordonnées⁹ ». Même s'il ajoute que « l'Église peut concéder cette faculté à

⁵ Id., *Au milieu des orages*, Paris, Cerf, 1969, p. 32. Nous ne discutons pas ici des limites d'un livre daté. Pour ce faire : Joseph FAMERÉE et Gilles ROUTHIER, *Penser la réforme de l'Église*, Paris, Cerf, 2021, « US Nouvelle série 7 ».

⁶ JEAN-PAUL II, Lettre *Dominicae Cenae* à tous les évêques de l'Église sur le mystère et le culte de la sainte eucharistie, Rome, 24 février 1980, 11, disponible sur https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1980/documents/hf_jp-ii LET_19800224_dominicae-cenae.html [consulté mars 2023].

⁷ Pierre-Marie Gy pensait que le passage de la communion dans la main à la communion dans la bouche pouvait être mis en rapport avec cette onction : « Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Église latine ? » in : *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. xxiv^e semaine d'études liturgiques (Paris, 28 juin-1er juillet 1977), Rome, CLV, 1978, 2018, « BEL Subsidia, 14 ».

⁸ JEAN-PAUL II, Lettre *Dominicae Cenae*, 11.

⁹ Ibidem.

des personnes qui ne sont ni prêtres ni diacres¹⁰ », cette lettre souligne avant tout une vision sacralisée de la personne des prêtres, non la sacramentalité de leur ministère. Une telle sacralisation¹¹ ou sacerdotisation¹² fonde pour sa part le cléralisme, ce qui, pour le pape François « annule non seulement la personnalité des chrétiens, mais tend également à diminuer et à sous-évaluer la grâce baptismale que l'Esprit Saint a placée dans le cœur de notre peuple¹³ ». L'enjeu est d'une brûlante actualité : « Dire non aux abus, c'est dire non, de façon catégorique, à toute forme de cléralisme¹⁴ ».

Chacun de ces groupes s'estime probablement l'interprète fidèle de la *lex orandi*¹⁵ exposée par la Présentation générale du Missel romain (PGMR)¹⁶. « Le... prêtre donne à ses frères le pain de la vie » (PGMR 93). Il « peut se faire aider par d'autres prêtres qui seraient là... », par un ou des diacres (94 ;182) ou « des ministres extraordinaires, acolyte institué (98 ;162 ;191) ou d'autres fidèles députés pour accomplir ce rite » (100 ;162). Un paragraphe semble louer la bonté de cette pluri-ministèrialité (116) mais possibilité n'est pas norme ! Certains en usent tandis que d'autres jugent qu'il s'agit d'une suppléance (c. 230,3) à éviter,

¹⁰ Ibidem.

¹¹ La question du sacré serait ici à traiter. Voir sur ce point : Patrick PRÉTOT, « Sacralité et liturgie. Recherche de repères pour aujourd'hui », *Transversalités* 112, 2009, p. 63-86 et Christophe THEOBALD, « Le sacré et le saint. Une confusion qui donne à penser » in : Alexandre ESCUDIER, Pierre GISEL, Jean-Marc TÉTAZ (éd.), *Le sacré en question*. A paraître.

¹² Cf. André DE HALLEUX, « Ministère et sacerdoce », *RTL* 18, 1987, p. 289-316 et 425-453 ainsi que Jean-François CHIRON, « Le "sacerdoce" dans le discours catholique avant Vatican II », *RSR* 109, 2021, p. 239-265 et Joseph FAMERÉE, « Le ministère ordonné selon Vatican II : avancées et limites », *RTL* 53, 2022, p. 409-435.

¹³ FRANÇOIS, Lettre au Cardinal Marc Ouellet, Rome, 19 mars 2016.

¹⁴ FRANÇOIS, Lettre au peuple de Dieu, 20 août 2018. Mais ce n'est pas le seul facteur responsable des abus du pouvoir, cf. Anne PHILIBERT, « Les ministères, leur sacralisation et les abus de pouvoir : l'exemple de l'Église de France entre le concile de Trente et Vatican II », *RTL* 52, 2021, p. 42-349 ; Céline BÉRAUD, « Les ministères remis sur le métier », *RSR* 109, 2021, p. 25 ou « Les ministères ordonnés à l'épreuve des scandales sexuels. Approche sociologique de la situation du catholicisme français », *RTL* 53, 2022, p. 1-15.

¹⁵ Paul DE CLERCK, « *Lex orandi, lex credendi*. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », *QL* 59, 1978, p. 193-212 et « *Lex orandi, lex credendi*, un principe heuristique », *LMD* 222, 2000, p. 61-78.

¹⁶ La PGMR 2002 a recueilli les instructions *Inaestimabile donum* (3 avril 1980 et *Ecclesiae de mysterio* (15 août 1997) et s'enracine dans une longue histoire, cf. Jean-Charles DIDIER, « Le ministre extraordinaire de la distribution de la communion », *LMD* 103, 1970, p.73-85.

ce qui ne suscite ni charismes ni pluri-ministèrialité. Ces deux options révèlent et opèrent deux visions de l'Église¹⁷.

Relevons que, dans les deux cas, la *lex* fondamentale de la distribution est honorée par la mise en scène d'un donner-recevoir appartenant au récit de l'institution. Le ministère des prêtres devant symboliquement rappeler le Christ qui donne et se donne peut expliquer qu'ils ne reçoivent pas la communion des mains d'un autre. Cependant, ne devrait-on pas parfois manifester qu'ils sont eux-aussi des baptisés membres de l'Église qui reçoit tout du Christ¹⁸ ? On peut encore se demander si la mémoire de la geste totale du Christ est adéquatement symbolisée par des prêtres qui, dans une célébration à laquelle ils ne participaient pas, n'ont pu faire liturgiquement mémoire de l'origine et du sens de ce don, surtout lorsque leur premier geste est d'aller chercher la sainte réserve. Par contre l'appel à des ministres extraordinaires ayant participé à la célébration aiderait l'assemblée à conjuguer la mémoire du repas de la chambre haute avec celle du repas sur la prairie au cours duquel Jésus appela des participants à l'aider à distribuer la nourriture : « donnez-leur vous-mêmes à manger ! »

Revenons aux deux groupes ci-dessus typologisés. Témoins d'un catholicisme fragmenté, ils lancent un grand défi à la synodalité dont l'invitation se fait aujourd'hui pressante¹⁹. La phase continentale pour l'Europe du synode pour une Église synodale, tenue à Prague du 5 au 10 février 2023, propose des réformes sans cacher de fortes tensions quant à celles concernant la liturgie. Comment, « pour que le monde croie », vivre une démarche œcuménique au sein du catholicisme et arriver à un consensus différencié et différenciant ?

La synodalité ne peut se passer de l'Esprit ni des conversions nécessaires en vue d'un a priori favorable, d'un sens approfondi de l'Église et d'une tradition vivante et totale. À cette fin, la mémoire de l'Incarnation invite à user des outils mis au service de la communication par nombre de nos contemporains soucieux d'intelligence collective et de vivre ensemble. Souhaitons que, à l'instar des pionniers du mouvement œcuménique, de réelles amitiés permettent à beaucoup de découvrir et nommer, par l'usage de ces outils, les inférences qui mènent les uns et les autres aux thèses qu'ils soutiennent.

¹⁷ Cf. SC 2 ou ce que visait l'adage tenant que si l'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie [plus fondamentalement] fait l'Église. Voir aussi Patrick PRÉTOT, « Ce que la liturgie donne à voir des ministères », *RSR* 109, 2021, p. 293-311.

¹⁸ Cf. Christophe THEOBALD, « Renouveler la théologie des ministères à partir des communautés », *RTL* 54, 2023, p.1-31. Ici : p.29 à propos de la liturgie de la Parole.

¹⁹ *Ib.* p. 19-22.

Le cléricalisme en liturgie

Michel Wackenheim
Strasbourg

À de multiples reprises, le pape François a souligné l'urgence de combattre dans l'Église le cléricalisme, un mot forgé en 1873 par Gambetta pour fustiger les débordements de l'Église en terre publique. N'était-ce pas déjà au cléricalisme que songeait le futur pape lors de sa prise de parole au conclave de 2013 (« Les maux qui, au fil du temps, ont touché les institutions religieuses ont leurs racines dans l'autoréférence, une sorte de narcissisme théologique¹ ») ? Six ans plus tard, devenu pape, Jorge Bergoglio s'adressera directement, dans sa *Lettre au peuple de Dieu* d'août 2018, à tous les catholiques sans y aller avec le dos de la cuillère : « Favorisé par les prêtres eux-mêmes ou par les laïcs, [le cléricalisme] engendre une scission dans le corps ecclésial qui encourage et aide à perpétuer beaucoup de maux que nous dénonçons aujourd'hui². »

Ce sont trois de ces maux que nous souhaitons mettre en évidence pour que le ver clérical entré subrepticement dans le fruit ecclésial soit, sinon extirpé, du moins clairement identifié.

Comportements des clercs en situation de présidence

Le premier des maux qui « engendre une scission dans le corps ecclésial » réside dans la manière qu'ont certains prêtres de se comporter – souvent sans même le faire intentionnellement – lorsqu'ils président la célébration de sacrements et que, très concrètement, ils sont mis à part non seulement par le rituel, mais aussi par eux-mêmes dans la façon de bouger, de poser la voix, pour que soit marquée une différence. Une évolution dans le comportement dont témoigne ce chef d'entreprise : « J'ai connu pas mal de jeunes gens avant qu'ils n'entrent au Grand Séminaire. Mais, alors que certains sont restés tels que je les avais toujours connus, d'autres se sont dépêchés de faire le prêtre en adoptant des attitudes distantes comme s'ils avaient eu besoin de se conformer à

¹ <https://fr.zenit.org/articles/l-intervention-du-card-berboglio-avant-le-conclave> [consulté février 2023]

² Comme tous les documents officiels de l'Église, ce texte est disponible sur le site du Vatican : https://W2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html [consulté février 2023]

une image forgée par les fidèles. » Voici, par exemple, des attitudes, des comportements, des façons d'être, relevés chez certains prêtres.

- Lors d'un baptême, des prêtres (ou des diacres) appuient exagérément le « Je » de la formule baptismale : « N., JE te baptise ... »
- À la messe, lors de la procession d'entrée, des prêtres s'avancent la tête altière tout en saluant certains fidèles de connaissance ; pendant la proclamation des deux premières lectures, ils s'affairent à autre chose ; lorsque vient le temps de l'homélie, le ton de leur voix fait oublier celui d'avant l'homélie ; après les deux temps du récit de l'Institution, ils élèvent bien haut et très longtemps le pain et le vin sanctifiés, faisant l'impasse sur la véritable élévation qui plus tard clôturera la prière eucharistique ; à la fin de la célébration, ils lancent l'une des quatre formules de l'envoi comme s'ils n'étaient pas concernés par ce qu'ils disent ou chantent : « Allez porter l'Évangile du Seigneur ».
- Lors d'un mariage, des prêtres (ou des diacres) prennent un ton quasi-inquisitorial lorsqu'il s'agit de poser des questions aux époux et de leur demander d'exprimer leur intention devant l'Église : « N. et N., est-ce bien ainsi que vous voulez vivre dans le mariage ? »

Dangereuse notion de paternité

Le deuxième des maux engendrés par le cléricisme est la tendance de prêtres comme de laïcs à recourir à la notion de paternité et à se faire appeler, ou à appeler le prêtre, « mon Père ». À tel point que des baptisés qui, par ailleurs, réclament plus de synodalité et de collégialité dans l'Église n'hésitent pas à se tourner vers le... Saint-Père « pour qu'il tranche ».

Même s'il est devenu courant de distinguer paternité spirituelle – que peuvent également exercer des laïcs devenus accompagnateurs spirituels – et paternité ministérielle se vivant par le prêtre qui célèbre, prêche et sanctifie, il reste que nombreux sont les prêtres qui ont tendance à interdire aux fidèles de les appeler « pères » pour s'éviter de devenir paternalistes. Relativement nombreux aussi sont les prêtres qui ont cessé de signer leurs courriels « père untel » et ont choisi de les signer « frère untel », tout simplement parce que le mot « père » leur semble générer une certaine sacralisation alors que nous vivons dans une société que gangrènent tant d'absences du père. Tout aussi nombreux, hélas, sont les prêtres – et ici ce sont des laïcs qui sont à la manœuvre – qui ont été impressionnés, le jour de leur ordination, d'être applaudis comme s'ils étaient, à seulement 25 ans, les princes de la

cathédrale et qui, un peu plus tard, sont devenus victimes du cléricalisme de laïcs parce que réduits, une fois pour toutes, aux fonctions que leur confèrent les missions reçues de l'évêque alors qu'au seuil de leur ministère ils étaient réticents à la différence imposée par des laïcs et qu'ils ont fini par en être tributaires.

Avant Vatican II, on utilisait le titre de « père » pour les religieux, et « monsieur le curé », « monsieur l'abbé » (dont la racine vient de *abba*, « père ») ou « monsieur le vicaire » pour les prêtres diocésains – que l'on appelait cependant « père » dans le cadre du sacrement de réconciliation, avec le fameux « Pardonnez-moi, père, car j'ai péché ». Dans les années 1970, pour tenter de rapprocher quelque peu prêtres et fidèles, les prêtres diocésains ont peu à peu pris l'habitude de se faire désigner comme « pères » sans qu'aucune décision de la part du Vatican n'ait été prise de modifier la façon dont on s'adresse aux prêtres. Aujourd'hui, alors que les prêtres de la Communauté Saint-Martin se font appeler « Don », mot qui peut faire penser au fait qu'on se donne, un certain nombre de prêtres – mais combien exactement ?... – essaient d'enfanter spirituellement tout en se rappelant la parole de Jésus en Matthieu 23, 8-12 : « Pour vous, ne vous faites pas donner le titre de Rabbi, car vous n'avez qu'un seul maître pour vous enseigner, et vous êtes tous frères ».

Une conception prioritairement sacrificielle de l'eucharistie

Le troisième mal généré par le cléricalisme concerne la conception prioritairement sacrificielle de la messe héritée du Concile de Trente. Alors que dans la Constitution apostolique *Missale Romanum*, publiée en tête des trois éditions du Missel de Vatican II (1970, 1975, 2002), Paul VI se contente de souligner combien le Missel Tridentin, durant quatre siècles, a fourni aux prêtres de rite latin la norme officielle de la messe, les auteurs de la *Présentation générale du Missel Romain*, publiée elle aussi en tête des trois éditions du Missel de Vatican II après la Constitution apostolique de Paul VI, s'appuient fortement sur les liens théologiques entre la messe de Vatican II et celle du Concile de Trente pour souligner que le Missel de Paul VI témoigne d'une foi inchangée.

Ainsi, en son n° 2, la PGMR tient à rappeler que la messe issue de la réforme liturgique de Vatican II, dont elle cite l'article 47 de la constitution *Sacrosanctum concilium*, est en tous points fidèle à l'enseignement du Concile de Trente : « La nature sacrificielle de la messe, solennellement affirmée par le concile de Trente en accord avec toute la tradition de l'Église, a été professée de nouveau par le II^e concile du Vatican. » Ainsi encore, dès le paragraphe 4, la PGMR insiste sur le fait que l'évêque et le prêtre agissent *in persona Christi*, au nom du Christ.

La liturgie elle-même favorise, dans la nouvelle traduction du *Missale Romanum* de 2002³, l'inclination au cléralisme alors que la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, au n° 37, invite les prêtres à se former de telle manière que leur cœur soit en tout conforme au Christ Pasteur.

Au terme de ce bref voyage au pays du cléralisme en liturgie, difficile de ne pas espérer que l'Église transite vers une autre figure que celle héritée du Moyen Age et du Concile de Trente. Dans un article intitulé « La messe en temps de confinement⁴ », Louis-Marie Chauvet, tout en constatant que la messe apparaît de plus en plus comme étant inutile pour les personnes qui préparent le baptême de leur enfant, leur mariage ou les funérailles d'un des leurs, puisqu'il leur suffit de vivre quotidiennement de ces fameuses « valeurs » (générosité, justice, responsabilité, solidarité ...) que le christianisme a si bien inculquées, termine en lançant un appel auquel on ne peut que souscrire :

« S'il est bien vrai que c'est à travers les événements de l'Histoire que Dieu fait signe, comme le montre constamment la Bible, n'y aurait-il pas dans cette accélération du processus de mutation que semble favoriser la crise du coronavirus un appel adressé à l'Église, un appel même pressant, à une conversion qui demanderait à se traduire par une transformation non pas de sa structure ministérielle, mais du cléralisme que cette structure a engendré ? »

On peut certes adhérer à la structure ministérielle, à condition que soit mis un terme à la funeste confusion entre sacrement de l'ordre et détention d'un pouvoir, confusion qui, tôt ou tard, conduit au cléralisme, cette terrible maladie auto-immune du catholicisme.

« Il n'est pas assis sur un trône, dit à propos du prêtre le pape François au n°60 de *Desiderio Desideravi*, car le Seigneur règne avec l'humilité de celui qui sert. »

³ « Priez, frères et sœurs, dit le prêtre avant la prière sur les offrandes : que mon sacrifice, et le vôtre, soit agréable à Dieu le Père tout-puissant... » À quoi l'assemblée est invitée à répondre en précisant que le sacrifice est reçu par le Père des mains du prêtre : « Que le Seigneur reçoive de vos mains ce sacrifice à la louange et à la gloire de son nom... »

⁴ Revue *Études*, n° 4280, mars 2021, p. 85.

In Kultur und Kontext verwurzelt Überlegungen zur Inkulturation der Liturgie angesichts synodaler Prozesse

Marius Linnenborn
Trier

In einem Beitrag im Jubiläumsband zum 75-jährigen Bestehen des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier bezeichnet Martin Klöckener Liturgiereform als „ein Prinzip kirchlichen Lebens“.¹ Im letzten Abschnitt seines Artikels führt er aus: „Die *Inkulturation* als Verwurzelung der Liturgie in den jeweiligen Kulturen und die Berücksichtigung der gegebenen Bedingungen, unter denen Liturgie gefeiert wird, werden weiter an Bedeutung gewinnen. Inkulturation betrifft nicht nur die Kirche auf anderen Kontinenten, sondern genauso den europäischen Raum“.²

Im Rahmen des 2021 von Papst Franziskus initiierten Synodalen Prozesses auf der Ebene der Weltkirche und des Synodalen Weges, der 2019 von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken eingesetzt wurde, stellt sich die grundlegende Frage, wie viel und in welchen Bereichen Diversität innerhalb der weltweiten Gemeinschaft der katholischen Kirche denkbar ist. Auch im Bereich der Feier des Gottesdienstes bleibt seit Beginn der nachkonziliaren Erneuerung die Frage aktuell, wie viel formale Übereinstimmung in der Liturgie notwendig und wie viel Vielfalt bei Wahrung der grundlegenden Einheit des römischen Ritus möglich ist.

Wenige Tage oder Wochen vor dem Kontinentaltreffen der Weltsynode im Februar 2023 in Prag und der abschließenden Versammlung des Synodalen Weges Mitte März 2023 in Frankfurt lenkte Anfang Februar der Pastoralbesuch von Papst Franziskus in der Demokratischen Republik Kongo den Blick auf ein seit 35 Jahren bestehendes Stück Diversität in der Liturgie der römisch-katholischen Kirche. Der Papst hatte selbst zuvor schon einmal am 1. Dezember 2019 mit der kongolesischen katholischen Gemeinde in Rom in St. Peter die Eucharistie gefeiert.³ Verschiedentlich wurde die Frage gestellt, ob der dabei verwendete „Zaire-Ritus“ nicht als Beispiel und Vorbild für eine

¹ Martin KLÖCKENER, *Liturgiereform. Ein Prinzip kirchlichen Lebens*, in: *Für die Förderung und Erneuerung der Liturgie. 75 Jahre Deutsches Liturgisches Institut*. Hg. von Marius LINNENBORN. Trier 2022, 38–44.

² Ebd. 43.

³ Vgl. *Papa Francesco e il „Messale Romano per le Diocesi dello Zaire“*. *Un rito promettente per altre culture*. Hg. von Rita MBOSHU KONGO. Città del Vaticano 2020, 189–217.

stärkere Inkulturation der Liturgie auch im deutschen Sprachgebiet dienen könne.

Der sogenannte „Zaire-Ritus“ der Messe als Beispiel für Inkulturation

Das *Missel Romain pour les Diocèses du Zaire* war am 30. April 1988 von der Kongregation für den Gottesdienst mit dem Dekret *Zairensium Dioecesium* approbiert worden.⁴ In dem Titel des liturgischen Buches kommt bereits zum Ausdruck, dass es sich dabei um eine Variante oder Ergänzung der allgemeinen römisch-katholischen Ordnung für die Feier der Messe handelt, wie sie im *Missale Romanum* aus dem Jahr 1970 vorliegt. Im Prozess der Anerkennung einer eigenen Form der Messfeier für die Katholiken in Zaire war von römischer Seite Wert darauf gelegt worden, dass diese offiziell nicht als „Zairischer Ritus“ bezeichnet wird, sondern als „Römisches Messbuch für die Diözesen Zaires“. Es sollte keine neue Ritusfamilie entstehen, sondern nur eine eigene Ausprägung innerhalb der lateinisch-katholischen Liturgie.

Die Bischöfe Zaires – seit 1997 Demokratische Republik Kongo, mit ungefähr der Hälfte der Bevölkerung eines der Länder Afrikas mit dem höchsten Anteil von Katholiken – hatten bereits im Jahr 1970 bei der Gottesdienstkongregation einen Antrag auf die Erarbeitung einer eigenen Form für die Eucharistiefeier gestellt. Bis zur endgültigen römischen Approbation dauerte es dann fast 18 Jahre. Die Bischöfe von Zaire betonen in ihrem Vorwort, dass das Anliegen dieses Messbuchs eine „gleichermaßen authentisch afrikanische wie auch wahrhaft christliche und katholische Liturgie“ sei.⁵

Wodurch zeichnet sich das Zaire-Messbuch aus? Die Grundstruktur von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier ist identisch mit der allgemein üblichen Form der Messe. Insbesondere der Eröffnungsteil der Messe ist weiter entfaltet und weist einige Besonderheiten auf. Die Gemeinde wird eingeladen, sich bewusst in die Gegenwart Gottes zu stellen. Nach einer Zeit der Stille zur inneren Sammlung werden dann die Heiligen um ihre Fürbitte angerufen und in diesem Zusammenhang auch die Vorfahren angesprochen: „Ihr, unsere

⁴ Vgl. *Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie*. Hg. von Ludwig BERTSCH. Freiburg/Br. 1993 (TDW 18); Édouard Flory KABONGO, *Le rite zairois. Son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*. Bruxelles 2008 (Dieux, Hommes et Religions 13); Ferdinand MABANZA TOLOTOLO, *Le langage non verbal dans le Missel zairois. Fondements anthropologiques des éléments culturels*. Paris 2022; Katharina ZEY, *Gelungene Inkulturation. Der „Zairische Messritus“ – von Rom anerkannt*, in: GD 22. 1988, 184–186.

⁵ Vorwort der Zairischen Bischofskonferenz zur Ergänzung zum Römischen Messbuch für die Diözesen Zaires, in: *Der neue Meßritus im Zaire* (wie Anm. 4) 22.

rechtschaffenen Ahnen, seid mit uns“.⁶ Damit wird an die hohe Wertschätzung der Vorfahren in der afrikanischen Kultur angeknüpft. Eine weitere Besonderheit ist, dass der Friedensgruß mit dem Bußritus und Schuldbekennnis verbunden ist, die auf das Glaubensbekenntnis folgen. Die Gemeinde ist insgesamt an vielen Stellen, u.a. im Eucharistischen Hochgebet, durch Gesten und Akklamationen an der liturgischen Handlung beteiligt. Papst Franziskus fasst seinen Eindruck der liturgischen Feier wie folgt zusammen: „Es handelt sich um eine freudige Feier. Sie ist ein wahrhafter Ort der Begegnung mit Jesus“.⁷

Liturgische Vielfalt früher und heute

Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte im Rahmen des zentralen Anliegens einer umfassenden Erneuerung der Feier der Liturgie nicht nur die Möglichkeit eröffnet, dass die eigene Landessprache bei der Messe und den Sakramenten gebraucht werden kann, sondern auch weitergehende Anpassungen ermöglicht. Im Kapitel III über die Erneuerung der Liturgie enthält die Liturgiekonstitution einen eigenen Abschnitt unter der Überschrift „Regeln zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“ (SC 37–40). Darin wird ausdrücklich von „berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker“ gesprochen, zugleich aber auf die „Wahrung der Einheit des römischen Ritus“ Wert gelegt (SC 38). Gedacht war dabei vor allem an die „Missionsländer“ („besonders in den Missionen“). Bereits in SC 40 wird betont, dass diese Anpassungen der Liturgie dem Apostolischen Stuhl vorgelegt werden müssen und nur mit dessen Einverständnis eingeführt werden können.

Im Unterschied zum orientalischen Christentum, das eine große Vielfalt unterschiedlicher Riten kennt, ist die Liturgie der Westkirche – bedingt durch die Vorrangstellung des Bischofs von Rom – relativ einheitlich geprägt. Dennoch bestand auch in Mittel- und Westeuropa früher eine größere liturgische Vielfalt, auch in den Bistümern des deutschen Sprachgebiets. Im Lauf der Liturgiegeschichte ging die Tendenz zeitweise hin zu größerer regionaler Eigenständigkeit, dann wieder zu stärkerer Einheitlichkeit, um die gemeinsame Identität zu stärken, etwa nach dem Konzil von Trient als Antwort auf die Reformation.

⁶ *Römisches Messbuch für die Diözesen Zaires. Der feierliche Ritus*, in: *Der neue Meßritus im Zaire* (wie Anm. 4) 67–90, hier 70.

⁷ Papst FRANZISKUS, Vorwort, in: *Papa Francesco e il „Messale Romano per le Diocesi dello Zaire“* (wie Anm. 3) 3–6, hier 4.

Heute sind im westlichen Europa noch der Ambrosianische Ritus in der Kirchenprovinz Mailand⁸ und der Mozarabische oder Altspanische Ritus auf der Iberischen Halbinsel lebendig, der aber nur an wenigen Orten gefeiert wird (vor allem in der Kathedrale von Toledo).⁹ Im orientalischen Bereich existieren verschiedene Gemeinschaften, die als „Unierte“ den Papst anerkennen und damit katholisch sind, jedoch ihre eigenen liturgischen Feierformen haben. Das kann bis hin zur „Anaphora von Addai und Mari“ gehen, deren Ursprünge ins dritte Jahrhundert zurückreichen und die ohne Einsetzungsworte auskommt, deren Gültigkeit für die chaldäisch-katholische Kirche im Jahr 2001 offiziell von Rom anerkannt wurde.¹⁰ Ein anderes Beispiel ist das Messbuch *Divine Worship* aus dem Jahr 2015: Papst Benedikt XVI. hatte damit den Anglikanern, die zur katholischen Kirche konvertierten, ermöglicht, viele liturgische Formen aus ihrer Tradition beizubehalten.¹¹ Im Bistum Trier, der ältesten Diözese Deutschlands, leben in der Heiligen Woche alte Trierer Riten als diözesanes Eigengut fort;¹² bis heute wird hier eine eigene Form des Eucharistischen Segens praktiziert.¹³

⁸ Vgl. Andreas HEINZ, *Nichtrömische Liturgiefamilien des Westens. Mit einem Ausblick in die Gegenwart*, in: *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Ritueller Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit*. Hg. von Jürgen BÄRSCH – Benedikt KRANEMANN in Verb. mit Winfried HAUNERLAND – Martin KLÖCKENER. Münster 2018, 377–421, hier 401–408; anschauliche Beschreibungen der Feier der Heiligen Woche und des Messablaufs bietet: Klaus Peter DANNECKER, *Über den Zaun geschaut. Beobachtungen zur Karwoche im ambrosianischen Ritus*, in: GD 51. 2017, 5–55, 64f.

⁹ Vgl. HEINZ, *Nichtrömische Liturgiefamilien des Westens* (wie Anm. 8) 392–400.

¹⁰ Vgl. Andreas HEINZ, *Licht aus dem Osten. Die Eucharistiefeier der Thomas-Christen, der Assyrer und der Chaldäer mit der Anaphora von Addai und Mari*. Trier 2008 (SQÖT 35) 166; ebd. 418–422: Richtlinien des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen für die gegenseitige Zulassung zur Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens vom 20. Juli 2001, in denen auch die Begründung für die Anerkennung der Gültigkeit dieses Hochgebetes genannt wird.

¹¹ Vgl. Daniel SEPER, *United not absorbed. Geschichte und Gottesdienst der Katholiken anglikanischer Tradition*. Wien 2020 (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 11).

¹² *Manuale Trevirense. Heilige Woche – Karwoche und Ostern. Eigenfeiern des Bistums Trier. Studienausgabe*. Hg. vom Bischöflichen Generalvikariat Trier. Hauptabteilung Pastorale Dienste. Trier 1999.

¹³ Vgl. *Die Trierer Sonderformen des Sakramentalen Segens. Eine Handreichung zur liturgischen Ausbildung der Priester und Diakone*. Hg. von Guido PASENOW. Trier 2013.

Liturgische „Inkulturation“ im deutschen Sprachgebiet?

Die offiziellen („authentischen“) Bücher, die in einem Land oder einem Sprachgebiet wie dem deutschen für die Feier der Messe und der Sakramente erarbeitet werden, müssen nach der Approbation durch die dazu berechtigten Bischöfe eine römische Bestätigung (*Confirmatio* oder bei weitergehenden Anpassungen oder Ergänzungen *Recognitio*) erhalten, damit sie in der Liturgie gebraucht werden können. Zuständig in Rom ist das Dikasterium (bis 2022: Kongregation) für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, das für die einzelnen liturgischen Feiern jeweils die *Editio typica* herausgibt, die dann vom Lateinischen in die Landessprache übertragen wird. Wie weit dieser Übersetzungsprozess wortwörtlich erfolgen soll und wie groß dabei die Möglichkeiten zu Anpassungen und Variationen sind, ist immer wieder ein Thema, um das gerungen wird. Nach einer Zeit der strengeren Auslegung der Übersetzungsregeln infolge der Übersetzungsinstruktion *Liturgiam authenticam* (2001) hat Papst Franziskus im Jahr 2017 mit seinem *Motu proprio Magnum principium* den Bischofskonferenzen wieder die Hauptverantwortung für die Erstellung der liturgischen Bücher zurückgegeben.

Eine Besonderheit in Deutschland, Österreich, der Schweiz, Luxemburg, Liechtenstein, Südtirol sowie Teilen der Diözesen Straßburg und Lüttich ist, dass es in den einzelnen Ländern für die Gedenktage der Heiligen keine nationalen Kalender, sondern seit 1971/72 einen gemeinsamen Regionalkalender für das gesamte Sprachgebiet gibt. Diese Praxis hat sich seit fünf Jahrzehnten bewährt. Begründet ist sie in der geographischen Überschaubarkeit und starken kulturellen Verbundenheit des Sprachgebiets, für das die liturgischen Bücher gemeinsam erarbeitet und von den Bischöfen herausgegeben werden. Für die mehrsprachige Schweiz sowie die Diözesen, die anderssprachigen Bischofskonferenzen angehören, wäre eine andere als die bisherige Praxis kaum umsetzbar.

Bereits heute ist das Messbuch in deutscher Sprache nicht völlig deckungsgleich mit dem lateinischen Messbuch: Es gibt eigene deutsche Texte („Eigentum“), für die es keine lateinische Vorlage gibt (u.a. Tages-, Gaben- und Schlussgebete zur Auswahl). Im italienischen Messbuch finden sich schon seit längerer Zeit – auch in der Neuausgabe von 2020 – sogenannte Perikopenorationen: Tagesgebete für die Sonntage, die die Schriftlesungen des jeweiligen Tages entsprechend den drei Lesejahren aufgreifen.¹⁴

Nicht auf sprachliche Uniformität und wortwörtliche Übersetzung sollte es bei der Übertragung liturgischer Texte ankommen, sondern darauf, dass ein Gebet einen bestimmten Inhalt theologisch zuverlässig wiedergibt, und zwar in einer Weise, die die feiernde Gemeinde im Hören innerlich mitvollziehen kann. Das muss nicht unbedingt heißen, dass alle Mitfeiernden jedes einzelne Wort in seiner

¹⁴ Vgl. den Beitrag von Marco Benini in diesem Band.

ganzen Bedeutung ermessen können. Nicht zu unterschätzen ist die angemessene Weise, wie diejenigen, denen das Beten im Namen der Gemeinde aufgetragen ist, ein Gebet sprachlich vollziehen, damit alle wirklich mitbeten und schließlich durch das „Amen“ ihre Bestätigung geben können.

Im Hinblick auf die Erarbeitung einer Neuauflage des deutschsprachigen Messbuchs, die in den nächsten Jahren ansteht, wird die Frage der angemessenen Sprache bei liturgischen Gebeten ein vorrangiges Thema sein.¹⁵ Da die gesamtkirchlichen liturgischen Bücher nach dem Konzil unter starker Beteiligung deutschsprachiger Fachleute erarbeitet wurden,¹⁶ wird es nicht so sehr um grundlegende Anpassungen an die Kultur des deutschen Sprachgebiets gehen, sondern vielmehr um die Anerkennung der Eigenverantwortung der Teilkirchen und um deren Wahrnehmung in der Erarbeitung und Weiterentwicklung der liturgischen Bücher. Das angemessene Austarieren von Einheit und Vielfalt in der Liturgie wird dabei für jede Zeit und jedes Sprachgebiet eine Herausforderung bleiben.

¹⁵ Vgl. Martin KLÖCKENER, *Wie kann ein deutschsprachiges Messbuch der Zukunft aussehen? Überlegungen ohne realpolitische Abwägung*, in: *Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Winfried Haunerland*. Hg. von Jürgen BÄRSCH – Stefan KOPP – Christian RENTSCH unter Mitarb. von Martin FISCHER. Regensburg 2021, 245–262.

¹⁶ Vgl. Marco BENINI – Marius LINNENBORN, *Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils und das Deutsche Liturgische Institut*, in: *Katholisch in 75 Jahren Rheinland-Pfalz. Personen, Orte, Ereignisse, Ideen*. Hg. von Ulli ROTH. Münster 2022, 157–161.

Création et liturgie. Éléments de réponse de la prière liturgique au défi écologique. Perspectives pour une recherche du rapport entre l'écologie et le culte ecclésial.

Adrian Crăciun
Fribourg

Des vieilles connaissances, d'anciennes relations

Comprendre la relation de l'humanité avec le monde matériel est une question qui a acquis une importance particulière à notre époque. De nos jours, l'écologie se fait de plus en plus reconnaître et se présente comme la science des relations.¹⁷ La liturgie, avec ses diverses dimensions théologiques, se constitue en un système multidimensionnel et relationnel, qui intègre naturellement l'aspect écologique. La théologie tente de prouver que la notion même de culte implique l'idée de la relation de l'homme non seulement avec Dieu, mais aussi avec le monde.¹⁸ Au risque de ne pas être vraiment achevée, une théologie cohérente traite non seulement de la relation des personnes humaines avec Dieu, mais aussi des relations interhumaines et de la relation de l'homme avec le monde environnant.

La liturgie chrétienne peut constituer une ressource pour l'homme moderne dans sa quête de réponse à la crise écologique. Équipée d'un répertoire textuel, rituel et symbolique extrêmement riche et

¹⁷ « L'écologie est l'étude de la nature prise comme un tout où toutes les réalités, y compris les hommes, dépendent les uns les autres. Du point de vue scientifique, l'ensemble des êtres vivants forme une écosphère comprenant un grand nombre d'écosystèmes. D'un point de vue philosophique, religieux ou éthique, le fait premier des écosystèmes conduit à des réflexions qui insistent sur la valeur propre et sur l'interdépendance de tous les êtres vivants et de la nature. Comme l'interdépendance et l'autonomie des écosystèmes naturels sont mis en danger par l'immixtion de l'homme, la théologie a la tâche de critiquer et repenser à la fois la vision chrétienne de la place de l'homme dans la création et de sa responsabilité envers les autres créatures ». Voir le *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de Jean-Yves LACOSTE, Paris : Presses Universitaires de France, 1998, p. 364.

¹⁸ SCHMEMANN Alexander, "Worship in a secular age", in *St Vladimir's Theological Quarterly* 16. 1972, p. 3-16, ici p. 4.

profond, ainsi que soudé par la matérialité et corporalité de ses sacrements, la liturgie chrétienne propose une vision spécifique du monde – que la théologie désigne sous le terme de création –, qui ne cesse de forger la relation de l'homme avec la matière et l'environnement. Dans cette vision, la création est un don d'un Créateur qui demeure toujours providentiel et vivificateur. Loin de constituer une spéculation intellectuelle, cette affirmation implique que la notion même de culte place l'homme dans un rapport non seulement avec Dieu, mais aussi – et éminemment – avec le monde : l'homme porte la création en soi, qu'il représente par sa structure somatique dans la liturgie qu'il célèbre, ayant ainsi une vocation de médiation et une responsabilité très grande envers le monde qui lui a été confié par Dieu.

Toute recherche des liens entre les domaines de la liturgie et de l'écologie, situe l'intéressé dans une perspective résolument œcuménique. Une enquête sur les sources culturelles catholiques, orthodoxes et protestantes, connexes au thème de la création, relève dans ce triple corpus de textes et de rituels, des indices et réponses pertinents pour la problématique de l'écologie. Les textes liturgiques spécifiques aux diverses traditions culturelles contiennent des références au milieu environnant, à la matérialité et à la corporalité de l'homme. Une piste de travail possible serait une éventuelle synthèse de ces éléments qui mettrait en évidence le potentiel des gestes et des symboles liturgiques, des rituels et des textes, à provoquer l'émergence d'un éthos chrétien écologique.

Mentionnons qu'il ne s'agirait pas de montrer que la théologie de la liturgie pouvait opérer comme catalyseur des efforts pour la sauvegarde du monde *per se*, mais qu'elle constitue un espace de réflexion, qui invite à combiner contemplation et action concrète, soulignant la force du rituel à forger des comportements favorisant une attitude responsable envers la création.

Des relations considérées et reconsidérées

Des théologiens liturgistes se sont intéressés au rapport entre liturgie et création¹⁹, de même qu'au sujet de la création visible dans le christianisme²⁰, ou à une théologie du culte centrée sur la terre²¹. Plusieurs études s'engagent dans les dernières décennies autour d'une

¹⁹ AKEHURST Peter R., *Liturgy and creation : a re-appraisal of rogationtide and harvest festivals*, Bramcote, Nottingham : Grove Books, 1974.

²⁰ PEARSON Andrew, *Making creation visible : God's earth in christian*, Ridley Hall, Cambridge : Grove Books, 1996.

²¹ MCCARTHY Scott, *Creation liturgy : an earth-centered theology of worship*, San Jose, CA: Resource Publ., 1987, XIII.

cosmologie liturgique²². Le lien intrinsèque entre des nouvelles cosmologies et liturgie est un thème qui revient dans les travaux scientifiques²³. D'autres études explorent les éléments cosmiques de la Pâques chrétienne²⁴, les fondements cosmologiques de l'architecture liturgique²⁵, les symboles de la nature²⁶, les éléments de la nature au service liturgique²⁷. La célébration chrétienne de la création se retrouve en différentes « liturgies pour la Terre »²⁸.

La plus haute hiérarchie des Églises a pris également position par ses représentants vis-à-vis de la crise écologique. Le Pape François par l'Encyclique *Laudato Si'* (2015) délivre son enseignement sur la terre comme maison commune²⁹. En même temps, dans le monde chrétien oriental, les Patriarches œcuméniques de Constantinople, Dimitrios 1^{er} et Bartholomée, surnommé « le Patriarche vert », ont lancé leur engagement pour la nature, pour l'écologie³⁰. L'encyclique papale et les messages des patriarches contiennent des réflexions théologiques, anthropologiques et cosmologiques importantes : Dieu appelle les êtres humains à être des co-créateurs, des prêtres et des intendants de la Création. Cependant,

²² LATHROP Gordon W., *Holy ground : a liturgical cosmology*, Minneapolis, Fortress Pr., 2003 ; *Liturgie et cosmos: Conférences Saint-Serge XLIV^e semaine d'études liturgiques*, Paris, 1-4 juillet 1997, A. M. TRIACCA et A. PISTOIA (eds.), Roma : CLV, 1998, 24. *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae : Subsidia*, 98 ; *Liturgia cosmica : creature elementi colori celebrando l'eucaristia con le parole di Teilhard de Chardin, a cura di Antonio Gentili*, Verona: Il Segno dei Gabrielli Ed., 2000, « Un futuro per l'uomo: Sussidi ».

²³ VINCIE Catherine, *Worship and the new cosmology: liturgical and theological challenges*, Colledgeville : Liturgical Press, 2014.

²⁴ CHUPUNGO Anscar J., *The cosmic elements of christian Passover*, Roma : Ed. Anselmiana, 1977, « *Analecta liturgica*, 3 ».

²⁵ BOSELLI Goffredo, *Architettura, liturgia e cosmo : atti dell'XII Convegno liturgico internazionale Liturgia e cosmo. Fondamenti cosmologici dell'architettura liturgica*, Bose. 29-31 maggio 2014, (éd) Qiqajon, 2015, « *Liturgia e vita*, 260 ».

²⁶ DOUGLAS Mary, *Natural symbols : explorations in cosmology*, London : Barrie & Jenkins, 1970.

²⁷ WINKLHOFER Alois, *Schöpfung und Liturgie : Naturdinge im liturgischen Dienst*, Ettal : Buch-Kunstverl, 1951.

²⁸ ZINK Jörg, *Feier der Schöpfung: vier Liturgien für die Erde*, Hans-Jürgen Hufeisen Stuttgart : Kreuz-Verlag, 1993.

²⁹<https://eglise.catholique.fr/sengager-dans-la-societe/ecologie-integrale/370744-textes-et-documents-de-referance-sur-le-developpement-durable/>

³⁰<https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/other-meetings/address-of-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew>

l'humanité viole la nature et risque de se détruire elle-même. Par conséquent, une spiritualité eucharistique, rendant grâce au Créateur pour la beauté et les biens de ce monde, ainsi que l'ascèse, est requise.

La théologie de la liturgie et l'écologie : la scène à la liturgie

Depuis Louis Bouyer³¹ et les grandes intuitions des théologiens pionniers du Mouvement liturgique, la recherche scientifique indique qu'une vraie théologie de la liturgie trouve son point de départ dans la liturgie elle-même, dans ses dynamiques textuelles et contextuelles.³² Qu'il s'agisse de la liturgie des heures, de la liturgie eucharistique ou de tout le système sacramentel, la prière culturelle de l'Église semble contenir des références déterminantes à ce que représente dans la contemporanéité la préoccupation environnementale ou écologique. Si la liturgie devait parler d'elle-même, la dimension écologique ressurgirait comme intrinsèque. Une partie considérable de la liturgie manifeste un souci pour la création, se déploie dans un cadre impacté par la matérialité et par la corporalité. Comme système complexe de prières, la liturgie convoque presque sans arrêt la création et les communautés de foi dans leurs rencontres constantes avec le Dieu trinité.

Les bénédictions

Les rites occidentaux contiennent des prières qui considèrent la relation de Dieu avec les personnes humaines dans des contextes très concrets, dans l'empirique. Le Livre de bénédictions³³ est un outil important qui indique une orientation écologique chrétienne³⁴. La

³¹ BOUYER Louis, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris : Desclée, 1966, p. 11.

³² IRWIN Kevin W., *Context and text : a method for Liturgical Theology*, Revised edition, Collegeville, Minnesota : Liturgical Press, 2018.

³³ *Livres des bénédictions. Rituel Romain*, Chalet-Tardy, A.E.L.F., Paris, 1988, édition établie à partir de l'édition typique de *De Benedictionibus*, promulguée par la Congrégation pour le Culte Divin le 31 mai 1984.

³⁴ « [...] le Bénédictionnel peut devenir un instrument précieux de promotion chrétienne de l'actuel mouvement écologique. Le respect de la nature et sa valeur de créature ne découlent pas d'un optimisme illuministe ou d'un humanisme athée ; bien au contraire, il ne fait que reconnaître la signification transcendante de la vie humaine et de la solidarité qui existe entre l'engagement des chrétiens dans le monde et la nature en tant qu'assumée dans le même mouvement de la rédemption de l'événement pascal » (Enzo Lodi, « Le bénédictionnel romain pour la sanctification de la vie. Sources et contenus », in A. M.

bénédition du feu est par exemple constitutive de la fête du mystère pascal dans le rite latin. En même temps, il est à retenir le fait que les bénédictions sont un domaine qui fait pleinement partie de la vocation des laïques n'étant pas l'apanage d'une quelconque caste sacerdotale³⁵.

En Orient le lien avec la nature demeure encore plus fort dans des sociétés où la dimension rurale donc agricole reste vivante. Les prières pour la pluie, pour la récolte, lors des catastrophes s'entendent encore à l'intérieur ou en dehors des églises qui font souvent sonner leurs cloches. Lors de la fête de l'Épiphanie, dans le rite byzantin, la prière de la bénédiction des eaux, se démarque dans sa considération de tous l'univers. À retenir qu'il ne s'agit pas de la bénédiction de l'eau, d'une quantité déterminée, présentée sur place pour être sanctifiée et ainsi répondre aux besoins thaumaturgiques des fidèles. Une leçon importante à apprendre se profile ici. Toute perspective individualiste cherchant à se situer dans une simple logique salutaire grâce à la force de l'eau bénite supposant la délivrance du mal et la bonne fin des diverses résolutions, mais en oubliant la dimension universelle ou cosmique de cette liturgie, est un regard très réductionniste et limitatif. Dépassant la perspective polarisante la pensée patristique a reconnu la relation étroite entre l'humanité et la création et a mis un accent particulier non seulement sur la sanctification de nos âmes mais sur la sanctification de la nature dans son ensemble. Le croyant chrétien peut se tenir devant chacune des créations de Dieu avec respect et amour dans son cœur, l'harmonie entre l'humanité et le monde physique est restaurée par un processus de charité et d'action de grâce³⁶.

La liturgie de heures

La liturgie des heures traite tout aussi simplement que cela peut apparaître avec des dimensions fondamentales du créé comme le temps et l'espace, dimensions permettant à l'homme de déployer son parcours dans la recherche de communion avec Dieu. Le temps et l'espace, souvent les grands alliés de l'homme dans sa quête d'union en prière avec Dieu, mystique accompagnée d'une ascèse qui fait appel aux qualités corporelles de la personne dans sa poursuite spirituelle : les postures corporelles, les genuflexions, la respiration, la nutrition, etc.

TRACCA et A. PISTOIA (éds.), *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, 34^e Semaine d'Études Liturgiques, C.L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma, 1988, p. 181-206, ici p. 206).

³⁵ Voir *Dieu nous bénit. Bénédictions de l'Église à l'usage des laïcs. Extrait du Rituel Romain*, Paris : Mame, 2016.

³⁶ YANNOULATOS Anastasios, *Facing the World. Orthodox christian essays on global concerns*, translation by Pavlos Gotfried, Saint Vladimir's Seminary Press, New York : Crestwood, 2003, p. 172.

La liturgie des heures est brodée dans sa structure avec un élément constitutif et incontournable représenté par les psaumes. Parmi ces grands classiques de la prière, certains psaumes relèvent de la création avec son orientation de louange vers Dieu, création qui se retrouve dans la compagnie du sujet humain dans sa quête du transcendant. Les Psaumes sur la création (8, 19, 33, 74, 89, 90, 95, 103 [104], 136, 148) font partie des offices journaliers dans la grande majorité des traditions liturgiques. Ces psaumes disent l'histoire d'une orientation commune de l'homme et de la création dont celui-ci fait partie, d'apporter louange et gloire à Dieu.

Les sacrements et les sacramentaux ou hiérurgies de l'Église

Dans l'effort de dépasser le classique septénaire, la théologie au XX^{ème} siècle saisit la dimension de sacrement de l'Église, reconnaît le monde dans son ensemble comme sacrement et réussit ainsi à éteindre la sacramentalité. La sacramentalité entend la spiritualité, la matérialité, de même que la corporalité. Faire référence aux sacrements et sacramentaux c'est en vérité s'ouvrir au domaine où, on valorise le plus la fonction liturgique de la création. Dans le cadre sacramentel l'entrée en communion avec la Trinité se actualise par l'eau dans le baptême, les dons de l'Esprit sont reçus à travers l'huile dans la Confirmation. En fin, pour couvrir le spectre de l'initiation chrétienne, ces sacrements nous communiquent le mystère divin à travers le pain de la vie et le vin du Royaume.

Le fait que le culte témoigne de la sollicitude chrétienne envers la Terre est mis en évidence aujourd'hui avec plus de vigueur. La liturgie est en effet le lieu où l'on honore et l'on célèbre la création de Dieu. L'encyclique *Laudato Si'* du pape François lutte contre l'indifférence envers ce monde et affirme : « Les Sacrements sont un mode privilégié de la manière dont la nature est assumée par Dieu et devient médiation de la vie surnaturelle. À travers le culte, nous sommes invités à embrasser le monde à un niveau différent. L'eau, l'huile, le feu et les couleurs sont assumés avec toute leur force symbolique et s'incorporent à la louange. La main qui bénit est instrument de l'amour de Dieu et reflet de la proximité de Jésus-Christ qui est venu nous accompagner sur le chemin de la vie. L'eau qui se répand sur le corps de l'enfant baptisé est signe de vie nouvelle. Nous ne nous évadons pas du monde, et nous ne nions pas la nature quand nous voulons rencontrer Dieu » (LS 235)³⁷.

³⁷ https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

La liturgie eucharistique

Les lectures bibliques, structurées dans les Lectionnaires, proclamées dans la liturgie thématisent souvent la création de Dieu. Dans les traditions anaphoriques les plus anciennes la création est présente comme élément constant et structurel.

Au-delà du rapport et de la tension matérielle-spirituelle du binôme offrande-sacrifice la liturgie eucharistique se construit structurellement sur le fondement assuré par l'action de grâce accompagnant les séquences anamnétiques et épiciéliques qui débouchent sur une doxologie. La prière eucharistique de St Marc par exemple dans sa forme trouvée dans les fragments du Papyrus Strasbourg Gr. 254 commence par une action de grâce pour la création basée sur le Psaume 146 : 6. Cette action de grâce introduit également des prières juives telles que Néhémie 9 : 6f (cf. Actes 4 : 24)³⁸. Les témoins les plus anciens des formulaires d'anaphores comme la *Didaché* ou la *Tradition apostolique* présentent la citation de Malachie 1 : 11, que l'on trouve également chez des auteurs anciens plus généreux avec les informations liturgiques comme Justin, Irénée et Tertullien³⁹.

Dans les prières eucharistiques des traditions occidentales et orientales, le thème de la création est fort présent. Certaines prières universelles ou intercessions dans ces anaphores laissent se déchiffrer l'assomption du créé par l'action liturgique⁴⁰. Le rite latin actuel prévoit plusieurs messes pour des intentions particulières : une messe d'action de grâce *après les récoltes, pour les travaux des champs, en temps de famine, ou pour ceux qui souffrent de la faim, en temps de tremblement de terre, pour demander la pluie, pour demander le beau temps, pour écarter les tempêtes*. La réforme liturgique du Concile Vatican II a introduit au moment de la préparation des dons, deux prières nouvelles adressant une louange au Créateur pour ses dons. La III^e prière eucharistique proclame : « Tu es vraiment saint, Dieu de l'univers, et il est juste que toute la création proclame ta louange, car c'est toi qui donnes la vie, c'est toi qui sanctifies toutes choses... ». En même temps, la IV^e prière eucharistique exclame : « Père très saint, nous proclamons que tu es grand et que tu as fait toutes choses et par amour : tu as créé l'homme à ton image et tu lui as confié

³⁸ SPINKS Brian D., "A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254", in *The Heythrop Journal* 25. 1984, p. 51-55. Consulter également MAZZA Enrico, *Una Anafora incompleta ?*, in *Ephemerides Liturgicae* 99. 1985, p. 425-436.

³⁹ CUMING Geoffrey J., *The Anaphora of St. Mark: a study in development*, in *Le Muséon* 95. 1982, p. 115-129, ici p. 128.

⁴⁰ CASSINGENA-TRÉVEDY François, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience, de Constantin à Justinien*, Paris : Desclée de Brouwer, Collection « Théologie à l'Université », 2009, p. 213-214.

l'univers, afin qu'en te servant, toi seul, son Créateur, il règne sur la création » ; pour finir en esprit doxologique : « Nous pourrions alors, avec la création tout entière, enfin libérée de la corruption du péché et de la mort, te glorifier par le Christ, notre Seigneur, par qui tu donnes au monde toute grâce et tout bien ».

Le fait de la structure des prières eucharistiques amène aussi des clarifications dans ce sens. Les préfaces au rôle de proclamation initiale de la louange à Dieu incluent souvent le thème de la création⁴¹. Le Sanctus, qui se retrouve indépendamment de l'époque où il a été introduit dans la prière eucharistique dans toutes les traditions anaphoriques, porte une référence puissante au rôle de la création dans l'ensemble qui forme l'anaphore. L'offrande des dons qui accompagne le sacrifice de l'Église montre une fois de plus l'encrage dans le monde. L'échange des dons existentiels entre les fidèles et Dieu s'articule dans une matérialité incontestable où les dynamiques anabatique et cataphatique entraînent des transformations sanctificatrices et divinisatrices. Dans le Canon romain, l'action de grâce de la préface et le Sanctus sont suivis par la pétition pour l'Église, le *Te igitur* comme première demande d'acceptation de notre sacrifice. La partie anamnétique avec le récit de l'institution est précédé par le *Quam oblationem*, demande à Dieu de bénir et d'approuver l'offrande, faisant d'eux le Corps et le Sang du Christ, réalités d'ordre théologique et physique qui solidarisent les actes rédempteurs du Seigneur avec l'histoire du salut qui se déploie *hic et nunc*.

Dans le rite byzantin, la liturgie basilienne s'adresse dans la prière de l'offrande au Père, « Seigneur notre Dieu qui nous as créés et conduits à cette vie... », et toute de suite après dans la préface de l'anaphore : « Maître de toute choses, Seigneur du ciel et de la terre et de toute créature visible et invisible, Toi qui sièges sur un trône de gloire et scrutes les abîmes... », pour rappeler la vraie source et destination de toute créature. Dans cette même section de la prière de l'offrande de la Divine liturgie de Saint Jean Chrysostome les dons et les fidèles sont considérés ensemble comme destinataires de la demande : « ... et que ton Esprit bon qui est grâce, demeure sur nous, sur ces dons ici présentés et sur ton peuple ». L'acte de célébrer la liturgie implique inlassablement la matière et les produits de la terre élaborés par les hommes, puisque tant les hommes que la matière sont sacramentels, c'est à dire signes de la présence et de l'action de Dieu dans le monde. À travers la célébration avec la création,

⁴¹ La 5^e préface des dimanches du temps ordinaire est centrée sur la création : « Toi, le Créateur de tous les éléments du monde, Maître des temps et de l'histoire, tu as formé l'homme à ton image et lui as soumis l'univers et ses merveilles ; tu lui as confié ta création afin qu'il en soit le gardien et qu'en admirant ton œuvre il ne cesse de te rendre grâce, par le Christ, notre Seigneur ».

les personnes humaines rencontrent le Dieu trinitaire et « la maison commune »⁴² à un niveau toujours plus profond⁴³.

Dans sa vie liturgique, l'Église utilise des substances matérielles « pour représenter la création ». En commémorant et en transférant Pâques, *hic et nunc*, dans l'ici et le maintenant, ces substances sont transformées par la grâce divine. Dans l'Eucharistie qui est l'expression première de l'événement pascal, l'Église offre le pain et le vin et avec cette offrande, la création dans son ensemble est offerte et exaltée, la relation harmonieuse entre l'homme et la nature étant en même temps proclamée. Les Pères ont révélé la connaissance que le cosmos a été créé pour qu'il puisse être transformé dans son intégralité – avec la race humaine, qui est le cœur du cosmos – en une « eucharistie », un acte d'amour et de gratitude envers notre Dieu d'amour⁴⁴.

Esprit et ethos eucharistiques

Le monde de l'écologie parle de plus en plus actuellement du concept de métanoïa en tant que changement de regard, changement de perspective, essentiel pour une compréhension plus juste et aimable envers le monde. Alexandre Schmemmann et d'autres théologiens orthodoxes comme Paul Evdokimov, Jean Zizioulas ou Dumitru Stăniloae ont souligné à plusieurs reprises la « justesse » d'une « vision eucharistique sur le monde ».⁴⁵ Dans la problématique écologique naissante, dans les discussions sur l'importance du milieu environnant et en rapport avec le comportement non naturel de l'homme contemporain avec la création, les théologiens ont montré une compréhension de la nature qui ne regarde pas la terre et les produits que l'homme en obtient comme des simples « conglomerats chimiques » mais comme « un don vivant, qui fait partie du mystère liturgique »⁴⁶.

⁴² Voir la Lettre apostolique *Laudato si'* 1, 13, 53, 155, 232, 243 https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html ; voir aussi la Déclaration commune pour la sauvegarde de la création <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2021/documents/20210901-messaggio-protezionedelcreato.html>

⁴³ IRWIN, *Context and text. A method in liturgical theology*, p. 348-349.

⁴⁴ YANNOULATOS, *Facing the World*, p. 172.

⁴⁵ FELMY Karl Christian, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 198.

⁴⁶ EVDOKIMOV Paul, *La Prière de l'Église d'Orient. La Liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*, Préface d'Irénée Henri DALMAIS, Mulhouse :

Dans la théologie orthodoxe des penseurs comme Alexander Schmemmann, *For the life of the World* (1963)⁴⁷, Paul Evdokimov, *La Prière de l'Église d'Orient* (1966)⁴⁸, Jean Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau* (1970)⁴⁹, ont pris position sur le comportement non naturel de l'homme moderne envers le milieu environnemental, avant que la problématique écologique soit devenue claire, mettant en évidence la dimension cosmique-eschatologique de l'Eucharistie.

La théologie de l'Eucharistie : la dimension cosmique eschatologique de l'eucharistie

Parmi les divers aspects théologiques de l'Eucharistie, la dimension cosmique-eschatologique, développe le motif de la sanctification eschatologique du cosmos dans la liturgie, se penchant sur le rapport entre création et liturgie, déployant des caractéristiques de la relation entre Créateur et créature, entre don de Dieu et offrande à Dieu, entre la matérialité et la dimension mystique spirituelle de l'Eucharistie. Dans les sacrements de l'Église sont utilisés le pain et le vin, dons de la création, qui sont conduits vers leur but eschatologique, celui d'être le pain de la vie et la boisson du salut. La liturgie est ainsi signe du fait d'assumer le monde, signe de la transfiguration et de la transformation du monde, qui pour la vision liturgique sur la création n'a pas cessé d'être un cosmos de Dieu⁵⁰.

Toute anaphore a une dynamique anamnétique-épicletique ; dans l'anamnèse on rappelle les événements passés, mais aussi le futur. La mémoire chrétienne est une mémoire eschatologique. Les difficultés pour comprendre l'eschatologie, pour les chrétiens mêmes, viennent d'une fixation trop grande sur la parousie projetée dans un futur lointain qui marque aussi la fin de l'histoire. Par l'incarnation, le Christ a assumé la nature humaine, mais aussi tout le cosmos. Par sa résurrection, sa nature humaine et la matière ont été transfigurées. Il n'est pas possible de confesser que Jésus est ressuscité sans le confesser aussi comme

Salvator, Paris-Tournai : Casterman, « Approches Œcuméniques », 1966, p. 11 sq.

⁴⁷ SCHMEMANN Alexander, *For the Life of the World, Sacraments and Orthodoxy*, New York, National Student Christian Federation, St. Vladimir's Seminary Press, 1973², 1963.

⁴⁸ EVDOKIMOV Paul, *La Prière de l'Église d'Orient. La Liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*, préface d'Irénée Henri Dalmais, Mulhouse : Salvator, Paris-Tournai : Casterman, « Approches Œcuméniques », 1966.

⁴⁹ ZIZIOULAS Joannis, « Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute », dans *Una Sancta* 25,1970, p. 342-349.

⁵⁰ Ibidem, p. 342-349, ici 342.

ressuscitant le monde. Dévaluer l'histoire, c'est aussi et nécessairement dévaluer l'eschatologie. L'état eschatologique du culte chrétien, « loin de simplement mettre l'histoire entre parenthèses comme un simple prélude à un méta-historique qui seul aura le vrai poids de la réalité, exige que l'histoire présente, soit le lieu même de la possibilité de l'eschaton⁵¹ ». La liturgie, par sa nature et constitution, s'ouvre à une dynamique cosmique-eschatologique, qui la couple de manière pragmatique à l'histoire concrète, et de manière sotériologique à l'histoire du salut.

La théologie du don

Dans certaines perspectives théologiques, la dimension cosmique-eschatologique de l'Eucharistie peut être complétée et approfondie par une théologie du don. Cette dernière enseigne que toutes les choses qui existent nous sont données comme dons par Dieu et, par conséquent, toute la création peut être interprétée comme un sacrement en sens étendu, un canal de l'amour et de la force de Dieu. Le monde lui-même est un moyen de communication que Dieu utilise⁵². La liturgie est la mise en œuvre d'un échange de dons existentiels, un don de soi de Dieu même, de l'homme ensuite, au travers des dons de la création. Dans la liturgie, la vie personnelle est offerte en communion avec les autres vies offertes au Christ, qui les offre au Père : « pour tout cela et en tout cela, t'offrant ce qui est à toi, et que nous avons reçu de toi », proclame la prière d'offrande de la Divine Liturgie de Saint-Jean-Chrysostome.

L'impact de la liturgie sur la réalité vécue par tout croyant. *L'éthique environnementale*

La richesse d'une théologie eucharistique et la complexité des relations possibles entre liturgie et écologie sera incomplète sans la considération de l'aspect éthique et de l'aspect de mission. Retrouver le lien entre liturgie, écologie et éthique s'impose en considérant que l'eucharistie ne peut pas rester repliée sur elle-même, exclusiviste et imperméable. Dans la théologie orientale on a parlé de la Liturgie après la

⁵¹ CHAUVET Louis-Marie, *Symbole et Sacrament. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris : Cerf, 1987. Voir aussi WAINWRIGHT Geoffrey, « La prière eucharistique, lieu eschatologique », in A. M. TRIACCA et A. PISTOIA (éds.), *Eschatologie et liturgie*, Rome : CLV Edizioni Liturgiche, 1985, p. 313-339.

⁵² STANILOAE Dumitru, « Théologie eucharistique », in *Contacts* 22. 1970, p. 184-211, ici p. 193. Voir aussi STANILOAE Dumitru, « Creația ca dar și tainele Bisericii », in *Ortodoxia* 28. 1976, p. 16-29, ici p. 14.

Liturgie⁵³, aspect missionnaire où l'évangélisation exige d'être en cohérence avec le déjà et pas encore du Royaume célébré et rencontré dans le mystère liturgique, de même qu'avec les réalités rencontrées dans l'espace que les chrétiens redécouvrent après l'exhortation finale « Allons en paix » ou « Allez dans la paix du Christ ». Le souci environnemental, la justice climatique, la justice de pauvres ne peuvent pas être ignorés sans encourir le risque d'incohérence avec ce qui vient d'être célébré. Parmi d'autres, en occident, Edward Kilmartin a remarqué le fait important que la compréhension de l'Eucharistie devrait inclure la relation entre le service de Dieu dans la liturgie et le service de l'humanité dans le monde⁵⁴. A son tour Kevin Irwin a mis en évidence que dans l'accomplissement de la liturgie, l'Église articule ce qu'elle croit et les conséquences de ces croyances pour la vie éthique. « Ainsi, articuler une spiritualité liturgique signifie articuler le rôle de la création dans la liturgie et les conséquences éthiques de la liturgie pour la théologie et l'éthique de la création. C'est pourquoi la liturgie, à notre avis, offre le fondement le plus traditionnel d'une éthique environnementale. Malheureusement, ce fondement a souvent été ignoré, bien que supposé à la fois liturgiquement et théologiquement⁵⁵ ».

L'éthique liée à la théologie de l'eucharistie pourrait montrer de manière éloquente l'aptitude des fidèles de diverses communautés chrétiennes, qui participent au culte de leurs Églises, de se laisser façonner, d'entrer dans une optique de transformation de la vie proposée par la prière qui est orientée et qui considère la création.

L'accent mis sur la création dans la théologie du culte confère une spécificité à la *lex vivendi* dans la mesure où la réponse à ce que l'on célèbre dans la vie inclurait nécessairement des préoccupations environnementales.

Une célébration et une théologie de la liturgie, qui mettent l'accent sur la création peuvent permettre l'élargissement des catégories de salut qui s'orientent exclusivement sur l'expérience individuelle ou collective du pardon des péchés, vers des notions plus larges qui incluent la régénération et le renouveau cosmiques.

Dans une telle perspective la sotériologie ne reste plus axée sur seule la personne humaine mais verrait le « gémissement de la création » lui-même comme régénérateur de l'humanité favorisant une expérience

⁵³ BRIA Ion, *Liturgie et mission*, dans *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*, in Ion BRIA, Philippe CHANSON, Jacques GADILLE, Marc SPINDLER (éds.), Paris – Genève – Yaoundé : Cerf-Labor et Fides-Clé, 2001, p. 192.

⁵⁴ KILMARTIN Edward J., "The sacrifice of Thanksgiving and Social Justice", in Mark SEARLE (éd.), *Liturgy and Social Justice*, Collegeville : Liturgical Press, p. 53-71, ici p. 70-71.

⁵⁵ IRWIN, Context and text. A method in liturgical theology, p. 600-601.

plus profonde de l'intégration et de la régénération cosmique. « L'affirmation théologique ici est que nous nous approchons de Dieu dans l'Eucharistie par notre partage des biens de cette terre, lequel partage implique un partage démontrable de la distribution plus équitable des biens et des ressources du monde. Cela revient à affirmer qu'au moment même où nous prenons le pain et le vin et qu'à travers eux nous présentons la création à Dieu, nous nous engageons simultanément à partager la création avec toutes les créatures de Dieu. Une fois de plus, la liturgie devient la clé évidente pour relier une théologie de la création et une éthique de l'environnement véritablement catholiques (et catholiques romains). Selon nous, il existe donc actuellement une convergence opportune et significative entre la théologie et l'éthique de la création par le biais de l'articulation d'une théologie de la liturgie⁵⁶ ».

Vœux et espoirs conclusifs

L'histoire de la réflexion théologique peut rendre compte d'une continuité dans l'identification du rôle de la création pour articuler une théologie de la liturgie et des sacrements. La liturgie et sa théologie peuvent contribuer aussi au débat actuel sur la théologie et l'éthique de l'environnement puisque ces derniers sont ancrés dans la liturgie. De toute manière, les conséquences de l'engagement liturgique incluent nécessairement le souci de l'environnement. Et une théologie de l'environnement ne peut pas s'en passer d'une théologie de la liturgie et d'une théologie de la création, avec ses dimensions de matérialité, corporalité et sacramentalité, en considérant également que le temps, l'espace ou les lieux sont partis essentiels de tout phénomène culturel. La question à savoir si la dimension écologique de la liturgie est seulement un sujet qui s'impose aujourd'hui par la pression d'une thématique qui est d'actualité pressante ne peut pas se justifier. Il s'agit vraisemblablement d'une dimension intrinsèque à la liturgie qui n'a pas jusqu'ici été suffisamment considérée.

Dans l'Église, les démarches académiques avec la réflexion et la recherche afférente, la vie liturgique avec la prière et le concret du culte communautaire et les stratégies pastorales devraient concorder et converger pour une syntonie ou communion, où le Dieu trinité, les personnes humaines et la création se rencontrent effectivement, non pas pour la consommation d'un simple événement de partage, mais en vue de la transformation et de l'accomplissement d'une nouvelle vie, d'une nouvelle humanité, d'une nouvelle création.

⁵⁶ IRWIN, Context and text. A method in liturgical theology, p. 600.

Les chrétiens évangéliques et le dialogue œcuménique en Suisse : orientations théologiques et expériences d'engagement

Patrizia Conforti
Fribourg

Parmi les nombreuses qualités humaines et pédagogiques manifestées par le Professeur Martin Klöckener pendant sa longue carrière à l'Université de Fribourg, il y a certainement celle de la curiosité intellectuelle. Cette qualité a amené le Prof. Klöckener à s'intéresser à des thématiques et des expériences qui pouvaient, au premier abord, apparaître considérablement éloignées de ses domaines de recherche privilégiés. Ses assistantes et assistants, doctorantes et doctorants, collaboratrices et collaborateurs ont pu largement bénéficier, dans le temps, de son ouverture d'esprit au moment de choisir un sujet à étudier ou une méthode à pratiquer.

Ainsi, en accompagnant le projet d'habilitation du Prof. Stefan Schweyer¹, dont une contribution enrichit aussi le présent ouvrage, et en coorganisant avec lui un séminaire en commun sur la liturgie des heures comme opportunité œcuménique entre la Faculté de théologie catholique de Fribourg et l'Université théologique indépendante de l'État de Bâle², d'orientation évangélique, le Prof. Klöckener a eu l'occasion de se pencher sur les formes contemporaines de la pratique religieuse évangélique et sur la théologie sous-jacente à celle-ci³.

En me reliant à cette réalisation académique précise du Prof. Klöckener, je m'essaie, à mon tour, à évoquer une expérience significative d'engagement de chrétiens évangéliques dans le dialogue œcuménique en Suisse, tout en sachant que l'étendue limitée de cette contribution en restreindra l'approfondissement théologique. Cette expérience est le « Forum chrétien romand », qui a été vécu à Leysin, dans les Alpes

¹ Cf. Stefan SCHWEYER, *Freikirchliche Gottesdienste. Empirische Analysen und theologische Reflexionen*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2020.

² Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel (STH Basel).

³ À ne pas oublier non plus l'intense et féconde collaboration du Prof. Klöckener, au niveau de l'enseignement et du travail de publication, avec Bruno Bürki, pasteur réformé et professeur titulaire de liturgie pendant de longues années à l'Université de Fribourg, dont une contribution enrichit aussi ces mélanges.

vaudoises, du 10 au 13 octobre 2021⁴, et dont le thème était repris de l'Évangile de Jean (15, 16) : « C'est moi qui vous ai choisis et je vous ai établi, afin que vous alliez, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure...⁵».

Le Forum chrétien romand (Leysin, 10-13 octobre 2021)

Ce « Forum chrétien romand » s'inscrit dans la même lignée du « Forum chrétien mondial⁶ » et du « Forum chrétien francophone⁷ ». Huibert van Beek, secrétaire exécutif (1978-2004) au Conseil Œcuménique des Églises (COE), premier secrétaire (2004 à 2011) du Forum chrétien mondial et conseiller à l'organisation du Forum chrétien romand, rappelle que, depuis un siècle, le christianisme mondial est marqué par les mouvements œcuménique et évangélique⁸. Aujourd'hui, environ un quart des chrétiens du monde fait partie des Églises membres du COE (orthodoxes, anglicanes et protestantes) ; un autre quart fait partie d'Églises et de communautés évangéliques, pentecôtistes et charismatiques, mais ces dernières n'ont pas rejoint le COE. L'Église catholique romaine non plus, mais elle s'est ouverte à l'œcuménisme surtout depuis le Concile Vatican II⁹. Cela a motivé la création de nouveaux « espaces ouverts » où les représentants d'Églises peuvent « apprendre à ses connaître et aborder les défis qui les préoccupent. Deux principes fondamentaux sont propres au Forum chrétien mondial :

- dans toutes les réunions, le groupe d'Églises évangéliques et pentecôtistes/charismatiques a le même nombre de participants que le

⁴ Cf. FORUM CHRÉTIEN ROMAND, *En chemin d'unité. Actes du Forum chrétien romand*, Le Mont-sur-Lausanne, Éditions UNIXtus, 2022.

⁵ Ibid., p. 18.

⁶ Les toutes premières discussions autour de la création d'un Forum chrétien mondial ont eu lieu dans le cadre d'un colloque à l'Institut œcuménique de Bossey (Suisse) en août 1998. Ce colloque a transmis un document de travail à la Huitième Assemblée du Conseil Œcuménique des Églises (COE), réunie à Harare (Zimbabwe) en décembre 1998. Cette assemblée a formulé une proposition de forum d'Églises chrétiennes et d'organisations œcuméniques qui réunirait des Églises participant au mouvement œcuménique, telles que les Églises membres du COE, l'Église catholique romaine, d'autres Églises, les Églises évangéliques, pentecôtistes et indépendantes, de même que des organisations œcuméniques para-ecclésiales. Cf. <https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/global-christian-forum> [consulté mars 2023]. Un comité autonome a ensuite développé un concept et, après un processus de neuf ans, il a organisé trois rencontres (Limuru, Kenya, 2007 ; Manado, Indonésie, 2011 ; Bogota, Colombie, 2018). Cf. <https://globalchristianforum.org/fr/que-faisons-nous/> [consulté mars 2023].

⁷ Le premier a eu lieu à Lyon du 28 au 31 octobre 2018.

⁸ FORUM CHRÉTIEN ROMAND, *En chemin d'unité*, p. 15.

⁹ Ibid.

groupe d'Églises faisant partie du mouvement œcuménique, Église catholique romaine comprise ;

- chaque réunion commence par un temps de partage des itinéraires de foi de chaque participant. La méthode est davantage inductive qu'académique, promouvant ainsi une approche plus spirituelle de l'œcuménisme¹⁰».

Selon la volonté du COE et des familles d'Églises qui se sont progressivement associées au projet de Forum chrétien mondial, il a toujours été possible d'exclure, dans le déroulement du Forum, toute orientation conduisant à la création d'une nouvelle organisation ou d'une nouvelle institution (formation d'une nouvelle communion d'Églises opposée à celles qui existent déjà, avec ses « membres »). Le Forum continue de fonctionner encore aujourd'hui comme une plateforme libre et ouverte de rencontres et d'échanges, sans autre structure qu'un comité et un secrétariat léger¹¹.

Le Forum chrétien francophone de 2018 ainsi que le Forum chrétien romand de 2021 se sont inspirés du Forum chrétien mondial et de sa formule de partage autour des cheminements avec Jésus-Christ des participant.e.s. Ainsi, lors de ces rencontres, s'alternent des séances plénières, des ateliers et des tables rondes, des moments de prière et de méditation de la Bible guidés par les différentes familles d'Églises et – ce qui fait justement la spécificité de tous ces Forum – des temps de partage de cheminements dans la foi vécus en petits groupes.

Ces expériences de partage constituent, pour ainsi dire, l'ADN des Forum chrétiens à différents échelons, comme le confirme le secrétaire général de l'Alliance évangélique mondiale, Thomas Paul Schirmacher, à propos du Forum chrétien mondial¹². De plus, le fait que l'approche du Forum soit « non-institutionnel » permet que mêmes les Églises et les personnes critiques des institutions et des programmes œcuméniques puissent se rencontrer autour de responsables chrétiens sans que des obligations institutionnelles découlent de ces rencontres¹³.

Les chrétiens de sensibilité évangélique et pentecôtiste sont particulièrement attachés à ce type de témoignage qu'on appelle en anglais « *faith stories* », et les autres sensibilités chrétiennes, moins

¹⁰ Ibid., p. 16.

¹¹ Cf. <https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/global-christian-forum> [consulté mars 2023].

¹² Cf. WORLD EVANGELICAL ALLIANCE, *Some Guidelines for Our Relations to Non-Protestant Churches and Their Leaders and to Non-Christian Religious Leaders*, January 25, 2019, Appendix 3 : *Fact sheet on the Global Christian Forum*, prepared by Thomas SCHIRRMACHER, p. 12-15, ici p. 13 : « As telling one's personal "faith story" is part of the DNA of the Global Christian Forum, everybody attending has to be prepared to explain his version of the Christian faith ».

¹³ Ibid., p. 12 : « Because of the non-institutional approach, churches and people critical of ecumenical bodies and programmes nevertheless could and can meet Christian leaders without any further institutional obligation ».

habituées à cette modalité, ne peuvent que sortir enrichies de cette expérience¹⁴.

Lors du Forum chrétien romand, des consignes précises ont été données aux participant.e.s aux sessions pour « raconter le récit de notre cheminement avec Jésus-Christ ¹⁵ ». Chaque groupe devait comprendre sept à dix personnes diverses par leur appartenance et leur tradition ecclésiales, l'âge et le canton, etc. Au sein de chaque groupe, un animateur ou une animatrice expérimenté.e devait présenter et accompagner le processus, en termes de contenu (c'est-à-dire en fournissant des exemples de récits de cheminement dans la foi) et en termes de *timing*. Chaque membre du groupe était invité à parler pendant environ sept minutes, en commençant par une brève introduction (nom, appartenance religieuse...) et en poursuivant par quelques épisodes significatifs de son propre cheminement dans la foi (un incident particulier, un moment crucial, une inspiration spécifique), cheminement à la fois individuel et inséré à l'intérieur d'une communauté de foi. Pendant le récit d'un.e participant.e, les autres étaient invité.e.s à se demander : « Comment suis-je ici témoin d'une rencontre avec le Christ ? Comment puis-je entendre dans ces paroles la Parole vivante de Dieu à l'œuvre parmi le peuple de Dieu ? ». L'écoute réciproque amène à connaître et à partager la foi de chrétiens venant de cultures et de traditions ecclésiales différentes, souvent mal connues, voire regardées avec méfiance. À la fin de chaque session, les participant.e.s étaient invité.e.s à rendre grâce pour les récits entendus, surtout les plus surprenants et interpellants ; à prier pour tous les membres du groupe ; à réfléchir à la façon dont le regard sur sa propre histoire avait pu changer grâce au partage avec les autres.

La prière a aussi rythmé la vie du Forum chrétien romand. Chaque journée commençait ou se terminait par un temps de prière animé, à tour de rôle, par une confession différente. Cela a permis à certain.e.s participant.e.s de découvrir la spiritualité d'Églises qu'ils/elles ne connaissaient pas encore.

Au milieu du Forum, le 12 octobre 2021, une célébration œcuménique a également rassemblé les participant.e.s dans une Église évangélique d'Aigle¹⁶. Son déroulement liturgique¹⁷ est en tout semblable

¹⁴ Ibid., p. 14 : « A strength of the GCF is, that in the world summits and most consultations there is a time for "faith stories". In small groups everyone testifies to his story with Jesus. Some of the historic churches had to get used to this many enthusiastic stories, also it helps Evangelicals and Pentecostals a lot, to hear the personal stories from clergy and lay people of the historic churches ».

¹⁵ Cf. FORUM CHRÉTIEN ROMAND, *En chemin d'unité*, p. 51-55.

¹⁶ L'Église de la Fédération Romande d'Églises Évangéliques (FREE) de Châble-Croix.

¹⁷ Ce déroulement a été publié dans : FORUM CHRÉTIEN ROMAND, *En chemin d'unité*, p. 99-112. Je remercie Pasteur Martin Hoegger, qui était le coordinateur de cette célébration à Aigle, de m'avoir transmis un document précisant certains éléments restés non publiés.

à ce qui se pratique aujourd'hui à d'autres occasions en termes de célébrations œcuméniques¹⁸. Il prévoyait, notamment : un accueil et une prière d'ouverture, des chants tout au long de la célébration, une procession de l'Évangile, la lecture de celui-ci, une méditation/prédication, une confession de foi chantée, des prières d'intercession par les autorités des Églises, un moment de témoignage personnel, un « acte symbolique¹⁹ », des annonces et remerciements, une parole d'envoi, un geste mutuel de paix, et finalement une bénédiction de la part des ministres des diverses Églises.

Quelques éléments de réflexion

À propos d'un tel modèle de déroulement liturgique, le pasteur d'une communauté évangélique qui préside actuellement le Groupe de travail œcuménique de Fribourg et environs²⁰ me partageait le fait que, tout en ayant assisté à l'élaboration et à la mise en place de la célébration œcuménique prévue à l'occasion de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens en janvier 2023, il était à chaque fois surpris par les modalités d'une telle liturgie : comment elle est pensée sur des prémisses théologiques, comment chaque prise de parole est calibrée d'avance, comment lors de la cérémonie les officiants sont en fait des lecteurs.

En effet, les cultes des Églises évangéliques accordent en général moins d'importance à la construction liturgique traditionnelle, au profit de prières spontanées, de témoignages de vie, de louanges par le chant, tout en gardant un temps de lectures bibliques, périodiquement la célébration d'une Sainte Cène, et une place toute à fait centrale pour la prédication.

David Plüss²¹ évoque l'exigence d'une « triple immédiateté » issue de la Réforme, du piétisme et du concept moderne de « sujet » venant des Lumières : l'immédiateté de la référence à Dieu, l'immédiateté

¹⁸ Cf., par exemple, l'initiative œcuménique annuelle de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, promue depuis 1966 par la commission Foi et Constitution du COE et le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens : <https://agck.ch/fr/semaine-de-priere-pour-lunite/> [consulté mars 2023]. Chaque année, un groupe œcuménique à travers le monde propose un thème et prépare des textes bibliques, une méditation pour chaque jour et une ébauche de célébration (pour l'année 2023, c'était le Conseil des Églises du Minnesota), adaptable, celle-ci, aux différents contextes régionaux et culturels.

¹⁹ Danse sacrée.

²⁰ Je tiens à remercier ici le Pasteur Olivier Fasel (FREE) pour nos riches échanges en vue de la rédaction de la présente contribution. Cf. <https://oikoumenefribourg.wordpress.com/> [consulté mars 2023].

²¹ Cf. David PLÜSS, « Das Ritual der Antiritualisten. Anmerkungen zum rituellen Charakter evangelikaler Gottesdienste », dans : Stefan SCHWEYER (Hg.), *Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event*, Wien-Berlin, LIT, 2012, p. 9-22, ici p. 21-22.

de la référence à la Bible et l'immédiateté de la référence à l'expérience. Néanmoins, certains déroulements et procédures se sont établis même dans les « cultes libres ²² ». Reste toutefois une très grande liberté liturgique du côté des Églises évangéliques et pentecôtistes, qui peut amener un.e responsable ou un.e fidèle de ces familles d'Églises à rencontrer des difficultés avec les schémas de déroulements liturgiques où tout est planifié exactement par avance, fixé soigneusement par écrit et essentiellement « lu » lors de la cérémonie.

Cela m'amène à formuler l'hypothèse de travail suivante²³ : que la formule des « récits de foi », commune à tous les Forum chrétiens à différents échelons que j'ai mentionnés, convient tout particulièrement aux familles d'Églises évangéliques et pentecôtistes qui voudraient être des partenaires à part entière de la démarche de dialogue œcuménique intra-chrétienne.

Le thème proposé à l'occasion du Forum chrétien romand était, de ce point de vue, particulièrement bien choisi : « C'est moi qui vous ai choisis... » (Jn 15, 16). Aucun.e chrétien.ne ne pourra dire à un autre chrétien.ne qu'il/elle ne fait pas, dans sa vie, l'expérience de cheminer avec le Christ. C'est pourquoi la formule du Forum peut s'adresser à tous ceux et à toutes celles qui ont fait une démarche de foi et qui en souhaitent témoigner, au sein de sa propre communauté chrétienne, lors de réunions d'Églises, mais aussi, plus largement encore, dans la société où chaque chrétien et chaque chrétienne évolue.

Un participant au Forum chrétien romand de 2021 mais aussi à un Forum chrétien mondial de 2011 déjà, Jean-Daniel Plüss, théologien pentecôtiste et président de la Fondation du Forum chrétien mondial (qui a son siège à Genève), affirme que ces rencontres de chrétiens représentant les différentes familles chrétiennes ont changé sa compréhension de la notion même de « Corps du Christ ²⁴ », comprise finalement comme inclusive de tous ceux et de toutes celles qui se réclament du nom du Christ, au-delà des appartenances confessionnelles ou dénominationnelles. La dynamique propre aux Forum est celle de « se rencontrer au nom du Christ, adorer ensemble notre Dieu trinitaire, s'écouter et apprendre les uns des autres, établir la confiance et développer des amitiés, découvrir des moyens de témoignage et d'action communs ²⁵ ». Stéphane Klopfenstein, directeur adjoint du Réseau

²² Une sorte de « canevas » qui comprend, en général, des temps bien définis consacrés respectivement à la louange, à la lecture de la Bible, à la prédication, à la Sainte Cène, à la prière d'intercession, aux annonces et aux témoignages.

²³ Mon intuition aurait bien évidemment besoin d'être corroborée à l'aide d'autres expériences, d'analyses plus approfondies et d'un plus grand nombre d'entretiens.

²⁴ Cf. FORUM CHRÉTIEN ROMAND, *En chemin d'unité*, p. 30-32.

²⁵ *Ibid.*, p. 31-32.

évangélique suisse (RES)²⁶, rejoint Jean-Daniel Plüss en souhaitant que le Forum puisse renforcer les liens d'amitié : « On ne se connaît pas beaucoup, alors qu'on fait tous partie d'un même Corps. On doit donc mieux se connaître pour mieux refléter la grande diversité de ce Corps »²⁷. C'est aussi la conviction profonde de Catherine Wütrich, membre du comité d'organisation de l'événement ainsi que du Conseil du RES : « C'est une expérience extraordinaire (...). Le corps du Christ est grand. Il est fait d'innombrables membres très différents les uns des autres'. Pour cette évangélique, membre d'une Église de Réveil, de telles rencontres permettent de faire l'expérience de l'unité chrétienne, parce que, derrière des récits de vie où le Christ est au centre, les uns et les autres se retrouvent reliés ²⁸».

En faisant une sorte de « bilan » des apports de tous les entretiens que j'ai effectués en vue de la rédaction de la présente contribution, un confrère théologien²⁹ me rendait attentive aux défis qui sont lancés, notamment en Suisse, après le Forum chrétien romand. Il ne faut pas oublier qu'il y a encore tout un travail « pédagogique » à faire sur ce chemin d'unité de la foi, sur la compréhension et « revalorisation » théologiques du dialogue œcuménique (car d'importantes résistances restent au sein de certaines réalités d'Églises). Nous sommes d'accord aujourd'hui, en tant que chrétien.ne.s dans un monde ultra-sécularisé, que nous sommes bien – et même, que nous devons – être uni.e.s, mais nous nous rendons compte aussi que nous ne savons pas encore précisément « comment ». Il serait aussi souhaitable qu'à l'avenir, lors de l'organisation d'autres Forum³⁰, un plus grand nombre de délégations pastorales d'Églises évangéliques et pentecôtistes participent à l'événement, de manière à entrer dans la dynamique des Forum et de pouvoir après rayonner au niveau de la « base ». Réalisations encore « embryonnaires », jusqu'ici. Chantier en cours, donc.

²⁶ Je tiens à remercier le Pasteur Stéphane Klopfenstein pour ses orientations précieuses ainsi que les contacts d'autres responsables qu'il m'a fournis en vue de la rédaction de cette contribution.

²⁷ <https://agck.ch/fr/unite-en-vue-du-temoignage-lappel-du-forum-chretien-romand> [consulté mars 2023].

²⁸ Le témoignage de Catherine Wütrich, que je remercie aussi vivement ici pour un échange inspirant en visioconférence, peut être écouté en suivant ce lien : <https://radio-r.ch/radio-r/echos-du-premier-forum-chretien-romand-avec-catherine-wuthrich-et-hubert-van-beek/> [consulté mars 2023].

²⁹ Mes vifs remerciements vont aussi, au terme de ce bref parcours de présentation et réflexion, à Jacques Deillon, théologien d'une Église apostolique, en formation à l'Université de Fribourg, qui m'a restitué une vision à la fois plus réaliste et plus complète des enjeux en question.

³⁰ Le prochain est annoncé pour 2024 en Suisse allemande.

En guise de conclusion et de regard vers l'avenir, je reprends quelques versets qui clôturent un poème de Sœur Isabelle Donegani, religieuse catholique de la Communauté de Saint Maurice :

« Dans le Fils de l'humain,
Élargir la bienheureuse louange commune du Dieu un et trine,
En son Église une et riche
De multiples visage et manifestations ³¹».

³¹ FORUM CHRÉTIEN ROMAND, *En chemin d'unité*, p. 186.

Le Mystère divin dans le culte réformé évangélique

Bruno Bürki
Neuchâtel

L'auteur de ce texte a été aidé par Adrian Craciun, collaborateur à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris, ainsi que par Hélène Guggisberg, diacre dans l'aumônerie des homes de l'Église réformée évangélique du canton de Neuchâtel. Il s'agira de présenter la place et le rôle du mystère dans les liturgies réformées du XVI^e siècle et de l'époque moderne.

Nous bâtissons nos réflexions sur la parole biblique qui dit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu » (Jn 1,1).

Pour l'époque de la Réformation, nous nous référons à la liturgie élaborée par Jean Calvin (dès 1542), pour l'époque contemporaine en premier à la liturgie de l'Église réformée de France de 1963 (répandue parmi les Églises réformées francophones à travers le monde, vers la fin du XX^e siècle), puis aux expériences et au renouveau de la vision de vie éternelle en perspective œcuménique.

Dans la première liturgie des Églises réformées de France, datant de 1533¹, l'essentiel du texte liturgique consiste dans le rappel de l'institution de la Cène par Jésus. L'élément principal de la liturgie est par conséquent aussi ce rappel liturgique des paroles mêmes du Seigneur Jésus Christ.

Dans l'écrit de Calvin sur la « forme des prières et des chants ecclésiastiques » de 1542/45², la Présence réelle de Jésus Christ dans la distribution des éléments sacramentels parmi les fidèles est fortement soulignée. La liturgie de l'Église réformée de France, datée de 1963³, comporte, en troisième partie, un ordre de Sainte Cène avec le texte des différentes parties.

L'eucharistie n'est pas simplement basée sur l'institution du repas sacré par le Christ, mais elle est repas eschatologique ouvert sur ce qui adviendra. Dieu n'est pas seulement à l'origine de tout, mais il est

¹ Guillaume FAREL et G. BAUM, *La manière et fasson quon tient es lieux que Dieu de sa grâce a visités : première liturgie des Eglises réformées de France de l'an 1533*, Strasbourg, Treuttel et Wurtz, 1859.

² [Jean CALVIN], *La forme des prières et chantz ecclésiastiques : avec la manière d'administrer les sacremens, & consacrer le mariage : selon la coustume de l'Église ancienne*, Genève, Jean Gérard, 1542.

³ EGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, *Liturgie*, Paris, Éditions Berger-Levrault, 1963.

ouvert à ce qui adviendra.

La tradition ecclésiastique est certes précieuse, cependant l'avenir nous attend à l'avant. La confession de foi classique de Nicée-Constantinople se termine bien sur une affirmation du futur, quand elle affirme que « nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir⁴ ».

Une place particulière – entre tradition et modernité – revient à la célébration de la Sainte Cène dans la liturgie de l'Église réformée de France. L'auteur en fut Jean-Daniel Benoît, d'origine méridionale, qui fut aussi professeur à l'université de Strasbourg et unificateur de l'Église réformée en France et dans le monde. Il fit le pont entre tradition réformée et vocation réformée dans le monde moderne. Sa liturgie dite « verte », en rapport avec la couverture du volume, a été, durant une bonne génération, la liturgie commune des Églises Réformées francophones à travers le monde.

Notre tâche regarde le fonctionnement liturgique sacramentel entre l'institution d'un rite célébratoire en Église par Jésus Christ et l'accomplissement d'un cheminement eschatologique du salut des fidèles. Quels signes liturgiques sont marquants de la réalisation du salut selon la volonté divine ?

Dans la liturgie française de 1963, le rappel de l'institution du sacrement par le Christ, est suivi d'une prière prononcée par le ministre officiant. On y demande l'envoi sur nous de l'Esprit Saint pour qu'en communiant au pain et au vin, nous recevions réellement le Corps et le Sang du Seigneur. La prière se termine sur la demande de la réalisation eschatologique du salut : « Viens, Seigneur Jésus. Amen ». Une épiclese aussi bien eschatologique qu'œcuménique.

Dans la liturgie des Églises réformées de Suisse Romande de 1986 il est dit :

« En communion avec Jésus Christ nous te présentons, ô Dieu, notre sacrifice de louanges, te suppliant de nous consacrer, nous et nos biens, à ton service, en offrande vivante et sainte⁵ ».

⁴ Le Symbole de Nicée-Constantinople, qui date de 381, est reconnu par l'ensemble des chrétiens. Cf., pour les confessions de foi réformées : Oscar CULLMAN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1943 ; Olivier FATIO (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986 ; Henry MOTTU, Jérôme COTTIN, Didier HALTER, Felix MOSER, *Confessions de foi réformées contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2000.

⁵ ÉGLISES RÉFORMÉES DE LA SUISSE ROMANDE, COMMISSION ROMANDE DE LITURGIE, *Liturgie du dimanche pour le temps ordinaire : à l'usage des Églises réformées de la Suisse romande*, Lausanne, Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, 1986.

La communion eucharistique est considérée en tant que participation au sacrifice du Christ. Mais elle est aussi ouverte à une vision d'éternité qui ne reproduira pas simplement notre passé.

Pour parler du rôle du mystère divin dans la liturgie de l'Église protestante, il faudra consulter les études de théologiens contemporains. Je pense alors à Max Thurian – à côté de Roger Schutz deuxième fondateur de la Communauté de Taizé – et à Jean-Jacques von Allmen, professeur de théologie pratique à Neuchâtel. Thurian est l'auteur d'une introduction à la vie liturgique⁶ et von Allmen parle en tant qu'auteur d'un livre de doctrine et de pratique du culte chrétien⁷. Ensuite, il faudra nous intéresser à la relation entre les liturgies protestantes, puis œcuméniques, contemporaines et le mystère eucharistique dans l'Histoire du Salut.

Frère Max de Taizé – d'origine protestante, puis devenu catholique –, important collaborateur théologique au Conseil Œcuménique des Églises, termine son livre *Joie du ciel sur la terre*⁸ par un chapitre sur la forme liturgique. Par le sacrement, nous parvenons à une réelle rencontre, voire identification entre le Christ et le fidèle⁹. Avec la Première Lettre aux Thessaloniciens nous dirons :

« Que tout votre être soit conservé pour l'avènement de notre Seigneur Jésus Christ » (1 Thess 5, 23).

Dans son livre *Célébrer le salut*¹⁰, paru en 1984 puis réédité, le professeur réformé de Neuchâtel Jean-Jacques von Allmen consacre un chapitre aux éléments du culte. Dans ce contexte il sera question de « La prière de l'Église » au titre de « participation à l'histoire du salut »¹¹. Le théologien Von Allmen insiste sur deux caractéristiques fondamentales et inaliénables du Notre Père et par là de toute liturgie chrétienne : elles sont fondamentalement communautaires et eucharistiques d'une part, puis eschatologiques d'autre part. Célébrant l'eucharistie dans sa réunion dominicale, l'Église atteste et fait apparaître l'appartenance à l'histoire divine pour le salut du monde, voulu et promis par Dieu.

Quelle forme et expression doit prendre, ou pourra prendre, notre conscience ou notre souci de l'unité chrétienne dans la liturgie que nous célébrons dans nos réunions respectives ? Je pense en particulier à l'anamnèse eucharistique, puis à l'épiclese. Celle-ci regarde les origines, mais elle est orientée sur l'avenir eschatologique. Anamnèse et épiclese vont de pair dans la prière eucharistique.

⁶ Max THURIAN, *Joie du ciel sur la terre : introduction à la vie liturgique*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1946.

⁷ Jean-Jacques VON ALLMEN, *Célébrer le salut : doctrine et pratique du culte chrétien. Rites et symboles*, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1984.

⁸ THURIAN, *Joie du ciel sur la terre*, cit. (note 6).

⁹ Ibid., p. 164.

¹⁰ VON ALLMEN, *Célébrer le salut*, cit. (note 7).

¹¹ Ibid., p. 193 s.

Le pape François a publié en 2020 un livre qu'il intitule *Un temps pour changer*¹². Prometteur est aussi le titre de Max Thurian pour son introduction à la vie liturgique : l'existence terrestre n'a donc ni purgatoire ni enfer, pour reprendre des concepts dualistes du passé maintenant dépassés.

Pour saisir au mieux la profondeur et l'ampleur d'une liturgie eucharistique chrétienne, il nous semble utile d'analyser et d'apprécier l'anamnèse et l'épiclese dans le déroulement de la célébration. Il faudra aussi apprécier l'action de Dieu lui-même dans ce qui est divin dans une cérémonie ecclésiale, comme d'ailleurs dans le monde qui est création de Dieu. Ne perdons pas de vue Dieu qui est éternel et tout-puissant dans sa création. C'est à Lui qu'appartient la première parole et le dernier mot.

Pour formuler une prière eucharistique adéquate par rapport à toutes ces considérations, il nous faudra au mieux nous laisser guider par les déclarations de convergence de la commission Foi et constitution du Conseil œcuménique des Églises¹³ et par la *Liturgie eucharistique de Lima*¹⁴, utilisée pour la première fois lors de la réunion de la Commission plénière de Foi et constitution à Lima, Pérou, en 1982. La *Liturgie eucharistique de Lima* nous propose une liturgie de l'eucharistie qui s'ouvre par le dialogue suivi de la préface habituelle, à son tour suivie du triple *Sanctus* chanté par l'assemblée des fidèles. Vient ensuite une épiclese se terminant par l'appel : « *Veni Creator Spiritus !* », puis le récit biblique de l'institution de la Cène par Jésus. Une anamnèse de la venue de Jésus selon les évangiles est conclue par l'appel : « *Maranatha, le Seigneur vient !* ». Une deuxième épiclese est encore conclue par l'appel « *Maranatha, le Seigneur vient !* ». Une nouvelle épiclese se termine par « *Veni Creator Spiritus !* ».

L'acte de communion – avec le souhait de paix, la fraction du Pain eucharistique et le chant de l'*Agnus Dei* – concluent la célébration. Après la Bénédiction finale de la liturgie eucharistique, les fidèles s'en iront.

Un cheminement rituel un peu compliqué, mais soucieux de ne rien omettre pour la célébration eucharistique, dans laquelle anamnèse et épiclese jouent pleinement leur rôle de la célébration chrétienne de l'eucharistie. Le culte chrétien et réformé est solidement fondé sur l'histoire du salut opérée par Dieu, Père, Fils et Saint Esprit dont témoigne

¹² Pape FRANÇOIS, *Un temps pour changer. Viens, parlons, osons rêver...*, Paris, Flammarion, 2020.

¹³ FOI ET CONSTITUTION, CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Baptême, Eucharistie, Ministère. Convergence de la foi*, texte français établi par Fr. Max Thurian, Lima, Conseil œcuménique des Églises, 1982.

¹⁴ Cf. <https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/the-eucharistic-liturgy-of-lima> [consulté mars 2023] ; Max Thurian (éd.), *Liturgie eucharistique de Lima*, Genève, Conseil œcuménique des Églises, 1983.

la Bible, Ancien et Nouveau Testament, et est orienté sur l'accomplissement eschatologique de toutes choses par Dieu.

Dès le XX^e siècle nous rencontrons dans les livres liturgiques réformés l'essai de renouer avec la tradition de la prière eucharistique. Exemplaire à ce propos est encore la liturgie de Bâle-Campagne de 1949¹⁵, avec une anamnèse et une épiclese eucharistique avant la communion. Un effort analogue a été fait dans la *Reformierte Liturgie* allemande de 1999¹⁶.

Dans la *Liturgie de Lima*, désormais commune aux Églises membres du Conseil Œcuménique des Églises, l'épiclese évoque la venue de l'Esprit Saint dès le départ : « Veni creator Spiritus ! » et « *Maranatha*, le Seigneur vient ». Le Mystère divin est affaire tangible : nous avons goûté par avance au repas du Divin Royaume – réellement, non seulement symboliquement.

Je pense encore à une série de poésies chrétiennes publiées en 2022 par le pasteur et philosophe réformé Zachée Betche – maintenant dans une fonction pastorale en Suisse – sous le titre *Combinaisons intempestives*, dont une série de « prières pascales ». J'y lis par exemple : « Le ciel est en moi, non dans les nuages. Le Christ est là et je vois la main qu'il me tend »¹⁷.

¹⁵ Cf. *La Liturgie à l'usage des Églises réformées de la Suisse romande. Sources, options, commentaires*, Lausanne, Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, 1989. Cf. aussi Bruno BÜRRI, *Cène du Seigneur - eucharistie de l'Église, le cheminement des Églises réformées romandes et françaises depuis le XVIII^e siècle d'après leurs liturgies*, Cahiers œcuméniques de la faculté de théologie de Fribourg, volume 17 A : Textes ; volume 17 B : Commentaires, Fribourg, 1985.

¹⁶ Cf. *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Berlin, Verlagsgemeinschaft « Evangelisches Gottesdienstbuch », 1999.

¹⁷ Zachée BETCHE, *Combinaisons intempestives*, Saint Ouen, Les Éditions du Net, 2022, p. 78.

«Ein neuer Typus Kirche». **Hybride Nutzung von Kirchenräumen als neues** **Thema in Forschung und Lehre**

Birgit Jeggle-Merz
Luzern und Chur

«Sprachen» im Gottesdienst und die Transformationsprozesse der Gegenwart

Es gehört zu den kaum auszurottenden Vorurteilen, dass der Gegenstand der Liturgiewissenschaft schlicht die Liturgie sei und folglich die Methode vor allem darin bestehe darzulegen, wie diese Liturgie entstanden sei und sich über die Jahrhunderte weiterentwickelt habe. Für Forschung und Lehre bedeutet ein solches Verständnis des Faches, dass in erster Linie Liturgiegeschichte zu betreiben und ggf. noch die Frage zu behandeln sei, welche Konsequenzen sich aus der geschichtlichen Betrachtung für die gegenwärtige Gestalt der Liturgie ergäben. Auch wenn die historischen Zusammenhänge unzweifelhaft zu den Kernaufgaben der Liturgiewissenschaft gehören, so ist das Selbstverständnis des Faches doch weitaus differenzierter: Gegenstand der Liturgiewissenschaft ist der Glaube der Kirche, wie er sich im Gottesdienst realisiert. Deshalb sind die Quellen für Forschung und Lehre, anhand derer das geistgewirkte Geschehen des Gottesdienstes freigelegt wird, nicht nur in den Texturen und Zeichengestalten zu suchen, wie sie in liturgischen Büchern festgehalten sind, sondern auch in allen übrigen «Sprachen im Gottesdienst»,¹ also in allen Ausdrucksformen, die unmittelbar mit der mündlichen Rede verbunden sind («Wortsprachen»: z.B. Sprechweise, Sprechgeschwindigkeit, Tonfarbe und Tonhöhe), in allen Ausdrucksformen, die mit dem Körper zusammenhängen («Körpersprachen»: wie Mimik, Gestik, Haltungen, Bewegungen im Raum, Berührungen, Nähe und Distanz), weiter in allen Ausdrucksformen, die mit dem Hören zu tun haben («Klangsprachen»: akustische Codes: wie Glocken und Gong, sowie musikalische Codes: Gemeinde-, Chor-, liturgischer Gesang, Orgel, Instrumente), sowie in allen Ausdrucksformen gegenständlicher Art, die über das Auge wahrgenommen werden («Objektsprachen»: wie Gestaltung des liturgischen Raumes, Gliederung des Raumes und Einrichtung) und schlussendlich auch in allen Ausdrucksformen, die auf der Ebene sozialer Beziehungen und

¹ Das Konzept geht zurück auf Karl-Heinrich BIERITZ, *Liturgik*. Berlin 2004, 42–46.

Inszenierungen wirksam werden («Soziale Sprachen»: beispielsweise rituelle Abläufe und liturgische Rollen).

Das Feld für Forschung und Lehre ist also ausgesprochen weitgespannt und vielfältig. Da es sich bei all diesen «Sprachen im Gottesdienst» um Ausdruckformen handelt, die einen unmittelbaren, wengleich oft auch unbewussten Einfluss auf das liturgische Geschehen selbst und auf die Wahrnehmung respektive das Erleben von Liturgie haben, ist Transformationsprozessen besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Dies gilt sowohl für die Forschung als auch für die Lehre, die sich von neuen Erkenntnissen und veränderten Fragestellungen befruchten lassen muss. Dies soll im Folgenden an einem konkreten Beispiel erläutert werden.

Kirche öffnet sich dem Quartier

In der Schweiz erlebte der Kirchenbau seit den 1950er Jahren einen nie dagewesenen Boom. «Rasch expandierende Städte mit neuen Stadtteilen benötigten zusätzliche Quartierkirchen, und der Zuzug ausländischer Arbeitskräfte aus katholisch geprägten Ländern bedingte zahlreiche neue römisch-katholische Kirchenbauten».² Heute sind Neubauten von Kirchengebäuden selten geworden, hingegen stehen immer öfter Kirchengemeinden vor der Frage, wie sie angesichts veränderter Rahmenbedingungen ihre Kirchengebäude nicht nur unterhalten, sondern auch mit Leben füllen können. Immer häufiger wird dabei über die Möglichkeit nachgedacht, über die Feier von Gottesdiensten hinaus Kirchenräume baulich so anzupassen, dass auch andere Nutzungen möglich werden, z.B. als Konzert- oder Festsaal.³ Durch derartige hybride Nutzung ehemals für den Gottesdienst reservierter Räume sollen die Kirchen öffentliche Orte bleiben (oder auch erst wieder werden).⁴ In den städtischen Quartieren oder in den dörflichen

² Bernhard FURRER, *Denkmalpflegerischer Umgang mit Kirchen der Nachkriegszeit*, in: *Moderner Kirchenbau in der Schweiz*. Hg. von Johannes STÜCKELBERGER. Zürich 2022, 121–141, hier 123. Die «Datenbank moderner Kirchenbau» in der Schweiz gibt Auskunft über die rege Bautätigkeit, vgl. https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/moderner_kirchenbau/index_ger.html (08.02.2023).

³ Im Rahmen des Forschungsprojekts «Transformationen städtischer Sakraltopographien in der Schweiz 1850-2010» wurde u.a. eine «Datenbank Kirchenumnutzungen in der Schweiz» erstellt: https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/datenbank_kirchenumnutzungen/karten/index_ger.html (08.02.2023).

⁴ Vgl. Johannes STÜCKELBERGER, *Kirchen als öffentliche Ort. Kriterien für den zukünftigen Umgang mit Kirchenräumen aus einer sakraltopographischen Perspektive*, in: *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*. Hg. von Albert GERHARDS – Kim DE WILDT. Regensburg 2017, 309–318, hier 309 (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 17).

Gemeinschaften können Kirchen auf diese Weise neue gesellschaftliche Relevanz gewinnen, denn durch ihre Präsenz im öffentlichen Raum tangieren Kirchengebäude jeden Menschen, unabhängig davon, ob er Christ ist, einer anderen religiösen Gemeinschaft angehört oder gar nicht religiös ist. «Damit zählen [Kirchenräume, B.J.] zu den seltenen Formen öffentlicher Religion.»⁵

Ermöglicht eine Kirchengemeinde auch andere Nutzungsmöglichkeiten ihrer Kirchenräume über ihre ursprüngliche Funktion als Raum für den Gottesdienst hinaus, ist damit auch immer «ein Stück Umbau von Kirche als Glaubensgemeinschaft»⁶ verbunden: «Eine Kirche öffnet sich dem Stadtteil und erfindet sich dabei selbst neu. Dieselbe Kirche wird nun ganz anders erfahrbar. Und sie lässt sich von diesen neuen Erfahrungen her nun auch theologisch anders denken. [...] Kirche schafft Raum und macht Platz. Sie räumt ein, dass ihr die alten Hüllen längst zu groß geworden sind. Und sie räumt anderen Menschen Platz ein. Aus diesem zugebenden Einräumen wird ein ‚Freigeben‘ – ein Freigeben des Evangeliums in die Stadtgesellschaft hinein. Die gestalterische Frage der *Stadtücken* ‚Wem gehört die Stadt?‘ wird zur pastoralen Frage ‚Wem gehört die Kirche?‘ und zur theologischen Antwort: Gott – und daher letztlich auch allen Stadtbewohner*innen».⁷

Hybride Nutzungen von Kirchenräumen und ihre Auswirkungen für gottesdienstliches Feiern

In der liturgiewissenschaftlichen Diskussion und damit auch in der Lehre wurde der Raum als «Objektsprache» im Gottesdienst oft verwendet, um aufzuzeigen, wie durch die Kirchengeschichte hindurch der durch Architektur und Kunst gestaltete Raum das Verständnis von Gottesdienst – und darüber hinaus das Verständnis der Relation zwischen Gott und Mensch und des Zueinanders von Welt und Glaube – widerspiegelt. Der Raum wurde so wahrgenommen als «Mit-Spieler» im liturgischen Geschehen. Verändert sich dies, wenn ein Kirchenraum nicht mehr ausschließlich für die Feier von Gottesdienst genutzt wird?

Thomas Erne hat in die Fachdiskussion die These eingebracht, dass mit der hybriden Nutzung von Kirchenräumen ein «neuer Typus von Kirche» entstehe, weil «spirituelle Erfahrungen der Daseinserweiterung

⁵ Maximilian GIGL, *Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft*. Freiburg/Br. 2020, 469 (Kirche in Zeiten der Veränderung 3).

⁶ Stephan WINTER, *Kirchen im Umbau. Einblicke in partizipative Projekte der Kirchenerneuerung im Bistum Osnabrück*, in: *Wandel und Wertschätzung* (wie Anm. 4) 33–42, hier 34.

⁷ Christian BAUER, *Gott anderswo? – Zur theologischen Architektur des Wandels*, in: *Kirche im Wandel. Erfahrungen und Perspektiven zur Transformation sakraler Räume*. Hg. von Albert GERHARDS. Münster 2022. 19–32, hier 22 (Sakralraumtransformationen 1).

aus dem Alltag in den Kirchenraum eingeschleust werden».⁸ Erne versteht Hybridbildung als «Addition und Überlagerung autonomer Artikulationsformen von Transzendenz, zu der auch die religiöse Vertiefung und Überschreitung gehört, gewissermassen eine religiöse Transzendierung der ästhetischen Transzendenz».⁹ Die Liturgie erhält also ein verändertes, neues Gesicht.

Solange man in Bezug auf die Nutzung von Kirchenräumen monoperspektivisch dachte, war der Innenraum einer katholischen Kirche zuvorderst auf die als Höhepunkt und Quelle gemeindlichen Lebens (SC 10; LG 11) verstandene Feier der Eucharistie ausgerichtet. Der Altarbezirk mit Altar, Ambo und Sedilien bildet den eigentlichen «Aufführungsraum», dem der Gemeinderaum, das «Schiff», als Raum der Mitfeiernden – meist fälschlich als «Gottesdienstbesucher» titulierte – zugeordnet ist. Hier findet ein Kirchenverständnis Gestalt, dass Kirche aus der Eucharistie erstehen lässt.¹⁰ Die Grenzen eines solchen Raumkonzeptes zeigen sich schon dann, wenn andere Gottesdienstformate wie Tagzeitenliturgien oder Wort-Gottes-Feiern gefeiert werden sollen, geschweige denn, wenn andere Formate jenseits der traditionellen, etablierten in diesen Räumen gestaltet werden sollen.¹¹

In hybriden Räumen hingegen ändert sich die Objektsprache deutlich. Der Raum ist nicht mehr eindeutig verifizierbar als Gottesdienstraum. Einher damit geht, dass die Relevanz von bestimmten Gottesdienstformaten, insbesondere der Eucharistie, schwinden wird, wohingegen neue rituelle Formen entstehen können. Paul Post spricht von «sharing ritual space», wenn in hybrid genutzten Kirchenräumen auch andere als die angestammten Gruppen oder Gemeinschaften Rituale begehen und dadurch insgesamt ein neuer Ritualraum entsteht.¹²

Die Lehre im Fach Liturgiewissenschaft kann an diesen Transformationsprozessen nicht vorbeigehen, will sie die Studierenden

⁸ Thomas ERNE, *Ein neuer Typus Kirche*, in: *Ein neuer Typus Kirche. Hybride öffentliche Räume. Publikation im Rahmen des 29. Evangelischen Kirchentags 2019 in Erfurt*. Hg. von Jürgen WILLINGHÖFER. Berlin 2021, 182–187, hier 187.

⁹ Ders., *Moderner Kirchenbau und die Individualisierung der Religion. Von den «Wirgestalten» zu «Hybridräumen der Transzendenz»*, in: *PrTh* 51. 2016, 12–18, hier 17.

¹⁰ Vgl. Birgit JEGGLE-MERZ, *Das theologische Ideal einer Eucharistischen Ekklesiologie und die Gegenwart der Kirche im frühen 21. Jahrhundert. Liturgiewissenschaftliche Annäherungen*, in: *Gottesdienst und Kirchenbilder*. Hg. von Stefan KOPP – Benedikt KRANEMANN. Freiburg/Br. 2021 (QD 313) 84–107.

¹¹ Vgl. Dies., *Von der «Sprache» des Raumes in liturgischen Vollzügen*, in: *KatBl* 144. 2019, 409–414.

¹² Vgl. Paul POST, *Sakrale Dynamik. Mapping the fields*, in: *Die Stadt als religiöser Raum. Aktuelle Transformationen städtischer Sakraltopographien*. Hg. von Johannes STÜCKELBERGER – Ann-Kathrin SEYFFER. Zürich 2022, 19–42, hier 41.

befähigen, auf durch Veränderungen in Kirche und Gesellschaft theologisch angemessen antworten zu können.



Des livres liturgiques pour
aujourd'hui

Liturgische Bücher für die heutige
Zeit

Beten aus der Schrift

Überlegungen zu Perikopenorationen

für die dritte Auflage

des deutschen Messbuchs

Marco Benini
Trier

Orationen sind oftmals von der Schrift geprägt. Sie sind „unter ihrem Anhauch und Antrieb [...] geschaffen worden“ (SC 24). Besonders deutlich ist dies bei den Orationen der Ostervigil, die die vorausgehenden Lesungen aufnehmen und sie im Licht der Auferstehung und teilweise der liturgischen Feier (Taufbezüge) deuten.¹ Die Tagesgebete an Festen stimmen oft mit den Lesungen inhaltlich überein, wobei sich dies vor allem aus der gemeinsamen Prägung durch das Kirchenjahr oder durch das Festgeheimnis erklären lässt. Die Tagesgebete im Jahreskreis weisen kaum Hinweise auf biblische Formulierungen, geschweige denn Bezüge zu den Lesungen des Sonntags, auf. Das ist liturgiehistorisch aus ihrer Funktion leicht zu erklären. Als das Tagesgebet zwischen 430 und 450 in die römische Messe eingeführt wurde, schloss es den Einzug ab und blickte daher nur zurück, nicht aber nach vorne auf die Lesungen.² Man hat dies aber offenbar in verschiedenen Ländern als ein Manko empfunden³ und daher Perikopenorationen entworfen. Hier sollen kurz die diesbezüglichen Entwicklungen skizziert und einige Überlegungen für die Arbeiten an der dritten Auflage des deutschen Messbuchs angestellt werden. Auch Martin Klöckener, der bei der „Studienkommission für die

¹ Vgl. Alexander ZERFAR, *Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe*. Tübingen 2016, 15–29; Anthony WARD, *The Orations after the Readings at the Easter Vigil in the 2000 ‚Missale Romanum‘*, in: EL 123. 2009, 460–507.

² Vgl. Josef Andreas JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 Bde. Bonn 2003 (Nachdruck von ⁵1962), Bd. 1, 462.

³ Vgl. Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ am 16. Nov. 1989. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl*. Regensburg 1989 (GdK 4) 545.

Meßliturgie und das Meßbuch“ die Gruppe zum Kirchenjahr geleitet hatte,⁴ hat vor Kurzem auf Perikopenorationen hingewiesen.⁵

Deutsche und anderssprachige Perikopenorationen

Bereits bei der Erstellung des deutschen Messbuchs von 1975 trug man sich mit diesem Gedanken, wie Karl Amon (1924–2017) als Leiter der Übersetzungskommission schrieb.⁶ Angedacht wurden Tages- und Schlussgebete, wobei man sich wegen des Arbeitsaufwandes und des zeitlichen Drucks, ein deutsches Messbuch herauszubringen, dagegen entschieden hatte. Man musste sich damals auf die Orationen zur Auswahl beschränken.

Als sich die Studienkommission 1988 an die Arbeit für eine revidierte Auflage machte, wurden für alle Sonntage im Jahreskreis Perikopenorationen für das Tages- und das Schlussgebet erstellt, wie man im Archiv des Deutschen Liturgischen Instituts sehen kann. Eine damalige Leitlinie zu den Orationen spricht davon, dass anderssprachige Messbücher für die Erweiterung des Orationenbestands Hinweise geben können.⁷ Dazu standen für die Tagesgebete die englischsprachigen Probepublikationen (1983–1997)⁸ und das italienische Messbuch zur Verfügung (²1983).⁹ Die *Oraisons nouvelles pour les dimanches* (1982–

⁴ Vgl. *Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet*. Hg. von Eduard NAGEL. Freiburg/Br. 1995, 21–23.

⁵ Vgl. Martin KLÖCKENER, *Wie kann ein deutschsprachiges Messbuch der Zukunft aussehen? Überlegungen ohne realpolitische Abwägung*, in: *Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Winfried Haunerland*. Hg. von Jürgen BÄRSCH – Stefan KOPP – Christian RENTSCH unter Mitarb. von Martin FISCHER. Regensburg 2021, 245–262, hier 259.

⁶ Zitiert bei: Marco BENINI, *Liturgische Bibelhermeneutik. Die Heilige Schrift im Horizont des Gottesdienstes*. Münster 2020 (LQF 109) 157f.

⁷ *Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuchs*, in: GD 27. 1993, 125–132, hier 125; Wiederabdruck in: *Studien und Entwürfe* (wie Anm. 4) 55–62, hier 58 (Nr. 9).

⁸ Vgl. International Commission on English in the Liturgy (ICEL) gab folgende Probepublikationen (Auszüge) heraus: *Presidential Prayers for Experimental Use at Mass*. Washington 1983; *Opening Prayers for Experimental Use at Mass*. Washington 1986. Im DLI-Archiv sind dank Artur Waibel sämtliche dem ICEL-Advisory Committee 1987 vorgelegten Texte vorhanden. Der komplette, meist etwas gekürzte Zyklus liegt publiziert vor: *Opening Prayers. Scripture-related collects for Years A, B and C from the Sacramentary. The ICEL Collects*. Norwich 1999 [Erstausgabe 1997].

⁹ Vgl. *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI.*, hg. von der Conferenza episcopale italiana. Città del Vaticano ²1983, 962–1016.

1984) enthielten Tages- und Schlussgebete.¹⁰ In den Jahren 1996–1998 wurden die deutschen Orationen zur Erprobung versandt. Die IAG sprach sich in der Sitzung vom 27. -30. 01. 1998 mit großer Deutlichkeit (mit 29

Ja-Stimmen, 0 Nein-Stimmen, 1 Enthaltung) für die Weiterarbeit an den Perikopenorationen aus.¹¹ Da aufgrund von *Liturgiam authenticam* (2001) an eine Veröffentlichung im künftigen Messbuch nicht zu denken war, wurden die Tagesgebete schließlich 2004 nach nochmaliger Überarbeitung in das Wort-Gottes-Feier-Buch aufgenommen.¹²

2017 hat sich die Rechtslage durch *Magnum Principium* verändert, sodass nun die Arbeit an der dritten Auflage des Messbuchs (die wörtlichen Übersetzungen der Kommission *Ecclesia celebrans* [2005–2013] wurden nicht approbiert) wieder angegangen wird.¹³ Es wäre wünschenswert, dass Perikopenorationen für jeden Sonntag darin enthalten sind. Auch die dritte Auflage des italienischen Messbuchs hat die Perikopenorationen beibehalten.¹⁴ Eine Expertenkommission aus mehreren Disziplinen hat sie dafür gekürzt, verständlicher und singbarer gemacht.¹⁵

Thesenartige Überlegungen zu (deutschen) Perikopenorationen

1. Die Perikopenorationen machen anschaulich vor, wie aus der Schriftbetrachtung Gebet erwächst, und sind daher von pastoralem Wert.
2. Sie tragen dem berechtigten Anliegen Rechnung, dass eine neue Auflage des Messbuchs auch neue, in der Volkssprache verfasste Gebetstexte enthalten soll. Da die bisherigen deutschen Texte durch ihre jahrzehntelange Verwendung „eingebetet“ sind und eine eigene

¹⁰ Commission Internationale Francophone pour les Traductions et la Liturgie, *Oraisons nouvelles pour les dimanches. Année A/B/C*. [Paris] ²1987 [Erstausgabe 1982–1984]. Vgl. dazu BENINI, *Liturgische Bibelhermeneutik* (wie Anm. 6) 158–160.

¹¹ Vgl. Protokoll der Sitzung im DLI-Archiv (zu TOP 3,1,1).

¹² Vgl. *Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage*. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs [...]. Trier 2004, 94–159.

¹³ Vgl. zum Prozess KLÖCKENER, *Messbuch* (wie Anm. 5) 246–251.

¹⁴ Vgl. *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II, promulgato da Papa Paolo VI e riveduto da Papa Giovanni Paolo II.*, hg. von der Conferenza Episcopale Italiana. Roma ³2020, 1003–1054. Vgl. dazu Marco BENINI, *Die dritte Auflage des römischen Messbuchs in italienischer Sprache. Mit Beobachtungen und Überlegungen im Hinblick auf ein zukünftiges deutsches Messbuch*, in: LJ 72. 2022, 308–321.

¹⁵ S. E-Mail von Angelo Lameri an den Verfasser vom 20.02.2023.

- Dignität besitzen, ist eine moderate Revision angezielt und eine vollständige Neuübersetzung nicht notwendig. Daher ist es umso sinnvoller, neue Texte einzufügen.
3. Durch die biblische Sprache entgehen Perikopenorationen der Gefahr, allzu modern formuliert zu werden, was sie bald wieder veraltet erscheinen lassen würde. Dies ist bei manchen Eigentexten des Messbuchs zu beobachten.
 4. Perikopenorationen machen auf die folgende Verkündigung aufmerksam und erhöhen den „roten Faden“ in einem Messformular.
 5. Sie müssen auch ohne Kenntnis der Schrifttexte verständlich sein.¹⁶
 6. Das Evangelium soll als Höhepunkt des Wortgottesdienstes den Hauptbezugspunkt darstellen. Wenn es aber möglich ist, auch Gedanken aus anderen Lesungstexten (oder dem Antwortpsalm) anklingen zu lassen, zeigen sich die Zusammenhänge der Leseordnung und es können ggf. bereits Gedanken für die Homilie gegeben werden.
 7. Es lohnt sich, Perikopenorationen anderer Sprachen in den Prozess der Erarbeitung einzubeziehen, insbesondere jene des italienischen Messbuchs aufgrund der nun 40-jährigen Praxis, ihrer rezenten Überarbeitung und der konkreten Formulierungen.¹⁷ Zu diskutieren wäre, ob man auch die Möglichkeit, diese Orationen zum Abschluss der Fürbitten zu beten, übernehmen will.
 8. Die bisherigen (veröffentlichten) deutschen Perikopenorationen sollten einbezogen, aber nicht einfach übernommen werden, weil sie – etwa im Vergleich mit den italienischen Orationen – blass und allgemein wirken und den biblischen Text meist zu dezent antippen, sodass er beim Hören kaum wahrgenommen werden kann.¹⁸
 9. Wenn es sich anbietet, kann der Sonntag als Tag der Auferstehung Christi artikuliert werden.
 10. Ob man auch Schlussgebete mit Bezug zu den Schriftlesungen in die Neuauflage des Messbuchs aufnimmt, wie es geplant war, wäre u.a. anhand der bereits erarbeiteten Texte zu prüfen. Leichter und ggf. auch wahrnehmbarer (effektiver) wäre es, eine Kommunionantiphon aus dem Evangelium je nach Lesejahr abzudrucken, wie es im italienischen Messbuch der Fall ist.¹⁹

Ein Beispiel: 7. Sonntag im Jahreskreis A

¹⁶ Vgl. Leitlinie 6; *Studien und Entwürfe* (wie Anm. 4) 58.

¹⁷ Vgl. ausführlicher Marco BENINI, *Liturgiewissenschaft in internationaler Vernetzung. Perspektiven und ortskirchliche Relevanz*, in: TThZ 131. 2022, 286–305, hier 299–303. Sie nennen auch den Hl. Geist deutlich öfter und bitten um seine Hilfe, das Wort Gottes in die Tat umzusetzen.

¹⁸ Frühere Entwürfe waren deutlich konkreter. Vgl. Irmgard PAHL, *Neuschöpfungen sind erforderlich*, in: GD 27. 1993, 130–132, hier 132.

¹⁹ Vgl. BENINI, *Liturgische Bibelhermeneutik* (wie Anm. 6) 206.

1. Lesung: Lev 19,1–2.17–18.

2. Lesung: 1 Kor 3,16–23.

Evangelium: Mt 5,38–48: Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde!

Die Gegenüberstellung zeigt die Kürzungen bei den deutschen, englischen und italienischen Orationen an.

Entwurf vom 22.7.1994	Wort-Gottes-Feier 2004
<p>Gott, himmlischer Vater, dein Sohn ist ein Zeichen deiner Liebe zu uns Menschen; seine vorbehaltlose Hingabe ist für uns Leben und Heil. Laß uns Schwestern und Brüder sein und als deine Gemeinde leben. Dein Geist stärke unser[e] Liebe zueinander, damit uns gegenseitiges Annehmen und Achten Dir immer (näherbringt) näherbringen.²⁰</p>	<p>Gott, himmlischer Vater, in deinem Sohn ist uns deine Liebe erschienen. Seine Hingabe ist für uns Leben und Heil. In seinem Geist stärke unsere Liebe zu dir und zueinander.²¹</p>

ICEL 1986	ICEL 1997
<p>Heavenly Father, your holiness revealed in Jesus</p> <p>challenges us to renounce violence, to forsake revenge,</p> <p>and to love without discrimination, without measure. Teach us the surpassing truth of the Gospel, which puts worldly wisdom to shame,</p> <p>that we may recognize as one with us even our enemies and persecutors and see everyone as your children.²²</p>	<p>Heavenly Father, in Christ Jesus you challenge us to renounce violence and to forsake revenge. Teach us to recognize as your children even our enemies and persecutors and to love them without measure or discrimination.²³</p>

²⁰ IAG-Material des DLI-Archivs. Unter dem Text werden jeweils Erklärungen beigefügt.

²¹ Wort-Gottes-Feier (wie Anm. 12) 104.

²² Opening Prayers (wie Anm. 8) 30. Auf die Doxologie wurde jeweils aus Platzgründen verzichtet.

²³ Opening Prayers. The ICEL Collects (wie Anm. 8) 68.

Messale Romano ² 1983	Messale Romano ³ 2020
O Dio, che nel tuo Figlio spogliato e umiliato sulla croce, hai rivelato la forza dell'amore, apri il nostro cuore al dono del tuo Spirito e spezza le catene della violenza e dell'odio, perché nella vittoria del bene sul male testimoniamo il tuo vangelo di pace. ²⁴	O Dio, che nel Vangelo del tuo Figlio hai rivelato la perfezione dell'amore, apri i nostri cuori all'azione del tuo Spirito, perché siano spezzate le catene della violenza e dell'odio, e il male sia vinta dal bene. ²⁵

Oraisons nouvelles 1983
Inlassable est ton amour, Dieu notre Père, toi dont de Fils nous a aimés au-delà de toute mesure. Apprends-nous à recevoir sa Parole et à vaincre le mal per le bien pour vivre en enfants de lumière, à la louange de ta gloire. ²⁶

Zu guter Letzt sei ein Vorschlag unterbreitet:

Gott, himmlischer Vater (Ev),
in deinem Sohn hast Du uns die vollkommene Liebe
zu dir und unserem Nächsten gezeigt (Ev/1. Lsg).
Öffne unsere Herzen dem Wirken deines Geistes (2. Lsg),
damit wir die Fesseln von Hass und Rache lösen
und das Böse durch das Gute besiegen (Ev).

Seht das Holz des Kreuzes“ Zur Symbolik des Baumes in der Karfreitagsliturgie

²⁴ Messale Romano² (wie Anm. 9) 986.

²⁵ Messale Romano³ (wie Anm. 14) 1024.

²⁶ Oraisons nouvelles (wie Anm. 10) 44.

Stephan Wahle *Freiburg / Deutschland*

Viele Wälder in Deutschland und im Alpenraum stehen vor einem epochalen Umbruch. Die Fichte, seit gut 200 Jahren der „Brotbaum“ der Forstwirtschaft, stirbt vielerorts aus. Wer etwa mit dem Zug der „Oberen Ruhrtalbahn“ durch das Sauerland reist, einer der walddreichsten Regionen des Landes, erhält einen trostlosen Anblick: Komplette Fichtenbestände sind dem Fraß des Borkenkäfers zum Opfer gefallen, millionen- und abermillionenfach vermehrt nach Stürmen und viel zu trockenen Sommern. Der Klimawandel ist nicht mehr zu leugnen; ja, er nimmt zuweilen apokalyptische Züge an. Dass aus dem Tod neues Leben hervorgehen kann, ist jedoch nicht nur eine fromme Hoffnung, die Christinnen und Christen am Karfreitag feiern. Was auf einer Totholzfläche an neuen Bäumen, Pflanzen und Lebewesen entsteht, zeigt eindrucksvoll der Nationalpark Bayerischer Wald, der bereits vor einigen Jahrzehnten vom Flächentod heimgesucht wurde und der sich heute wieder als eine vitale Landschaft präsentiert. So wiederholt sich die Geschichte. Vor 200 Jahren war es die Fichte, die neues Leben auf die kargen und gerodeten Heideflächen des Sauerlandes brachte.

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht zwar kein Wald, wohl aber das „Holz des Kreuzes“ und so auch gewissermaßen die natürliche (schöpfungsgemäße) Symbolik des Baumes.²⁷ Herausragendes Beispiel dafür ist der Ritus der Kreuzverehrung am Karfreitag.²⁸ Nach den Lesungen, der Proklamation der Johannespassion inklusive Predigt und den Großen Fürbitten wird nach der klassischen (ersten) Form ein verhülltes Kreuz zum Altar getragen, in drei Schritten vom Priester enthüllt und von der versammelten Gemeinde verehrt. Beim dreimaligen Emporheben erklingt – möglicherweise in gesteigerter Tonhöhe – der lateinische oder deutsche Ruf „Ecce lignum crucis“. Mit dieser an Dramatik kaum zu überbietenden Inszenierung ist der emotionale Höhepunkt der Feier spürbar erreicht. Was dabei allerdings oft überhört wird, ist die explizite Preisung des Holzes („lignum“). Die deutsche Fassung des Rufes lässt die „Materialität der Erlösung“ unübersetzt: „Seht das Kreuz, an dem der Herr gegangen, das Heil der Welt. – Kommt lasset uns

²⁷ Damit reiht sich das Christentum in die breite kulturgeschichtliche Bedeutung des Baumes ein; vgl. Alexander DEMANDT, *Über allen Wipfeln. Der Baum in der Kulturgeschichte*. Köln 2002, 19–42; ders., *Der Baum. Eine Kulturgeschichte*. Köln 2014, 43–70.

²⁸ Zur Karfreitagsliturgie vgl. den nach wie vor äußerst lesenswerten Beitrag von Martin KLÖCKENER, *Die „Feier vom Leiden und Sterben Jesu Christi“ am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart*“, in: LJ 41. 1991, 210–251. Zur Kreuzverehrung vgl. Anne-Madeleine PLUM, *Adoratio Crucis in Ritus und Gesang. Die Verehrung des Kreuzes in liturgischer Feier und in zehn exemplarischen Passionsliedern*. Tübingen 2006 (PiLi 17).

anbeten“.²⁹ Nahezu unbemerkt geht damit ein wichtiges Element der Karfreitagsliturgie unter, die im Kreuz kein Todes- und Leidenswerkzeug, sondern jenen „Baum des Lebens“ erkennen will, von dem bereits die Paradieserzählung berichtet (vgl. Gen 2,9) und der auch am Ende der Zeit Symbol ewiges Leben ist (vgl. Offb 2,7; 22,14).

Wie sehr der Kreuzesbaum in typologischer Lesart mit dem Paradiesbaum (als Baum des Lebens und der Erkenntnis von Gut und Böse) gleichgesetzt wird, zeigt eine Fülle an patristischen und liturgischen Quellen, die ausgehend von der paulinischen Adam-Christus-Typologie im Zeichen des Holzes die Schuld des Menschen mit der Vergebung dieser Schuld zusammendenkt. Von dieser Lesart zeugt herausragend die Präfation vom Fest „Kreuzerhöhung“: „Denn du hast das Heil der Welt auf das Holz des Kreuzes gegründet. Vom Baum des Paradieses kam der Tod, vom Baum des Kreuzes erstand das Leben. Der Feind, der am Holz gesiegt hat, wurde am Holze besiegt durch unseren Herrn Jesus Christus“.³⁰

Die *Legenda aurea* des Dominikaners Jacobus de Voragine (1228/29–1298) aus dem 13. Jahrhundert ist davon überzeugt, dass das Kreuz Christi tatsächlich aus dem Holz des Paradiesbaumes angefertigt wurde. Eine Weiterführung findet die Symbolik zudem im neuzeitlichen Christbaum, dessen Entstehung in der Forschung zuweilen mit Paradies- und Geburtsspielen in Verbindung gebracht wird. In diesen Spielen soll nach reformatorischer Praxis ein Bäumchen getragen worden sein, das den typologischen Bezug zum Kreuzesstamm und zum Baum der Erkenntnis versinnbildlichte.³¹ In der Breitenreligiosität wie im Liedgut finden sich Spuren einer solch poetischen und mystischen Theologie bis heute.³² Doch welche Bedeutung nimmt nun das Holz innerhalb der Karfreitagsliturgie ein?

²⁹ *Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres.* Einsiedeln u.a. 21988 (Die Feier der heiligen Messe) [54].

³⁰ Ebd. 772f.

³¹ Vgl. Stephan WAHLE, *Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft.* Freiburg/Br. 2015, 235–244; ders., *Die stillste Nacht. Die Feier der Geburt Jesu von den Anfängen bis heute.* Freiburg/Br. 2018, 130–141.

³² Vgl. exemplarisch Jürgen Henkys Übertragung des Liedes „Met de boom des levens“ von Willem Barnard, wo es in der ersten Strophe heißt: „Holz auf Jesu Schulter, von der Welt verflucht, ward zum Baum des Lebens und bringt gute Frucht“. Die Verknüpfung des Kreuzes mit dem Baum des Lebens kehrt in der Schlussstrophe wieder: „Hart auf deiner Schulter lag das Kreuz, o Herr, ward zum Baum des Lebens, ist von Früchten schwer“. Vgl. *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch.* Hg. von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands, Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen. Stuttgart 2013, Nr. 291 (S. 372); dazu Michael PFEIFER, *Holz auf Jesu Schulter*, in: *Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur. Mit besonderer Berücksichtigung ausgewählter Lieder des Erzbistums Köln.* Hg. von Ansgar FRANZ – HERMANN KURZKE – CHRISTIANE SCHÄFER. Stuttgart 2017, 525–529. Das um 1600 entstandene Kreuzlied „O du hochheilig Kreuze“ (Gotteslob Nr. 294) kennt trotz seiner bildreichen Fülle nur in wenigen späten Varianten das Motiv vom „Baum des Lebens“.

Die Verehrung des Kreuzes nimmt ihren Ursprung in der Jerusalemer Liturgie des späten 4. Jahrhunderts. Hier fand am Morgen (zwischen der zweiten und sechsten Stunde) in der Kapelle *post Crucem* auf Golgotha die individuelle Verehrung einer Reliquie vom Kreuz Christi und der Kreuzesinschrift durch das ganze Volk statt. In ihrem Reisebericht spricht Egeria, eine Heilig-Land-Pilgerin aus den Jahren 383/84, mehrfach vom „Kreuzesholz“ oder vom „heiligen Holz (des Kreuzes)“, das von den Menschen mit Augen und Stirn berührt sowie geküsst wird.³³ Der Ritus wurde auf unterschiedliche Weise in der päpstlichen und stadtrömischen Liturgie übernommen. Seit Mitte des 8. Jahrhunderts werden dazu verschiedene Gesänge vorgetragen, so etwa die aus dem Osten stammende Antiphon „*Ecce lignum crucis*“ mit Psalm 119 (118) oder das Trishagion, die Improperien oder der Hymnus „*Pange lingua gloriosi*“.

Interessant ist ein kleines Detail bei dem Ruf „*Ecce lignum crucis*“: In Gemeinden, die im Besitz einer wahren Kreuzreliquie waren, lag die musikalische Betonung auf „*lignum*“. Auch wenn die unscheinbaren Holzsplitter meist in kostbar funkelnden Reliquiaren präsentiert wurden, will der Begleitruf auf den ungewöhnlichen „Kreuzthron“ Gottes verweisen. Nicht Edelsteine, Gemmen oder ein goldener Korpus ziehen die Blicke der Menschen an, sondern das Holz in seiner natürlichen Sinnlichkeit. Kirchenschriftsteller wie Justin († 165) oder Tertullian († nach 220) sowie die altlateinische Bibelübersetzung *Vetus Latina* ergänzen daher den Psalmvers „Verkündet bei den Nationen: Der Herr ist König“ (Ps 96,10) um das christologische Deutewort „*a ligno*“: „Der Herr herrscht vom Holz herab“.³⁴

Für die Alte Kirche war das Kreuz ein Siegeszeichen (griechisch „*tropaion*“) und Heilszeichen (lateinisch „*mysterium crucis*“).³⁵ Die meisten bildlichen oder figürlichen Darstellungen, die erst zögerlich in der Mitte des vierten Jahrhunderts aufkamen, zeigen ein prachtvolles, mit Edelsteinen besetztes Kreuz ohne Korpus. Die wenigen Zeugnisse des Gekreuzigten präsentieren ihn als aufrechtstehenden und erhöhten Herrn oder König in einem Purpurmantel (so im Rabula-Evangeliar des 6. Jahrhunderts). Auch das Frühmittelalter stellt den Gekreuzigten als Sieger über den Tod und wiederkommenden Richter dar. Erst in der Gotik (11. Jahrhundert) wandelt sich die Darstellung des Kreuzes zum „Leidensholz“. Der Gekreuzigte ist nunmehr der leidende, dornengekrönte Schmerzensmann, der die Menschen zur „Compassion“, zum Mitleiden, anregen will.

Tendenziell ist die Stimmung des Karfreitags bis heute von dieser hochmittelalterlichen Leidensdramatik geprägt, nicht zuletzt durch Lieder wie

³³ EGERIA, *Reisebericht* 37,1–3 (FC 20, 270–275).

³⁴ Vgl. LOUIS VAN TONGEREN, *Exaltatio crucis. Het feest van Kruisverheffing en de zingeving van het kruis in het Westen tijdens de vroege middeleeuwen*. Tilburg 1995 (TDT-studies. Theologische Faculteit 25) 158.

³⁵ Vgl. ERICH DINKLER, *Bemerkungen zum Kreuz als Tropaion*, in: *Mullus. Festschrift für Theodor Klauser*. Hg. von ALFRED STUIBER – ALFRED HERMANN. Münster 1964 (JAC.E 1) 71–78; ODO CASEL, *Mysterium des Kreuzes*. Paderborn 1954.

„O Haupt voll Blut und Wunden“ oder den Brauch des verhüllten Kreuzes (entstanden aus dem Motiv des „Augenfastens“). Für die Performance der Kreuzverehrung empfiehlt sich daher die zweite Form, die das aktuelle Messbuch bereithält: das Hereintragen des unverhüllten Kreuzes mit dreimaligem Anhalten auf dem Weg vom Kirchenportal zum Altarraum, währenddessen das Kreuz an drei Stellen mit einem passenden Ruf feierlich erhoben wird.³⁶ Ein Triumphkreuz nach romanischem Vorbild oder auch ein schlichtes Holzkreuz ohne Korpus, gefertigt aus einem abgestorbenen Fichtenstamm vom Rothaarkamm, könnte dabei ein eindrückliches Zeichen für die Lebenskraft und Schönheit jenes Baumes sein, „an dessen querem Astgebälk im Fleisch des Fleisches Schöpfer hing“ (aus dem Kreuzhymnus „Vexilla regis prodeunt“ des Venantius Fortunatus, † 609).³⁷

³⁶ Das „Gotteslob“ enthält unter Nr. 308,3 eine wörtliche Übertragung des *Ecce lignum crucis*: „P(K) Seht, das Holz des Kreuzes, an dem das Heil der Welt gehangen. (A) Kommt, lasset uns anbeten“.

³⁷ Zu Textgestalt, Rezeptionsgeschichte und theologische Kommentierung des Hymnus vgl. PLUM, *Adoratio Crucis in Ritus und Gesang* (wie Anm. 2) 194–215; Alex STOCK, *Vexilla regis prodeunt*, in: ders., *Lateinische Hymnen*. Berlin 2012, 256–263; Ansgar FRANZ, *Der König siegt, sein Banner glänzt*, in: *Die Lieder des Gotteslob* (wie Anm. 6) 188–194.

Pour un Missel romain plus mystagogique

Marcel Metzger
Strasbourg

Entre ledit « sacramentaire léonien » et la nouvelle traduction française du Missel romain parue en 2021, quelle évolution ! Le Professeur Martin Klöckener s'est intéressé à ces textes, bien évidemment. Les premières fois que je l'ai rencontré ce fut à Strasbourg, pour des recherches à propos des vénérables livres liturgiques romains, lors de visites au Pr. Antoine Chavasse († 2005), éminent spécialiste en ce domaine. Aussi, pour célébrer l'entrée de notre cher collègue dans une nouvelle étape de sa carrière j'ai grand plaisir à lui dédier ces quelques pages d'hommage. J'y expose quelques observations sur la formation des livres liturgiques, sur leur évolution au fil des siècles et sur leur usage actuel dans les Églises latines, pour conclure par des suggestions pastorales. Je rejoins ainsi une préoccupation constante de notre cher collègue, qui est de recueillir dans l'histoire de la liturgie des leçons pour les célébrations en notre temps.

Du recueil au livre normatif

Dans les Églises latines le statut des livres liturgiques fait problème, en témoignent la réalisation et la réception de la troisième édition typique du Missel romain, paru en 2002. Il a fallu près de vingt ans pour publier la traduction française (2021) de l'original latin. Pendant un tel laps de temps combien de manuscrits les copistes du Moyen Âge n'auraient-ils pas réalisés ! C'est au contrôle méticuleux effectué par les instances romaines qu'est dû un si long délai, alors que les traductions des deux éditions précédentes avaient été reconnues bien plus vite.

Les contraintes imposées à la traduction française de cette troisième édition ne peuvent s'expliquer que par le statut conféré consciemment ou non au Missel par les instances romaines. En effet ces instances semblent attribuer aux livres liturgiques romains une autorité analogue à celle des Saintes Écritures, comme le laisse entendre le Code de droit canonique de 1983 à propos des livres liturgiques, en qui interdisant d'y ajouter, supprimer ou changer quoi que ce soit¹. À cet

¹ Canon 846, § 1. Cette interdiction s'apparente à celles formulées en Dt 4,2 et Ap 22,18-19. Or la *Présentation Générale du Missel Romain* (Paris, Desclée-Mame, 2008) fait largement état d'adaptations locales des rites et des textes (n° 386-399).

égard, on décèle dans la récente traduction française du Missel un détail révélateur : les acclamations à l'Agneau de Dieu « qui enlève le péché du monde » mettent le mot « péchés » au pluriel, comme dans le missel tridentin. Pourtant il était au singulier dans la version française précédente, « le péché », reproduisant fidèlement le texte grec de *Jn* 1,29 et sa version latine, comme aussi *La Bible/Traduction officielle liturgique*, qui est le texte des lectionnaires. En réintroduisant le pluriel, « les péchés », les auteurs de la nouvelle traduction ont donc considéré comme normatif non pas le texte de l'évangile, mais celui du missel latin.

Or, en son temps, le pape Grégoire le Grand (590-604) s'était clairement prononcé à propos de l'autorité relative des formulaires liturgiques, quand il justifiait l'insertion de l'oraison dominicale dans la messe : « Il m'a semblé très peu convenable de dire sur l'oblation une prière composée par un lettré (*scolasticus*) sans dire, sur son corps et son sang, la prière transmise par notre Rédempteur² ». Les rédacteurs des textes euchologiques n'étaient donc considérés par le pape Grégoire que comme des *scolastici*, ce que furent aussi les rédacteurs des textes liturgiques issus des réformes du concile Vatican II, et non pas comme des « auteurs inspirés³ ».

Les livres liturgiques romains ne sont devenu strictement normatifs qu'à partir du concile de Trente⁴. Leur diffusion par l'imprimerie en a favorisé l'uniformité dans le sens voulu par ce concile. Il en fut tout autrement pendant les quinze siècles précédents, et aux origines la transmission était assurée par la tradition orale⁵. Les premiers livres étaient de simples recueils, euchologes et lectionnaires. Aux époques suivantes ces recueils ont été de plus en plus développés. Dans l'aire latine le recueil le plus représentatif des premières étapes est ledit « sacramentaire léonien » (VI^e siècle). Il se présente comme le résultat d'un archivage de pièces euchologiques romaines, réunissant un nombre important de formulaires proposés au choix du liturge⁶. Cependant sa disposition annonçait déjà l'organisation des livres de la génération suivante, par l'insertion des formulaires dans le cadre mensuel d'un calendrier.

² *Lettre à Jean de Syracuse : Registrum* IX, 26, éd. CCL 140 A, p. 587.

³ Quoique, dans la tradition iconographique, le pape Grégoire le Grand lui-même était représenté assisté par l'Esprit Saint, figuré sous la forme d'une colombe.

⁴ Session XXV, 1563 : le concile confie la réforme du missel au pape. Éd. G. ALBERIGO, dir., t. 2**, *Les Décrets*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 1618.

⁵ Marcel METZGER. *L'Église dans l'Empire romain. Le culte*. Vol. 1. *Les institutions*, Rome, Studia Anselmiana, p. 147-170.

⁶ M. METZGER. *L'Église dans l'Empire romain. Le culte*, vol. 1, p. 151-152.

L'organisation du Missel romain

Quant au missel, son organisation répondait à la pratique de la messe sans assemblée qui s'est répandue à partir des X^e et XI^e siècles. La composition de ce livre résultait de la collecte des lectures et des formulaires de messe recueillis dans les livres de la génération précédente : épistoliers, évangéliaires, sacramentaires, antiphonaires. Les formulaires de messe étaient tous complets, constitués de pièces de différentes origines et souvent injectées dans d'autres ensembles que ceux de leur origine. Un des exemples les plus éloquents en est le formulaire de messe que le pape Gélase composa pour le 1^{er} janvier 495, en engageant une action pastorale contre des reviviscences du paganisme, les lupercales. L'oraison (*Deus qui errantes*) demande à Dieu de « permettre à ceux qui errent de revenir dans le chemin⁷ » ; la pièce suivante, la secrète, fait allusion au « banquet démoniaque » des lupercales et au « paganisme mortifère ». Ces deux pièces ont été recueillies dans les sacramentaires. Dans le gélasien, la secrète a été insérée dans le formulaire du 1^{er} janvier, comme prière sur le peuple, tandis que l'oraison a émigré vers le temps pascal, au deuxième dimanche après Pâques⁸ ; c'est à cette même date que l'ont insérée le sacramentaire grégorien P⁹ et le missel tridentin. En fin de parcours, cette même oraison a été recueillie dans le missel actuel, au quinzième dimanche dans l'année, célébré au mois de juillet. Elle a donc traversé la moitié de l'année, passant du 1^{er} janvier au temps pascal, pour aboutir enfin au mois de juillet.

Au temps des papes Gélase (492-496) et Vigile¹⁰ (537-555) les oraisons pouvaient être formulées en fonction de situations pastorales de l'époque, comme l'affaire des lupercales et le siège de Rome par Vitigès ; ces textes ont été archivés, puis récupérés pour composer ou compléter les formulaires de messe des sacramentaires et, par la suite, du missel¹¹. Avec ce livre, le prêtre, seul à l'autel, assisté d'un servent, disait ainsi des prières « hors sol ». Pendant les longs siècles où la langue liturgique restait hermétique pour le peuple, on ne s'interrogeait pas sur la transmission de messages par l'euchologie, pourvu que les prêtres « disent » la messe valablement, en accomplissant toutes les prescriptions du missel, pour

⁷ GÉLASE I^{er}, *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, éd. G. POMARÈS, Sources Chrétiennes 65, p. 192.

⁸ Pièces n^o 53 et 546, éd. L. C. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER, P. SIFFRIN, *Liber sacramentorum romanae Aeclesiae ordinis anni circuli*, Rome, Herder, 1981, p. 13 et 85.

⁹ Pièce n^o 396, éd. Jean DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, vol. 1, Fribourg (CH), Éd. Universitaires, 1971, p. 637.

¹⁰ Antoine CHAVASSE, « Messes du pape Vigile dans le sacramentaire léonien », dans *EL* 64 (1950), p. 161-213, et 66 (1952), p. 145-219

¹¹ Antoine CHAVASSE, *Les Ancêtres du Missale romanum (1570)*, Rome, Studia Anselmiana, 1995, p. 85-88.

exercer efficacement leur « pouvoir de célébrer la messe tant pour les vivants que pour les défunts¹² ».

À présent, récupérées dans un missel déjà révisé deux fois, quels messages ces oraisons envoient-elles aux assemblées ? Des messages audibles ? Car la liturgie doit être elle-même mystagogique. Le pape François l'a rappelé récemment dans sa lettre *Desiderio desideravi* (1^{er} juillet 2022) : la liturgie assure l'éducation de la foi, aussi faut-il « aider tous et chacun à acquérir la capacité de comprendre les textes euchologiques » (§ 35). Certes, le message de ces prières s'élève comme un encens vers le Très-Haut (*Ps* 140,2), mais dans quelle mesure les assemblées peuvent-elle dire « Amen » (*1 Co* 14,16) et s'appropriier ces formulaires, souvent trop sommaires pour une communication collective ? Quelle nourriture spirituelle peuvent-elles y recueillir ? Comment comprennent-elles ces expressions abstraites trop éloignées de la culture commune actuelle pour que leur portée spirituelle soit correctement assimilée ? En voici des exemples : « travailler à ce monde qui passe en s'attachant aux réalités qui demeurent » (2^e préface du carême¹³), « porter du fruit en abondance », « servir à notre salut », « le sacrement de notre rédemption », « vivre de la vie du ciel », « faire grandir l'œuvre de salut », etc. (dimanches 3, 4, 8, 14 et 15).

Pour une refonte des formulaires de messe du missel romain

Dans toutes les liturgies la prière eucharistique est entourée d'autres formulaires, d'abord pour l'écoute des lectures, les intercessions et la préparation des oblats, puis pour la communion et l'envoi. Dans la liturgie byzantine ces prières sont nombreuses et substantielles, composées selon le modèle des bénédictions, comportant des anamnèses et des supplications¹⁴, mais elles sont quasiment invariables. Aussi leur répétition a-t-elle une portée catéchétique et mystagogique indéniable pour les assemblées, qui forcément les mémorisent, à condition toutefois qu'elles soient proférées à voix haute.

Dans les liturgies latines les formulaires de messe comportent plusieurs pièces variables de dimanche en dimanche, de férie en férie et selon chaque célébration du sanctoral. Dans le missel romain le nombre de pièces des formulaires est de trois, le plus souvent, parfois quatre, outre les préfaces. Or les pièces mobiles de ces formulaires de messe varient pratiquement chaque jour. De ce fait leur nombre est démesuré : la

¹² *Pontifical romano-germanique du X^e siècle*, XVI, 36, éd. Cyrille VOGEL et Reinhard ELZE, Vatican, Biblioteca apostolica, 1963, vol. I, p. 35.

¹³ La version précédente était encore plus abstraite : s'attacher aux choses qui ne passent pas.

¹⁴ M. METZGER. *L'Église dans l'Empire romain. Le culte*, vol. 1, p. 477-487.

concordance de la troisième édition typique du Missel¹⁵ en a enregistré 3233. Si l'on décompte les 214 pièces fixes de l'*Ordo missae* et quelques bénédictions on obtient un total de près de trois mille courtes pièces mobiles, que les assemblées n'entendent pour la plupart qu'une fois par an. Hormis ceux des fêtes et des temps liturgiques, ces formulaires sont des « passe-partout », compatibles avec n'importe quel dimanche, comme l'est devenue l'oraison *Deus qui errantes* du pape Gélase.

La réforme liturgique du concile Vatican II a procédé à une refonte complète des lectionnaires. Ce fut la première de toute l'histoire de la liturgie à être menée selon des orientations pastorales : « ... que la partie la plus importante des saintes Écritures soit lue au peuple¹⁶ ». Mais la refonte du missel, quant à elle, n'a été que trop limitée. Certes, elle a introduit avantageusement de nouvelles prières eucharistiques, mais elle a conservé la pratique des formulaires de messe variables comportant ces oraisons « passe-partout » à « usage unique », ce qui représente un regrettable déficit en capacité mystagogique. Une refonte de cette euchologie s'avère nécessaire. Elle pourrait tirer profit des initiatives prises depuis une quarantaine d'années dans la pratique des célébrations dominicales de la Parole¹⁷, qui a suscité la création d'une nouvelle euchologie, correspondant au lectionnaire des messes dominicales. Dans ces formulaires adaptés à la communication en assemblée la Parole de Dieu proclamée dans les lectures est directement et explicitement source de la prière. Voici à titre d'exemple une oraison pour le 15^e Dimanche *per annum* B, dont l'évangile est celui du « bon Samaritain » (Luc 10,25-37) :

Nous te rendons grâce, Dieu créateur, car en Jésus tu t'es fait tout proche de nous et tu nous traites comme ton prochain. Nous étions ce blessé, qui gisait au bord du chemin. Mais, par le vin et le pain de l'eucharistie tu restaures nos forces, tu nous remets debout sur le chemin de la Vie et tu nous envoies vers notre prochain. Que ton Esprit Saint inspire nos actes et nos initiatives, qu'il suscite en nos cœurs des gestes de bonté, à ton exemple. Gloire à toi pour les siècles.

Par de telles formes de prière les participants assimilent et s'approprient la Parole de Dieu qui vient d'être proclamée ; leur prière devient mystagogie, elle les conduit à percevoir dans la célébration la réalisation des annonces reçues des lectures. De plus les techniques actuelles permettent de mettre entre leurs mains des feuillets avec le texte

¹⁵ Manlio SODI et Alessandro TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis romani*, Rome, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana 2002, p. 2-185.

¹⁶ Concile Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n° 51, éd. G. ALBERIGO, t. 2**, p. 1691.

¹⁷ CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n° 35,4, éd. G. ALBERIGO, t. 2**, p. 1685. M. METZGER, « L'apport liturgique des célébrations dominicales de la Parole », dans *Ecclesia Orans* 2013/2, p. 603-619.

de ces prières ou de le leur projeter sur écran, pour que toute l'assemblée puisse les proférer d'une seule et même voix.

Conclusion pastorale

Pendant ces trop nombreux siècles où la langue liturgique était étrangère aux fidèles les pasteurs ne se souciaient guère du potentiel mystagogique du missel, alors très limité. Ils s'en remettaient à la doctrine abstraite et réductrice des catéchismes¹⁸. Mais dans l'élan de la réforme liturgique du concile Vatican II le temps favorable est venu pour une refonte pastorale et mystagogique de l'euchologie du Missel romain. La recherche historique a considérablement élargi la connaissance des traditions et ouvre des voies nouvelles, en ces temps de grandes mutations sociales et culturelles.

¹⁸ Un exemple de ce dépérissement à propos du récit de la Cène dans M. METZGER, « La Cène, dernier ou premier repas ? », dans E. PARMENTIER, D. FRICKER et Y. LABBÉ, *La Théologie dans l'Église et dans l'Université. Hommage à Michel Deneken*, Genève, Labor et Fides, 2022, p. 187-201.

Der Weg vom Offertorium zur (Gaben-)Bereitung¹

Thomas Kohler
Augsburg

Die Erneuerung des lateinischen Offertoriums

Die Problematik des Offertoriums

Die Erneuerung des *Offertoriums* erwies sich nach Johannes Wagner² als eines der schwierigsten Kapitel der Messreform.³ Die Problematik bestand darin, dass in den Gebeten Opferausdrücke verwendet wurden, die am Ende des *Offertoriums* durch die „Oratio super oblata“ die vorläufige Darbringung der materiellen Gaben einleiteten. Durch diese vorläufige „Weihe“ stellte das *Offertorium* eine Verdoppelung zum Kanon dar; man sprach von ihm gar als dem „kleinen Kanon“. Bemühungen, dem *Offertorium* eine eigene Motivik einzustiften, mündeten stetig in die alten Gedanken von Darbringung, Bitte um Annahme und Fürbitte.⁴

Eine divergierende Zielsetzung zur Erneuerung des Offertoriums

-
- ¹ Vgl. dazu Emil J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Messbuch, endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar*, Münster 1972 (RLGD 17–18); Rupert BERGER, *Gabenbereitung und Gabengebet*, in: *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier. Festschrift für Emil J. Lengeling*. Hg. von Theodor MAAS-EWERD – Klemens RICHTER. Einsiedeln [u.a.] 1976, 264–271; Johannes H. EMMINGHAUS, *Vom Empfangen und Geben*, in: *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Festschrift für Theodor Schnitzler*. Hg. von Josef G. PLÖGER. Freiburg/Br. – Basel – Wien 1980, 170–182; ders., *Was ist aus der Gabenbereitung in der heutigen Liturgie geworden?*, in: *KlBl* 68. 1988, 157–160; Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl*. Regensburg 1989 (GdK 4) 341–344.
 - ² Johannes Wagner leitete die Arbeiten zur Erneuerung des Ordo Missae im Auftrag des *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*; vgl. Annibale BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Freiburg/Br. – Basel – Wien 1988, 361.
 - ³ Vgl. Johannes WAGNER, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen*, Freiburg/Br. 1993, 123; eine ausführliche Studie zur Genese des *Offertoriums* verfasst hat Anne-Marie PETITJEAN, *De l'offertoire à la préparation des dons. La genèse et l'histoire d'une réforme*. Münster 2016 (LQF 104).
 - ⁴ Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. 2: Opfermesse*, Freiburg 1962, 112–125.

Um dem zu begegnen, wies die von Josef A. Jungmann geleitete Unterkommission „Messe“ in Vorbereitung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in den „Declarationes“⁵ auf Folgendes hin: Die Teilhabe der Gemeinde im *Offertorium* soll sich deutlicher zeigen und die Begleitgebete sollen so verstehbar gefasst werden, dass die Gaben zwar im *Offertorium* dargebracht, aber erst im Kanon geheiligt werden.⁶

Die von Wagner geleitete Arbeitsgruppe (*Coetus X*) zur Erarbeitung des Ordo Missae (OM) formulierte dann aber zu Beginn der Arbeiten 1964 das Ziel, jegliche Opferterminologie und alles, was das Hochgebet vorwegnehme, aus dem *Offertorium* zu entfernen. In Anwendung dieses Grundsatzes schlug die Arbeitsgruppe vor, man solle das *Offertorium* mit dem Lavabo beginnen. Darauf folge die Bereitung des Altares und das Herbeibringen von Brot und Wein durch „ministri“ oder Gläubige. Der Priester nehme diese entgegen und stelle sie (ohne Begleitgebete, diese könne vom Diakon leise gesprochen werden) auf dem Altar ab. Abschließend solle der Priester laut das Gabengebet vortragen.⁷

Der Vorschlag des *Coetus X* ging damit einen eigenen, von den „Declarationes“ abweichenden Weg: Wie es in der frühen Kirche der Fall gewesen war, sollte dem *Offertorium* möglichst wenig Eigenbedeutung anheimgestellt werden. Brot und Wein hatten eine rein funktionale Bedeutung als Materie für die zu konsekrierenden Opfergaben.⁸ Die „Declarationes“ ließen dagegen eine vom Opferbegriff zwar abgegrenzte, aber eigene liturgietheologische Bedeutung (darbringen, aber nicht opfern) zu, wie sie sich in der Entwicklung seit Augustinus und Gregor dem Großen herausgebildet hatte: das wahre Opfer liege in der inneren Hingabe an Gott und jedem Werk, das daraus hervorgehe. Wahrhaft dargebracht werde dies, wenn sich die Gläubigen selbst zum Opfer machen.⁹

Diese unterschiedlichen Ansätze zeigten deutlich: Wollte die Vorbereitungskommission in den „Declarationes“ die Teilhabe der Gemeinde stärken, verwies sie der *Coetus X* in die Meditation oder auf den Gesang zum *Offertorium*. Wollte die Vorbereitungskommission die

⁵ BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975* (wie Anm. 2) 34–49: Bei den *Declarationes* handelte es sich um Anmerkungen zu den Liturgieschematas, die den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht ausgehändigt worden waren.

⁶ Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, *Nur „Bereitung“?*, in: GD 4. 1970, 101f., hier 102; siehe dazu auch: *Qaestiones tractandae n. 6* (17. April 1964), in: Maurizio BARBA, *La riforma conciliare dell' „Ordo misae“*. *Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*. Roma 2008 (BEL.S 120).

⁷ Vgl. WAGNER, *Liturgiereform* (wie Anm. 3) 270f.

⁸ Vgl. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia II* (wie Anm. 4) 3.

⁹ Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, *Die Gebete zur Gabenbereitung*, in: LJ 23. 1973, 186–203, hier 188f.

Begleitgebete überprüft haben und damit beibehalten, schaffte sie der *Coetus X* ab.

Die römischen Arbeiten zur Erneuerung des *Offertoriums* waren kompliziert und dauerten lange. Ihre Auswirkungen fanden sich auch in der Erarbeitung der *Gabenbereitung* für das deutsche Messbuch (MB) wieder. Dies soll im Folgenden aufgezeigt werden.

Die Gestaltwerdung der Gabenbereitung für das deutsche Sprachgebiet

Unzufriedenheit mit dem römischen Ordo Missae

Franz Nikolasch, der 1969 die Übertragung der Rubriken des neuen OM zur Herausgabe der *Feier der Gemeindemesse* (GM 69) leitete, schien den erneuerten OM als ein „Unglück“ der Liturgieentwicklung zu sehen. Er schrieb: „Wenn [...] die Verwirklichung dieser vom Liturgierat [Consilium] bereits beschlossenen Meßordnung [„Missa normativa“ vor der Bischofssynode 1967] für die Gesamtkirche nicht möglich war, [...] so sollte es doch keinen Grund geben, daß im Rahmen der von der liturgischen Gesetzgebung ausdrücklich eingeräumten Möglichkeiten in einem Gebiet, das auf seine Pionierleistungen im Bereich der Liturgieerneuerung mit Recht stolz sein kann, dieses Konzept nicht auch verwirklicht wird.“¹⁰

Die „Missa normativa“ als Vorlage für die „Feier der Gemeindemesse“

Nikolasch machte deutlich, dass er mit der Weiterentwicklung des OM nach der Bischofssynode 1967 nicht zufrieden war. Für den deutschen Sprachbereich stellte er sich eine Gestalt der „Missa normativa“ vor, wie sie der *Coetus X* erarbeitet und der Liturgierat 1967 beschlossenen hatte:¹¹

- Gesang zum *Offertorium*
- Lavabo (optional)
- die drei Begleitgebete (optional; Möglichkeit der gleichzeitigen Darbringung von Brot und Wein)
- Mischung von Wein und Wasser ohne Gebet
- kein „Orate, fratres“
- Gabengebet

¹⁰ Franz NIKOLASCH, *Zur Einführung der erneuerten römischen Messordnung im deutschen Sprachraum*, in: LJ 20. 1970, 193–208, hier 204.

¹¹ Vgl. ebd., auch im Folgenden 204.

Fokus: die Ausschaltung des Opfertgedankens

«Die „Missa normativa“ blieb eine Entwicklungsstufe auf dem Weg zum OM, doch das dahinterstehende Anliegen zeigte sich in den Arbeiten zum MB.» In einem ausführlichen Artikel in der Zeitschrift *Gottesdienst* erläuterte ihr Schriftleiter Heinrich Haug die vorläufige Übersetzung des OM mit dem Titel „Die Feier der Gemeindemesse“¹² (GM 69). Sie gab bis zur Herausgabe des MB die Gestalt zur Feier der Eucharistie im deutschen Sprachgebiet vor.

Eine Schwierigkeit der neuen Begleitgebete über Brot und Wein sah er in der darin enthaltenen Wendung „quem / quod tibi offerimus“. Ihr hänge die Gefahr an, die *Gabenbereitung*, wie schon vor dem Konzil, als Vorwegnahme des Hochgebetes wahrgenommen zu werden. Der diskutierte Begriff „offerre“¹³ bleibe selbst dann problematisch, wenn er nicht, wie fälschlicherweise oft mit *opfern*, sondern mit *anbieten* oder *darbieten* übertragen werde. Für die GM 69 übersetzte man daher zurückhaltend und nichts von einer Epiklese vorwegnehmend mit „Wir bringen [...] vor dein Angesicht“. Dies begründe sich darin, dass die bis ins zweite Jahrhundert zurückreichende Tradition, das christliche Leben mit der Hingabe Christi bereits im Opfergang der Gläubigen zu verbinden, an sich zwar korrekt, letztlich aber Teil des Hochgebetes und nicht der *Gabenbereitung* sei.¹⁴

In diesem Beispiel zeigte sich das grundlegende Kriterium der Übersetzer der GM 69, jegliche Kontextualisierungen zu Motiven, die einen Opfertgedanken evozieren könnten, zu vermeiden.

Fokus: keine Ängstlichkeit vor dem Opfer

Jungmann reagierte auf den Artikel von Haug und stellte in der GM 69 gegenüber dem OM eine auffallende Distanzierung von Motiven aus dem Hochgebet fest:¹⁵

- Wiedergabe des Titels *Offertorium* mit *Bereitung*
- „Empfehlung“ von Stille statt laut vorgetragener Begleitgebete
- Übertragung des „tibi offerimus“ mit „Wir bringen [...] vor dein Angesicht [...]“

¹² *Die Feier der Gemeindemesse* (vorläufige Ausgabe). Hg. von der Liturgischen Kommissionen der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und vom Bischof von Luxemburg, Einsiedeln [u.a.] 1969.

¹³ Vgl. die Studie von Rupert BERGER, *Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie*. Münster 1964 (LQF 41).

¹⁴ Vgl. Heinrich HAUG, *Neue Gebete zur Bereitung*, in: GD 3. 1969, 177–180, hier 177–179.

¹⁵ Vgl. auch im Folgenden JUNGSMANN, *Nur „Bereitung“?* (wie Anm. 6) 101f.

- Übersetzung der Wendung „sacrificium nostrum“ mit „[...] mache uns heute zu einem Opfer [...]“
- Wegfall der Gemeindeantwort auf das „Orate, fratres“
- Übertragung von „meum ac vestrum sacrificium nostrum“ mit „daß er das Opfer seiner Kirche annehme aus unseren Händen [...]“

Jungmann plädierte dafür, einer übertriebenen Ängstlichkeit gegenüber den materiellen Gaben in der *Bereitung* keinen Raum zu geben. Die liturgische Überlieferung kenne eine diesbezügliche Zaghaftigkeit nicht und die liturgische Bewegung der vergangenen Jahrzehnte kannte sie am allerwenigsten. Es wäre falsch, würde sich ein Brot- und Weinopfer verselbständigen, aber es wäre ebenso nicht richtig, würde die in den Gaben vorliegenden Symbolik ausgeschaltet. Das christliche Opfer sei der Kirche so übergeben, dass sie es mit Brot und Wein beginnen müsse. Verleugne oder verdunkle man dies, mehre man die Gefahr, dass das Opfer Christi auch als Opfer der Kirche die Verbindung mit der irdischen Welt und dem Leben verliere. Werde in der endgültigen Formulierung der Texte des *Offertoriums* mit einer gewissen Betonung das „offerimus“ erwähnt und als dessen Objekt die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit benannt, sei es nicht unbegründet, dass hier ein Ausdruck für einen pastoral bedeutsamen Gedanken gesucht wurde, der in den Hochgebeten offenbar keinen Raum finden konnte.¹⁶

Fortsetzung der römischen Diskussion in den deutschen Übertragungsarbeiten

Mit seiner Meinung schloss sich Jungmann der pastoralliturgischen Linie von Papst Paul VI. an. Er ließ gegenüber der Sichtweise einer ursprünglichen und reinen Materialität der Gaben ihre Stilisierung in dem Sinne zu, dass die Gläubigen ihr Leben hineinlegen und sich so Gott selbst darbringen.¹⁷

Demgegenüber stand die durch den *Coetus X* zur Revision des OM ausgearbeitete Linie, die jegliche Anklänge des *Offertoriums* zu Opferthematiken auszuschalten versuchten. Aus diesem Gedanken heraus entstand die „Missa normativa“. Sie bot die Möglichkeit, die Begleitgebete nicht zu verwenden und enthielt auch kein „Orate, fratres“. Die problematischen Texte konnten damit einfach umgangen und durch Stille oder Gesang ersetzt werden. Konnte diese Ideen für den OM letztlich nicht umgesetzt werden, sollten sie, wie es Nikolasch pointiert formuliert hatte, im Deutschen von Neuem aufgegriffen werden.

¹⁶ Vgl. ebd. 102; ders., *Gebete zur Gabenbereitung* (wie Anm. 9) 186–203.

¹⁷ Vgl. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975* (wie Anm. 2) 396.

Damit zeigt sich, dass die divergenten Ansichten zwischen Papst Paul VI. und dem *Coetus X* in den römischen Arbeiten zur Revision des OM in die deutschen Übertragungsarbeiten hinein transportiert worden waren.

Die Gabenbereitung im deutschen Messbuch 1975

In den Übertragungsarbeiten des *Offertoriums* für die Ausgabe des MB (1975) zeigten sich als Themen die Aufgabe der Überprüfung und Neubearbeitung der Gebete zur *Gabenbereitung* einschließlich der Akklamationen des Volkes und die Verwendung dieser Bitten „ad libitum“; die Anwendung der Händewaschung nach Belieben; Gebrauch des „Orate, fratres“ ohne dialogische Elemente und die Entwicklung weiterer Formen für Gebete zur *Gabenbereitung* sowie des „Orate, fratres“.¹⁸ Diese Agenda präsentierte sich schließlich in folgender Gestalt:

Stille in der Feier der Gemeindemesse

Karl Amon, Leiter der Übertragungsarbeiten des MB, sprach sich dafür aus, das vorbereitende Tun der *Gabenbereitung* durch Stille stärker zum Ausdruck zu bringen. Das gedenkende und heiligende Gebetswort folge dann im Hochgebet.¹⁹ Umgesetzt wurde dieses Anliegen durch eine ergänzende Rubrik im MB, in der es heißt, dass die Stille empfohlen werde und auf einen lauten Vortrag der Begleitgebete verzichtet werden sollte.²⁰

Die Übernahme der Akklamationen

Während der OM die Akklamationen zum optionalen Gebrauch vorsah, wurden diese in die GM 69 nicht übernommen und sollten auch im MB nicht vorkommen.²¹ Da sie jedoch von vielen gewünscht wurden, führte man sie ein: in Klammersetzung, abratend und mit dem Hinweis versehen, der Priester könne diese auch selbst sprechen.²² Die absolute Förderung der Stille wird damit unverkennbar deutlich.

¹⁸ Vgl. *Protokoll über die Kontaktsitzung der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes vom 13.–17. April 1970 in Zürich*. Archiv DLI, IAG-A001.

¹⁹ Vgl. Karl AMON. *Hochamtsregel und neuer Messordo*, in: LJ 20. 1970, 209–215, hier 214.

²⁰ *Messbuch. Die Feier der Heiligen Messe*. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln [u.a.] 1975 (Kleinausgabe, im Folgenden zit. als *Messbuch*) 344.

²¹ Vgl. *Notiz der Aussprache der Mitglieder des Liturgischen Institutes in Zürich über den neuen Ordo Missae*. Archiv DLI, EL-A014.

²² Vgl. *Sitzungsunterlagen der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 1974–1975*. Archiv DLI, LK-D012; *Messbuch*, 344.

Die Begleitgebete über Brot und Wein

Rückmeldungen auf die GM 69 brachten zum Ausdruck, dass die Gebete zu lang seien und freigestellt werden sollten.²³ Beides wurde nicht umgesetzt, doch wurden die Gebete für das MB im Sinne einer größeren Wörtlichkeit neu gefasst.²⁴ Vor allem die Übertragung des Begriffes „offerre“ veranlasste lebhafte Reaktionen von Zustimmung bis hin zu schärfstem Widerstand.²⁵ Neben einer begrifflich korrekten Wiedergabe ging es dabei um die Frage der Ausrichtung der *Gabenbereitung*, das heißt darum, in welchem Maße diese eine Opferthematik zulasse. Letztlich bestand ein großer Konsens darin, dass man in der Wiedergabe von „offerimus“ mit „wir bringen vor dein Angesicht“ eine theologisch richtige und sprachlich schöne Übersetzung habe, die keine Manipulation sei.²⁶

Das Gebet „In spiritu humilitatis“

Das Gebet „In spiritu humilitatis“ war aus dem vorkonziliaren OM unverändert verblieben,²⁷ veranlasste aber in der Übertragung eingehende Diskussionen um die rechte Wiedergabe der Phrase „sacrificium nostrum“. Die einen Stimmen sprachen sich für eine Interpretation im Sinne der Selbsthingabe — wie von Jungmann vertreten — aus, andere plädierten für eine eindeutige Interpretation im Sinne des Opfers Christi. Indem das zugrundeliegende biblische Zitat aus Dan 3,39f möglichst wörtlich übertragen wurde, ging man einer Entscheidung aus dem Weg.²⁸

Die Händewaschung

Da die Händewaschung mittlerweile kaum noch auf Verständnis stoße, sollte diese im MB als optionales Element vorgesehen werden. Der Wunsch danach bestand während der Arbeiten am MB fortwährend, wurde am Ende aber nicht umgesetzt.²⁹ Auch die von der „Missa

²³ Vgl. *Der neue Ordo Missae im Spiegel der Zuschriften und sonstige Stellungnahmen 1970*. Archiv DLI, EL-A014.

²⁴ Vgl. Johannes WAGNER, *Die neue Meßordnung auf deutsch*, in: GD 9. 1975, 100f., hier 101.

²⁵ Vgl. Karl AMON, *Offertorium als Bereitung*, in: GD 4. 1970, 107–110, hier 107.

²⁶ Vgl. *Protokoll über die Kontaktsitzung der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes vom 11.–14. Dezember 1973 in Zürich*. Archiv DLI, IAG-A005 (im Folgenden zit. als *Protokoll IAG Dez. 1973*).

²⁷ Vgl. HAUG, *Neue Gebete zur Bereitung* (wie Anm. 14) 179.

²⁸ Vgl. *Protokoll IAG Dez. 1973*. Archiv DLI, IAG-A005.

²⁹ Vgl. *Unterlagen zu den Sitzungen der Liturgischen Kommission 1973*. Archiv DLI, Messbuch 1975 – Materialien.

normativa“ eingeführte Idee, die Händewaschung an den Anfang der *Gabenbereitung* zu setzen, hatte keinen Bestand.³⁰

Das „Orate, fratres“

Versuche des *Coetus X*, bei der Erneuerung des OM das „Orate, fratres“ auszuschalten, scheiterten an Papst Paul VI., der es nicht aufgeben mochte. Auch im Deutschen wurde es beibehalten, folgte aber dem französischen Vorbild und gab dieses für die GM 69 zunächst ohne Antwort der Gemeinde frei als Admonition wieder.³¹ Für das MB wurden dann Variationen erarbeitet, um wählen zu können. Form A wurde als Admonition gestaltet; Form B war eine einfache Gebetseinladung „Lasset uns beten“; Form C bestand aus dem „Orate, fratres“ in seiner ursprünglichen Gestalt mit Wort und Antwort.³²

Resümee

Die römischen Arbeiten zur Erneuerung des *Offertoriums* waren, wie bereits dargestellt, von zwei unterschiedlichen liturgietheologischen Fokussierungen gekennzeichnet. Sie waren aber auch geprägt von zwei deutschen Theologen, die sich neben ihrem Wirken in Rom auch in die deutschen Arbeiten und Diskussionen zur Herausgabe des MB einbrachten: Johannes Wagner war Leiter des *Coetus X*, römischer Moderator zur Vorbereitung der deutschsprachigen Ausgaben der liturgischen Bücher³³ sowie Leiter des Deutschen Liturgischen Institutes in Trier. Josef Andreas Jungmann war Leiter der Arbeitsgruppe „Messe“ zur Vorbereitung der Liturgiekonstitution und damit verantwortlich für die oben genannten „*Declarationes*“.³⁴

Die Veröffentlichungen sowie die intern gebliebenen Archivalien zeugen davon, wie auch bei unterschiedlichster Meinung zum Wohl der Sache intensiv gerungen und eine Lösung gefunden wurde.

Als Ergebnis zeigte sich die *Gabenbereitung* in einer Gestalt, die gegenüber dem OM den Fokus auf Gesang und Stille legte. Dadurch kommt die Fokussierung auf den Menschen und seinen Alltag, die in den neuen Begleitbeten über Brot und Wein aufleuchtet, in der gemeinschaftlich gefeierten Liturgie wenig zum Tragen. Es wäre zu wünschen, dass eine künftige Revision des MB stärker zu einem hörbaren Vollzug der

³⁰ Vgl. JUNGSMANN, *Gebete zur Gabenbereitung* (wie Anm. 9) 202.

³¹ Vgl. *Protokoll über die Kontaktsitzung der IAG vom 1–3. Juli 1969 in Zürich*. Archiv DLI. IAG-A001; *Gemeindemesse* (wie Anm. 12) 1969, 16.

³² *Messbuch*, 346f.

³³ Vgl. *Protokoll der Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses der IAG am 12.–13. Juli 1972 in Nußdorf am Attersee*. Archiv DLI, IAG Aussendungen und Protokolle 1971–1974.

³⁴ BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975* (wie Anm. 2) 35.

Begleitgebete und der dazugehörenden Akklamationen führen würde. Eine optional daran ansetzende Stille wäre dann auch keine Pause zwischen zwei Vollzügen mehr (Wortgottesdienst – Eucharistie), sondern eine durch die Darbringung der Gaben geistlich zentrierte Stille vor dem Gabengebet.



Postface

Nachwort

Einbruch von Ewigkeit in Zeit Religionsphilosophische Überlegungen zum „Haec nox est“ und „Hoc est hodie“ der österlichen Liturgie*

Joachim Negel
Freiburg / Schweiz

Exposition

Die Liturgie der Osternacht erhebt einen Anspruch, wie man ihn sich steiler nicht vorstellen kann: „Haec sunt feria paschalia“, singt der Diakon beim Großen Osterlob: „Gekommen ist das heilige Osterfest“, und also sind wir gerettet, denn was damals und dort in Jerusalem geschah, ist nicht eine vergangene Begebenheit – es ereignet sich hier und jetzt, da die Kirche versammelt ist zum liturgischen Gedächtnis der Auferstehung Christi. Und als würde dies nicht ausreichen, sattelt die Liturgie in vier heilsgeschichtlichen Anläufen immer noch einen drauf: „Haec nox est: Dies ist die Nacht, die unsere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten befreit und auf trockenem Pfad durch die Fluten des Roten Meeres geführt hat“. Nicht vor 3.300 Jahren – *jetzt* zieht Israel durch das Rote Meer, und alle, die an der Osterliturgie teilnehmen, durchqueren*jetzt*, in dieser Stunde,

* Der vorliegende Beitrag stellt die überarbeitete Version einer Vorlesung dar, die der Verfasser im 33. Theologischen Studienjahr (2006/07) an der Dormitio-Abtei zu Jerusalem im Rahmen des Triduum-Paschale-Projekts gehalten hat. Es kamen damals auf dem Zionsberg Georg Steins (Osnabrück) als Alttestamentler, Margareta Gruber OSF (Vallendar) als Neutestamentlerin, Clemens Leonhard (Münster) als Liturgiewissenschaftler, Gregory Collins (Rom) als Patristiker, Marianne Heimbach-Steins (Münster) als Ethikerin sowie ich selber als Fundamentaltheologe und Dogmatiker zusammen, um in einer zweiwöchigen Ringvorlesung gemeinsam mit den DAAD-Stipendiaten das liturgische Gesamtkunstwerk „Triduum Paschale“ aus den verschiedenen Fachperspektiven in den Blick zu nehmen. Mit der Feier des Triduum vom 5. bis 8. April 2007 in der Abteikirche Domitio B.M.V. auf dem Zion fand dieses faszinierende Projekt seinen krönenden Abschluss. – Aus verschiedenen Gründen hatte sich damals die Veröffentlichung der zu diesem Projekt erarbeiteten Beiträge in Gestalt einer veritablen „Quaestio disputata“ (Herder-Verlag Freiburg/Br.) nicht realisieren lassen. Die Emeritierung von Martin Klöckener ist mir Anlass, auf ein Projekt zurückzuschauen, das mir immer als ein Höhepunkt meiner fünfjährigen Tätigkeit als Studiendekan an der Dormitio (2004–2009) in Erinnerung geblieben ist. Martin Klöckener wird das gut verstehen.

gemeinsam mit Israel die todbringenden Mächte. Und dann noch einmal: „Haec nox est: Dies ist die Nacht, in der die leuchtende Säule das Dunkel der Sünde vertrieben hat“. „Dies ist die selige Nacht, in der Christus die Ketten des Todes zerbrach und aus der Tiefe als Sieger emporstieg“.¹

Nicht anders am Gründonnerstag, wenn der Zelebrant während der feierlichen Eucharistie die Einsetzungsworte „Denn in der Nacht, da er verraten wurde“ scharf akzentuiert mit dem steilen Tempusbruch „hoc est hodie“ („das ist heute“²). Heute, hier und jetzt, zu dieser Stunde stiftet Christus im Abendmahlssaal ein Gedächtnis seiner Liebe, und wir sind dabei, an welchem Ort auch immer wir uns versammelt haben, um dieses Gedächtnisses eingedenk zu sein. Es ist deutlich, dass mit diesen Formulierungen ein Anspruch gesetzt ist, der unser gewöhnliches Zeitempfinden sprengt. Die Liturgie sagt nicht: Wir *denken* jetzt daran, dass Israel damals durch das Rote Meer zog. Sie sagt: *Jetzt* ziehen wir gemeinsam mit Israel durch das Rote Meer. Sie sagt nicht: Wir *denken* daran, dass Jesus damals und dort das Abendmahl stiftete. Sie sagt: *Jetzt* stiftet er das Abendmahl, und wir sind dabei. In der Liturgie wird die lineare Zeit aufgesprengt; wir werden in einem diachronen Sinne zeitgleich mit dem Damals – ja, wir werden in gewisser Weise auch ortsgleich mit dem Damals: Jede Pfarrkirche ein Abendmahlssaal, jede Dorfkapelle ein Ort der Auferstehung (τόπος τῆς ἀναστάσεως).

Damit ist auch schon die andere, nicht weniger wichtige Seite dessen, was die Liturgie behauptet, am Tag: Indem die Liturgie uns zeitgleich werden lässt mit dem Damals und Dort, wird die Linearität der Zeit nicht nur nach hinten, sondern auch nach vorne aufgesprengt. Wir werden in der Liturgie (das zumindest ist ihr Anspruch) auf eine noch näher zu bestimmende Weise auch zeitgleich mit dem Zukünftigen. Denn

¹ Hæc sunt enim festa paschália,
in quibus verus ille Agnus occíditur,
cuius sángine postes fidélium consecrántur.
Hæc nox est,
in qua primum patres nostros, filios Israel
edúctos de Ægýpto,
Mare Rubrum sicco vestígio transíre fecísti.
Hæc ígitur nox est,
quæ peccatórum ténebras colúmnae illuminatióne purgávit.
Hæc nox est,
quæ hódie per univérsum mundum in Christo credéntes,
a vítiis sáeculi et calígine peccatórum segregátos,
reddit grátia, sóciat sanctitáti.
Hæc nox est,
in qua, destrúctis vínculis mortis,
Christus ab ínferis victor ascéndit.

² „Qui prídie [Qui cum Passioni voluntarie traderetur] quam paterétur, in supræmæ nocte Cenæ, hoc est hódie, accépit panem et benedíxit ac fregit, dedítque discíplulis suis, dicens: *Accípite et manducáte ex hoc omnes: hoc est enim Corpus me.*“

die große Schlussbitte des Exsultet, das jetzt in der Osternacht entzündete Licht möge „vermählt werden mit den Lichtern des Himmels und gemeinsam mit ihnen leuchten bis der wahre Morgenstern erscheint, der in Ewigkeit nicht untergeht: Unser Herr Jesus Christus“.^{3a} Diese Bitte zieht die Linie aus auf das schlechterdings Unausdenkliche: auf das Kommen des großen Tages und den katastrophalen Einbruch der Fülle, da Christus in seiner Herrlichkeit offenbar wird, die „Posaunen erschallen“, „die Chöre der Engel frohlocken“ und „die himmlischen Scharen den erhabenen König preisen“,^{3b} – und wir gemeinsam mit ihnen uns in einem einzigen, nie mehr endenden Trishagion verströmen. Was sich im Ewigen Thronsaal als himmlische Liturgie vollzieht, daran möge die zur Osternachtfeier versammelte Kirche schon jetzt teilhaben – so der triumphale Eingangsruf und die hoffnungsfrohe Abschlussbitte des Exsultet.⁴

Die Liturgie holt sowohl ein Zukünftiges in die Gegenwart hinein als auch setzt sie ein Vergangenes gegenwärtig. Man sieht, nebenbei bemerkt, auf Anhieb, dass die Frage, wie eine solche Aufhebung der linear dahinfließenden Zeit soll gedacht werden können, sich aufs engste mit der Frage nach der Realpräsenz Christi berührt. In *jeder* Feier der Liturgie, nicht nur in der Eucharistie, ereignet sich Realpräsenz,⁵ mag es im Triduum Sacrum auch auf besonders eindringliche Weise augenfällig werden: Haec nox est! Hoc est hodie! In der Liturgie ist die Zeit nach hinten und nach vorne aufgebrochen – wir geraten in die Gegenwart eines „stehenden Augenblicks“, wie Franz Rosenzweig das einmal genannt hat,⁶

3a

miscéatur.

cælórum:

Flammas eius lúCIFer matutínus invéniat:

Ille, inquam, lúCIFer, qui nescit occásum:

ínsonet salutáris.

Christus Ffilius tuus,

irradiáta fulgóribus:

qui, regréssus ab ínferis, humáno géneri sérénus illúxit,

illustráta,

et vivit et regnat in sáecula sáeculórum.

calíginem.

[...] supérnis lumináribus

3b Exsúltet iam angélica turba

exsúltent divína mystéria:

et pro tanti Regis victória tuba

Gáudeat et tellus tantis

et, aetérni Regis splendóre

totíus orbis se séntiat amisísse

4

Lætétur et mater Ecclésia,

tanti lúminis adornáta fulgóribus:

et magnis populórum vóciBUS hæc aula resúltet.

Erinnert sei hier an Hebr 12,22ff und an Erik Peterson, der in genau dieser eschatologischen Ausweitung die eigentliche Signatur des kirchlichen Kultus erblickte: Erik PETERSON, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*. Leipzig 1935, 14–18.

5

Was wäre denn Taufe anderes als das Hineingetauchtsein des Täuflings in Tod und Auferstehung Christi?! (Vgl. hierzu berühmte Taufperikope Röm 6,3–11.) Ähnliches gilt für alle anderen Sakramente.

6

Franz ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung* [1921]. Frankfurt a.M. 1988, 302: „Denn für Gott ist die Zukunft keine Vorwegnahme; er ist ewig und der einzige Ewige,

oder wie es Ernst Cassirer in seiner berühmten *Philosophie der symbolischen Formen* formuliert: Die Liturgie kennt keine „Zeit“ im Sinne der Newton'schen Physik; das „Qui pridie in qua nocte tradebatur“ bezeichnet „kein[en] einfache[n] und abgesonderte[n] Gegenwartspunkt, sondern es ist, um den Leibniz'schen Ausdruck zu gebrauchen, *chargé du passé et gros de l'avenir*“ – „aufgeladen mit Vergangenheit und voller Zukunft“.⁷ Oder noch einmal anders mit Johann Baptist Metz (unter Verwendung einer berühmten Definition Walter Benjamins) formuliert: Die Liturgie vollzieht eine „Unterbrechung“ der unerlösten, immer-so-weiter-laufenden Zeit, damit Raum werde für den Einbruch von Transzendenz, für den Einbruch von Alterität, für den Aufschein des Ewigen.⁸

Große Worte! Wie soll man sie verstehen? Hat man es hier zu tun mit einer Behauptung, mit welcher man (wie so oft in der Religion) einfach nur den Mund voll nimmt, ohne den Beweis dafür anzutreten?

Ich möchte im Folgenden anhand dreier liturgietheologischer Entwürfe versuchen, dieser Frage schrittweise nachzugehen. Die beiden ersten Entwürfe entstammen der Feder zweier Klassiker: Odo Casel und Romano Guardini. Beide versuchen das Problem, vor das uns die Osterliturgie stellt, durch die Beschreibung von Liturgie als „Mysteriengegenwart“ zu lösen. Darüber hinaus sind sie für uns auch deswegen interessant, weil beide das sechste Kapitel des Römerbriefes zum Ausgangspunkt ihrer Spekulationen nehmen, jene berühmte Taufperikope, die in der Osternachtfeier im Blick auf die Realpräsenz des christlichen Heilsmysteriums einen höchst prominenten Ort einnimmt. Ich möchte dabei so vorgehen, dass ich die reichlich vorhandenen Problemüberhänge Casels mit Hilfe der einschlägigen Phänomenanalysen Guardinis weiterbearbeite. Aber auch Guardinis Ansatz, obwohl über Casel deutlich hinausführend, ist mit mancherlei Problemen behaftet. Eines dieser Probleme zielt auf das ab, was ich unter dem Stichwort „Liturgie als qualifizierte Zeit“ verhandeln möchte. Hier wird mein dritter Autor zur Sprache kommen: Jean-Luc Marion, ein französischer Phänomenologe, dessen an Husserl sich anlehrende Analysen zum inneren Zeitbewusstsein uns womöglich helfen können, wenn schon nicht zu einer Lösung, so doch wenigstens zu einer präziseren Beschreibung

der Ewige schlechtweg; ‚Ich bin‘ ist in seinem Munde wie ‚Ich werde sein‘ und findet erst darin seine Erklärung.“

⁷ Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt 1994, 137.

⁸ Johann Baptist METZ, *Hoffnung als Naherwartung oder – Der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik*, in: ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1984, 149–158, hier 150: „These VI: Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.“ – Vgl. Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften I/2*. Hg. von Rolf TIEDEMANN – Hermann SCHWEPPEHÄUSER. Frankfurt a.M. 1991, 691–704, bes. die Thesen VI, XIV, XV und XVII (ebd. 695, 701f., 702f.).

dessen zu gelangen, was die Liturgie meint, wenn sie davon spricht, dass im Verlauf ihrer Feier die Gegenwärtigkeit des Heils sich hier und jetzt präsent setzt, die gleichförmig verlaufende Chronologie sich im Vollzug der Liturgie in eine heilsträchtige („gros de l’avenir“) „Kaiologie“⁹ verwandelt.

Mysteriengegenwart als sakramentaler Platonismus (Odo Casel)

Odo Casel (1885–1948), Mönch der Benediktinerabtei Maria Laach, wollte die Liturgie der Kirche verstanden wissen nach Analogie der antiken vorchristlichen Mysterienfeiern.¹⁰ Ein wesentliches Motiv für die Wahl dieses Ausgangspunktes war zweifellos das seinerzeit sehr berechnete Anliegen, den unbeweglichen Formalismus der neothomistischen Schultheologie zu überwinden – jener Denkungsart, die in der restaurativen Phase der Zeit nach dem Ersten Vaticanum die katholische Theologie in eine Art inneren Lähmungszustand versetzte hatte. Gegenüber einer weithin verdinglichten, im Grunde positivistischen Auffassung, die in den Sakramenten in erster Linie Mittel oder Instrumente sah, durch die dem Menschen eine von den Sakramenten klar unterschiedene Gnade eingegossen werde (liturgisch-sakramentaler Vollzug und göttliche Heilsmitteilung, *signum* und *effectus*, treten in der neuscholastischen Perspektive deutlich auseinander¹¹), betonte Casel den pneumatisch-mystagogischen Charakter der Liturgie. Diese sei in erster Linie ein heiliges Spiel, im Pneuma des dreifaltigen Gottes sich ereignende kultisch-dramatische

⁹ Vgl. Josef WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg 1992, 71.

¹⁰ Casels These, die frühchristlichen Herrenmähler seien in Analogie zu den antiken Mysterienkulten zu lesen, hat von verschiedener Seite Widerspruch gefunden. Vgl. dazu neben Theodor FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterientheologie*. Warendorf 1947, neuerdings Cyprian KRAUSE, *Heilsame Metamorphosen. Grenzgänge zwischen der Mysterientheologie Odo Casels und einer Theologie der Metapher nach Günter Bader*. Münster 2007 (LQF 96) 155–161: „Entgegen allen falschen und vielfach widerlegten Unterstellungen, Casel habe eine genealogische Abhängigkeit des Christentums von den hellenistischen Mysterienkulten gelehrt, muß behauptet werden: Casel sah Christentum und antike Kultmysterien einander zugeordnet im Sinne von natürlich-religiöser Sehnsucht und gnadenhafter Erfüllung“. (Ebd. 155) Krause bemerkt wenig später dann aber auch, dass Casels Rekurs auf die antiken Mysterienreligionen von einem idealisierten Bild derselben geleitet sei.

¹¹ Casel trifft hier in der Tat einen kritischen Punkt neuscholastischer Sakramententheologie. Vgl. als ein Beispiel unter vielen Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Dritter Band: Die Lehre von den Sakramenten. Die Lehre von den letzten Dingen*. Münster 1932, 9–12, 21–45, 68–382, wo die Darstellung sämtlicher sieben Sakramente nach dem Schema „äußeres Zeichen“ vs. „innere Wirkung“ durchgeführt wird.

Vergegenwärtigung des *transitus Christi*,¹² nämlich seines Durchgangs durch den Tod zum Ewigen Vater, an welchem alle, die als Eingeweihte am Mysterienkult teilnehmen, wirklichen Anteil erhalten.

Am Beispiel der Taufperikope Röm 6,3-11 (vgl. auch Kol 2,12) lassen sich die Zusammenhänge, die Casel hier vor Augen stehen, auf eindrückliche Weise veranschaulichen. Wenn Paulus davon spricht, dass der Täufling im Moment der Taufe am Todesgeschick Christi partizipiere, dann ist damit nicht eine gedankliche, sondern eine existentiell-ontische Schicksalsgemeinschaft mit Christus gemeint. Einmal in eine solche Schicksalsgemeinschaft eingetreten, kann das Leben des Christen fürderhin nur noch von Christus her sinnhafte Gestalt gewinnen. Sein Leben von Christus durchformen lassen kann der Getaufte aber nur, wenn er regelmäßig teilhat an der Feier der Mysterien. In ihr wird die in der Taufe grundlegende Schicksalsgemeinschaft mit Christus sakramental erneuert. („Erneuerung“, das sei ausdrücklich erwähnt, meint hier nicht eine Wiederholung der Eingießung des Geistes, als sei das göttliche Geschenk der Taufgnade hinfällig geworden. „Erneuerung“ und „Erinnerung“ gehen vielmehr ineins. Wo ich mich erinnere, da erneuert sich auch, was ich erinnere. „Er-Innern“ meint ein „Ver-Innern“, meint ein Ins-Innere-Einsenken, Eingraben, Einschreiben. Der Vorgang der „Ver-Innerung“ setzt mir das „Er-Innerte“ gegenwärtig, erneuert es meinem Geist und kräftigt ihn.)

Man sieht hier auf Anhieb, dass Casel in Aufnahme neutestamentlicher und patristischer Denkweisen die Identität des Christen als ein „Sein in Christus“ (εἶναι ἐν Χριστῷ)¹³ bestimmt. Ein solches sakramental gegründetes, in der Feier der Liturgie immer wieder erneuertes, d.h. rememoriertes, er-innertes und dadurch ver-innerlichtes „Sein in Christus“ erfordert aber, dass sich in der Liturgie eine wirkliche Gegenwart Christi ereignet. Ein „wirkliche[s] Mitleben und Mitsterben“, so Casel, „[...] setzt ein wirkliches Leben und Sterben Christi *hic et nunc* voraus“. Wenn wir an Christi Leben teilhaben sollen, dann muss zuallererst etwas gegeben sein, woran der Christ teilhaben kann. „Nur dadurch wird der Christ mit Christus eins“.¹⁴ Daher Casels vehemente Insistenz, „daß die eine Heilstat [Christi] durch das kultische Mysterium

¹² Am eindrücklichsten durchgeführt in Odo CASEL, *Die Messe als heilige Mysterienhandlung*, in: *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, Münster 1926, 29–52, wiederveröffentlicht in: Odo CASEL, *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*. Hg. vom Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgew. und eingel. von Arno SCHILSON. Regensburg 1986, 87–109.

¹³ Die Formel „ἐν Χριστῷ“ begegnet in den paulinischen Briefen 164 mal; sie kommt vor Paulus gar nicht, außerhalb des Corpus Paulinum nur selten vor und bezeichnet eine Form des existentiellen Einsseins mit Christus, die für eine vom Erlösungsgeschehen abgetrennte Schau des Lebens keinerlei Platz lässt. Vgl. Albrecht OEPKE, *ἐν. B. 3: ἐν Χριστῷ, ἐν Κυρίῳ und verwandte Formeln*, in: ThWNT II. 1935, 537.20–538.39.

¹⁴ Alle Zitate Odo CASEL, *Mysteriengegenwart*, in: J LW 8. 1928, 145–224, hier 174.

der Kirche dem einzelnen Gläubigen zugänglich“ werde. Denn nur wenn der Gläubige „durch das Symbol der Sakramente hindurch jene Heilstat berühren und sich zu eigen machen kann“,¹⁵ besteht ja auch die Möglichkeit, immer tiefer hineinzuwachsen in eine Gemeinschaft mit Christus. Die Grundidee der Casel'schen Mysterientheologie ist damit deutlich am Tag: So sehr das liturgische Gedächtnis der Heilstat Christi auch einen subjektiven Aspekt haben mag, so wenig erschöpft es sich doch in subjektiver, intellektueller Erinnerung, die stets rückwärtsgerichtet bleibt; vielmehr – und darauf legt Casel den entscheidenden Wert – versetzt die liturgische Feier in ihrer symbolischen Handlungsgestalt den Gläubigen in eine „Gleichzeitigkeit“¹⁶ mit dem gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Herrn – eine Gleichzeitigkeit, die sich *in mysterio* oder *sub symbolo* ereignet.

Schaut man genauer hin, so wird schnell deutlich, dass Casel seiner Mysterientheologie ein platonisierendes Urbild-Abbildtheorem zugrunde legt: Die Feier der Eucharistie hat die Kraft, uns in die unmittelbare Gegenwart der Heilstat Christi zu stellen, d.h. „uns der Heilstat gleichzeitig zu machen“.¹⁷ „Tod und Auferstehung [Christi]“, schreibt Casel, „sind Urbilder (im Sinne der *idea exemplaris* der platonischen Ideenlehre), die ihre Abbilder hervorrufen. Abbilder dieser Urbilder aber sind die Mysterien, die uns dem Urbilde ebenbildlich machen“.¹⁸ Diese Konzeption hat zwar den Vorteil, in gewisser Weise zu plausibilisieren, wie die Gegenwart Christi (*hic et nunc*) in der Liturgie gedacht werden kann: nämlich im Sinne einer μέθεξις τοῦ αἰωνίου, einer Anteilhabe des Menschen an der ewigen Selbsthingabe Christi, deren absolute Wirklichkeit im Himmel sich in der niederen Wirklichkeit der kirchlichen Sakramente gegenwärtig setzt, der erhöhte Herr (als das heilsgeschichtliche Urbild) sich durch die Eucharistiefeyer (als dessen sakramentales Abbild) der feiernden Gemeinde vergegenwärtigt.¹⁹ Jedoch wird dieser Gewinn mit einem hohen Preis bezahlt. Denn Casel muss, um seine Konzeption durchhalten zu können, das Heilsgeschehen Christi auf einen sogenannten „Wesenskern“ eingrenzen. Was ist dieser Wesenskern? Er besteht im Paschamysterium, d.h. in Kreuz und Auferstehung Christi und in seinem Hinübergang zum Vater. Das Hineintauchen Christi in den

¹⁵ Alle Zitate Odo CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, in: JLW 15. 1935, 155–305, hier 257.

¹⁶ Vgl. Romano GUARDINI, *Vom liturgischen Mysterium* [1925], wiederabgedruckt in: ders., *Liturgie und liturgische Bildung* (Romano Guardini Werke / hg. von Franz HENRICH), Mainz/Paderborn 21992, 111–155, hier 126.

¹⁷ Arno SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz 1982, 294.

¹⁸ Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium* [1932], 4. durchges. und erw. Aufl. Hg. von Burkhard NEUNHEUSER. Regensburg 1960, 135.

¹⁹ Vgl. dazu auch die den Geist der Chrysostomusliturgie atmende Eucharistietheologie von Jean CORBON, *Theologie aus dem Urquell*. Einsiedeln 1981.

Tod und der Durchgang durch den Kreuzestod ins Neue Leben, so Casel wörtlich, ist „das Entscheidende für unsere Erlösung. *Alles andere, sein Dasein und seine Lehre, ist an sich Nebensache*“.²⁰

Man höre und staune: Jesu Umgang mit den Sündern, seine aufsehenerregenden Symbolhandlungen, Krankenheilungen, Mahlgemeinschaften „an sich Nebensache“! Die Bergpredigt „an sich Nebensache“! Das Gebot der Feindesliebe „an sich Nebensache“! Jesu Konflikte mit den religiösen und politischen Autoritäten seiner Zeit „an sich Nebensache“! Seine Naherwartung der Basileia „an sich Nebensache“! – Man braucht diese fatale Bemerkung, die Casel da wohl mehr nebenbei aus der Feder geflossen ist, nur einmal solcherart durchzudeklinieren, und man spürt das eminent Problematische seines (ansonsten durchaus respektablen) Neuansatzes. Mehrere höchst problematische Konsequenzen ergeben sich aus einer solchen Liturgiekonzeption. Ich nenne drei:

(1) Wenn, wie Casel an vielen Stellen schreibt, die in der Feier der Liturgie sich ereignende Mysteriengegenwart eine „Gleichzeitigkeit“ zwischen uns und der Ewigkeit Gottes herstellt; wenn sie eine *sub symbolo* oder *in sacramento* sich ereignende „Aufhebung der trennenden Zeit“ bewirkt, sodass der Pneumatiker „eintreten“ kann „in den Christus aeternus“, ja ihm dadurch „gewissermaßen gleichewig“ wird²¹ – dann ist alles Wesentliche eigentlich längst passiert und für unsere Gegenwart bleibt nichts mehr zu wünschen übrig, es sei denn der subjektive Mitvollzug der Mysterien in der Gemeinschaft der Kirche. Es ist insofern nur konsequent, wenn eine im echten Sinne des Wortes *zukünftige* Eschatologie bei Casel ausfällt.²² Der Grund hierfür liegt wesentlich darin, dass Casel eine liturgische Realpräsenz des österlichen Heilsgeschehens immer nur *gegen* die Zeit denken kann, nie aber unter positiver Einbeziehung menschlicher Vergänglichkeit und Ausständigkeit auf das Heil, die doch immerhin ein Existential des Menschen bezeichnen und folglich aus seiner Transzendentalität nicht einfach ausgeblendet werden dürfen.

(2) Daraus folgt ein Zweites. Es fällt auf, dass „bei einem völligen Zusammenfall von Vergangenheit und Zukunft in der Mysterien-, Gleichzeitigkeit“ auch die Kategorie der *Anamnesis*, so sehr sie von Casel herausgestellt wird, eigentlich entleert und ganz in eine ästhetische

²⁰ Odo CASEL, *Die Mysterien Christi II*, unveröffentlichte Katechesen, zitiert nach Alexander NAWAR, *Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels*. Frankfurt a.M. 1999, 291, Fußnote 1006.

²¹ Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium* (wie Anm. 18) 178.

²² Auf die Casel'sche Konzeption einer präsentischen Eschatologie, in die sich der Christ vermittelt des Kultmysteriums einübe, macht Cyprian Krause aufmerksam: ders., *Heilsame Metamorphosen* (wie Anm. 10) 318.

Kategorie der unmittelbaren *Schau* hinein versetzt [wird]“.²³ Man muss diesen Kritikpunkt noch schärfer fassen: Wo, wie bei Casel, das Paschamysterium in platonischen Urbild-Abbild-Kategorien beschrieben wird, da wird das eigentlich Dramatische am neutestamentlichen Heilsgeschehen, nämlich der Aufeinanderprall von göttlicher und menschlicher Freiheit, in ein ontologisch-ästhetisches Konzept überführt und dadurch soteriologisch stillgestellt.²⁴ Heil und Erlösung sind in dem gleichsam selbstreferentiellen Vollzug des Kultmysteriums immer schon zugegen, sie bedeuten nichts anderes als ein mystisches Einswerden mit Gott in Christus. Deswegen auch kann die Mysterientheologie einen „Exodus aus Geschichte“ betreiben, bei dem, wie Casel gerne sagt, Christus uns „mitnimmt“,²⁵ und nicht einen Introitus *in* die Geschichte, wie es heutige Theologie (ob immer zu Recht, sei hier dahingestellt) fordern würde.²⁶

(3) Aus all dem folgt schließlich ein Drittes: Es mutet eigentlich widersinnig an, aber „allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz schätzt Casel die konkreten sakramentalen Symbole in ihrer Bedeutung relativ gering ein“. Denn die vermittelnde Kraft der sakramentalen Symbole wird immer wieder „geradezu ‚übersprungen‘ auf die dahinter sich aussprechende Wirklichkeit [...]“. Die platonischen Grundentscheidungen Casels laufen denn auch nicht zufällig auf eine Anästhe(ti)sierung des Menschen gegenüber der Wirklichkeit hinaus; die konkrete ästhetische Feiargestalt der Sakramente wird aufgrund der dualistischen Wirklichkeitsauffassung Casels für den Vollzug der je konkreten Liturgie sekundär.²⁷

Angesichts so schwerwiegender Bedenken ist zu fragen, wie Romano Guardini (1885–1968), die zweite große Gestalt der Liturgischen

²³ Ebd. 289.

²⁴ So die Kritik Hans Urs von Balthasars an der Casel'schen Mysterientheologie. Balthasar spricht von einer „gefährliche[n] Ästhetisierung des Christusgeheimnisses“ (ders., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1. Einsiedeln* 1965, 37).

²⁵ Zitiert nach KRAUSE, *Heilsame Metamorphosen* (wie Anm. 10) 284 (ohne Stellenangabe).

²⁶ Hier hat auch die scharfe Kritik ihren Ort, die Thomas Ruster an Casel übt: „sein Ansatz im Ganzen [ist] nur geeignet, einer gefährlichen Remythisierung von Religion Vorschub zu leisten“. (Thomas RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*. Paderborn ²1997, 263, Fußnote 345)

²⁷ Alle Zitate SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie* (wie Anm. 17) 292. Ferner ebd.: „Dieser Platonismus läuft [...] auf einen Dualismus hinaus.“ – Ich entlehne den Begriff „Anästhe(ti)sierung“, der zwischen „Anästhesierung“ im Sinne von Narkotisierung und „Anästhetisierung“ im Sinne einer Verunmöglichung welterschließender Aisthesis dem Buch von Wolfgang WELSCH, *Ästhetisches Denken*. Stuttgart ²1991, passim (vgl. insbesondere das Eingangskapitel, das überschrieben ist: „Ästhetik und Anästhetik“, ebd. 9–40).

Erneuerungsbewegung, die Intentionen Casels rezipiert, modifiziert und dabei womöglich auch korrigiert hat.

Mysteriengegenwart als sakramentale Koexistenz von Zeit und Ewigkeit (Romano Guardini)

Zunächst scheint sich Guardini in vielerlei Hinsicht eng an Casel anzuschließen, wenn er unter dem liturgisch begangenen „Kultmysterium“ folgendes versteht: „In einer bestimmten, eben der kultisch-liturgischen Form [vollzieht] sich eine reale Vergegenwärtigung – nicht historische Verdoppelung – des einst geschichtlich gewesenen Erlösers und seines Lebens [...]. Damit ist der Anspruch gestellt, dass es außer dem historisch-konkreten und der psychologisch-vorgestellten auch noch eine andere Weise des Daseins gebe“,²⁸ nämlich eine Weise pneumatischer Präsenz, „in welche[r] geschichtlich Geschehenes wieder gegenwärtig wird in der Identität von Person und Vorgang“,²⁹ und zwar nicht in einem subjektiv-imaginierten oder theatralisch inszenierten Sinn, auch nicht in einem religionspsychologischen Sinn, sondern in einem „metaphysisch-ontischen“.³⁰ Eine solche „unmittelbare[.] Präsenz“ im Sinne einer sich selbst gebenden „Gegebenheit“³¹ des Christuseignisses erfülle das ganze liturgische Geschehen, und zwar „in der [inneren wie in der äußeren] Form des kultischen Aktes“.³²

Auf der anderen Seite jedoch tut sich zwischen Casel und Guardini eine beträchtliche Kluft auf, und zwar an der entscheidenden Frage, wie man jene Mysteriengegenwart näherhin zu denken habe. Während Casel auf die antiken Mysterienkulte rekurriert³³ (und sich damit letzten Endes

²⁸ Romano GUARDINI, *Vom liturgischen Mysterium*, in: *Liturgie und liturgische Bildung* (Romano Guardini Werke / hg. von Franz HENRICH). Mainz/Paderborn 21992, 111–155, hier 127; ähnlich ebd. 114f. sowie 120f.: „Der Anspruch dieses liturgischen Geschehens [ist] klar: es handelt sich nicht um psychologisches Erinnern; nicht um symbolisches Darstellen; nicht um dramatische Vergegenwärtigung, sondern das vergangene Geschehen selbst steht auf. Keine Wiederholung der Geschichte, aber wirkliches Aufstehen des gleichen Geschehens; Identität des realen Ereignisses“.

²⁹ Ebd. 123.

³⁰ Ebd. 124.

³¹ Ebd. 129.

³² Ebd. 123.

³³ Vgl. hierzu insbesondere *Das christliche Kultmysterium* [1932] sowie die Aufsätze *Das Wort ‚sacramentum‘* [1925], *Altchristlicher Kult und Antike* [1926] und *Theologische Philologie. Zum Worte ‚Mysterium‘* [1941]. In Casels philologischer Dissertation *De philosophorum graecorum silentio mystico* (Gießen 1919) findet sich erstmals eine breite Beschäftigung mit den antiken Mysterienreligionen. Aus ihr schöpft Casel wesentlich, wenn es darum geht, den *theologisch gewendeten* Mysterienbegriff gegen Angriffe (vor allem vonseiten

von der Anstrengung um eine in neuzeitlichen Denkkategorien argumentierende begriffliche Erfassung dessen, was „Mysteriengegenwart“ ist, dispensiert³⁴), bemüht Guardini neben einer ontologisch argumentierenden Offenbarungs- und Geschichtsphilosophie³⁵ das Begriffsarsenal sowohl eines gestaltpsychologisch fundierten Personalismus³⁶ als auch der Phänomenologie.³⁷ Zwar – auch hier stimmt Guardini Casel noch zu – geht es in der Liturgie um ein Gleichzeitigwerden der kultisch-sakramental Handelnden mit den über Raum und Zeit hinweg in ihrem Heilsgehalt und Geschehenscharakter wirklich gegenwärtigen Heilstaten Christi. Erst im ontisch wirksamen Mitvollzug dieser

der Jesuiten) zu verteidigen. – Dagegen nichtsdestotrotz Guardinis Bemerkungen in *Vom liturgischen Mysterium* (wie Anm. 28) 121f.: „Zwischen jenen Gebilden [den antiken Mysterien etwa des Orpheus oder der Demeter] und dem liturgischen Mysterium [zeigen sich] tiefe Unterschiede.“ „Von eigentlicher geschichtlicher Wirklichkeit in unserem Sinn [kann] im antiken Mysterium nicht die Rede sein [...]. Das christliche Mysterium aber hält an dieser Beziehung zum Geschichtlich-Realen aufs strengste fest. Das Christentum ist Geschichte, oder es ist überhaupt nicht“.

³⁴ Vgl. KRAUSE, *Heilsame Metamorphosen* (wie Anm. 10), der auf das tiefe Misstrauen hinweist, das Casel jeder Form „neuzeitlichen“, nachkantianischen Denkens entgegenbrachte (ebd. 278–294, 379). Zur Frage der Möglichkeit einer in zeitgenössischer Philosophie sich artikulierenden begrifflichen Einholung dessen, was „Mysteriengegenwart“ meint, vgl. Marianus BIEBER, *Theologie der Innerlichkeit. Zur philosophischen Begründung von Glauben und Offenbarung aus den Differenzsymptomen von Raum und Zeit*. Regensburg 2003 (RaFi 17).

³⁵ Vgl. GUARDINI, *Vom liturgischen Mysterium* (wie Anm. 28) 142–147. – Zum Ganzen auch Hansruedi KLEIBER, *Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini*. Freiburg/Br. u.a. 1985 (FThS 130) 144–177; Martin BRÜSKE, *Die Aporie der Religion. Vorbemerkungen zur Theologie der Offenbarung im Werk Romano Guardinis*, in: *Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini*. Hg. von Arno SCHILSON. Würzburg 1994, 83–102; Peter EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*. München 1977, 261–292.

³⁶ Vgl. ebd. 129–141. – Darüber hinaus Romano GUARDINI, *Welt und Person*. Würzburg 1955; ders., *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1949. Zum Ganzen auch Lina BÖRSIG-HOVER, *Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini*. Mainz 1987, 53–70.

³⁷ Vgl. ebd. 128. – Darüber hinaus auch Guardinis philosophisches Hauptwerk *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* [Mainz 1925], das wesentliche Intentionen der Husserl'schen Phänomenologie verdankt. Wichtige Hinweise, wie Guardini die phänomenologische Methode als eine Art philosophisches Propädeutikum für ein Verständnis der geschichtlich im letzten unableitbaren Offenbarung verstanden wissen will, finden sich in *Liturgie und liturgische Bildung* (wie in Anm. 28) 78–100, sowie in *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940, 7–46. – Zum Ganzen auch Joachim REGER, *Die Phänomenologie als theologisches Erkenntnisprinzip. Romano Guardini – Max Scheler*. St. Ottilien 1999.

sakramental repräsentierten Heilstaten (folglich in einer *in mysterio* bzw. *sub symbolo* oder *in sacramento* sich vollziehenden Nachfolge) werde der Christ, was er sein solle: ein „zweiter Christus“ (*alter Christus*).³⁸ Bei der Frage jedoch, wie das „Gleichzeitigwerden“ mit der Erlösungstat Christi zu denken sei, geht Guardini eigene Wege, indem er, statt wie Casel kultphänomenologische Typologien zu bemühen, auf die Begrifflichkeiten scholastischer Religionsphilosophie zurückgreift. Folgendes Denkmodell schlägt er vor:

Gegenüber der Ewigkeit Gottes (*aeternitas*) auf der einen Seite, die als „gleichzeitig-ganzer und vollkommener Besitz des endelosen Lebens“ zu denken sei („*Aeternitas interminabilis vitae totius simul et perfecta possessio*“³⁹), als ein „ewiges Nun“ ganz erfüllter Lebendigkeit, und gegenüber der verrinnenden Zeit (*saeculum*) auf der anderen Seite, die als endliches, sich stets veränderndes Geschehen „ein Früher oder Später kennt“, gibt es ein Drittes, in dem beide einander berühren: Dieses Dritte ist das „*Aeviternum*“. Damit ist „die Weise“ gemeint, „wie das Ewige, in sich Zeitlose, dem Zeithaften koexistiert; oder wie umgekehrt das Zeitliche am Ewigen teilhat“ (143). Zwar gilt: „Gott ist ewig. Sein Sein steht in einem vollkommen erschöpfenden, einfachen, unendlichen Jetzt“. Und insofern hat Gott „an sich keine Beziehung zur Zeit“; vielmehr ist die Zeit „erst von Ihm als Weise des Endlichen geschaffen“. Gleichwohl gilt aber auch, dass der ewige Gott, wenn er denn zu seiner Schöpfung in echter Beziehung stehen will, aller Zeit koexistieren muß. Das heißt: Die Zeit vollzieht sich *in Ihm*, „von Ihm getragen, von Ihm erfüllt, von Ihm gelenkt. Der tragende, lenkende Akt Gottes, sein Ratschluß, seine Vorsehung koexistieren der Zeit, ohne selbst zeithaft zu sein. Diese Koexistenz ist das *Aeviternum*. Darin steht, was selbst der Seinsform der Ewigkeit angehört, aber auf die Zeit bezogen ist“ (alle Zitate ebd. 143).

Ähnlich verhält es sich mit dem, was „Allgegenwart Gottes“ (Ubiquität) genannt wird. „Gott hat an sich nichts mit dem Raum zu tun. Er schafft den Raum als Form endlichen Seins. Die Un-Endlichkeit ist nicht ein höchstes Raum-Maß, sondern ein Erhabensein über jedes Raum-Maß. Dieses Verhältnis des Über-Raumhaften zum räumlich Gemessenen ist die Allgegenwart“ (143).

Guardini verdeutlicht die hier vorgestellten Zusammenhänge am Beispiel der menschlichen Seele. Von der menschlichen Seele gilt als klassische Definition, dass sie sowohl räumlich nicht umschreibbar als auch unvergänglich ist. Gleichwohl ist sie „die geistige Gestalt des

³⁸ Vgl. hierzu die vielen, vor allem von Paulus mit „*σύν* –“ / „*σύμ* –“ gebildeten Verben: Walter GRUNDMANN, *σύν und μετά in den Aussagen über das Miteinander von Gott und Mensch*, in: ThWNT VII. 1964, 772.30–798.20.

³⁹ GUARDINI, *Vom liturgischen Mysterium* (wie Anm. 28) 142. – Weitere Zitationen im laufenden Text in runden Klammern. (Vermerkt sei, dass Guardini hier die berühmte Definition des Boëtius zitiert. Nachweise und philosophiegeschichtliche Einordnung bei Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*. Münster 21966, 33–44)

raumhaften Leibes“. Als lebendiges Gestaltprinzip des Leibes⁴⁰ „koexistiert sie, als Ganzes, jedem Raumpunkte des Leibes und jeder Zeitspanne des individuellen Lebens. Ihr Verhältnis zum räumlich gebauten Leibe und zum zeitlich sich vollziehenden Lebenslauf steht in endlicher Entsprechung zur ‚Aeviternität‘ und zur ‚Ubiquität‘ Gottes“ (143).

Von diesen Überlegungen her versucht Guardini nun, sich in das nur schwer zu sistierende Gott-Mensch-Verhältnis hineinzutasten. Wo der Mensch in seinem Handeln Gottes Bild und Willen verwirklicht, da nimmt er „am [aeviternen] Verhältnis Gottes zur Welt teil[...]“ (144); wo sein endliches Handeln „auf Gott hin geschieht“ (145), da wird es dem ewigen Handeln Gottes koexistent, da gewinnt sein Handeln – Ewigkeitswert. Das Umgekehrte gilt natürlich genauso: Es ist denkbar, dass der ewige Gott einem Menschen in solcher Weise inne wird, dass sein ewiges Handeln dem endlichen Handeln jenes Menschen koexistiert, und (obgleich »Handeln« zunächst ein spezifisch menschliches Geschehen ist) er durch jenen Menschen im echten Sinne des Wortes in der Welt – handelt. Gottes Handeln (Ewigkeit) ragt in die Zeit hinein, ohne in ihr aufzugehen, und des Menschen Handeln (Zeit) wird der Ewigkeit Gottes koexistent, ohne von ihr übermächtig und aufgesogen zu werden. Denn „der Mensch steht in der Zeit, aber auf die Ewigkeit bezogen“ (144).

Hier angelangt, stellt sich nun die Frage, wie es denkbar sei, dass die „damals vollzogene, aber von Ewigkeit her jedem folgenden Augenblick beistehende Wirklichkeit [der Erlösungstat Christi]“⁴¹ mit der verrinnenden Lebenszeit des Menschen so in Berührung treten kann, dass diese dabei von der Erlösungstat Christi durchformt wird. Um diesen Vorgang denken zu können, schlägt Guardini im Rückgriff auf die paulinische Formel εἶναι ἐν Χριστῷ eine Art mediales Korrelationsverhältnis vor: Wo der Mensch, von Gottes Geist berührt und in der sakramentalen Taufe besiegelt, der Erlösungstat Christi „inne wird“ (47) und in diesem Innewerden die Erlösungstat Christi zugleich aktiv ergreift, ändert sich für ihn alles. Denn ein solches ergreifendes Ergriffenwerden oder ergriffenes Ergreifen, wie es im Glauben und in der sakramentalen Taufe geschieht, bedeutet, „in die ewige Aktgestalt Christi einzugehen, oder sie in sich aufzunehmen [...], bedeutet ein pneumatisch-reale[s] Sterben des alten und ein Auferstehen des neuen Menschen“, und zwar dadurch, dass „jener ‚ewig‘ gewordene Akt des Todes und der Auferstehung Jesu zeitlich glaubend mitvollzogen wird“ (48). Man sieht auf Anhieb: Der mediale Vorgang wechselseitigen Ergreifens und Ergriffenwerdens spielt auch hier die alles entscheidende Rolle: Nicht

⁴⁰ Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q. 76 art. 1 und 3: „anima unica forma corporis.“ Zum Ganzen STh I, qq. 75–89. Die thomistische Formel ist auf dem Konzil von Vienne kirchenamtlich definiert (DH 902) und vom Fünften Lateranense bekräftigt worden (DH 1440). Vgl. dagegen die weniger präzise Sprachregelung des Ersten Vaticanum (DH 3002.3022).

⁴¹ Romano GUARDINI, *Das Wesen des Christentums* [1938], in: *Das Wesen des Christentums / Die menschliche Wirklichkeit des Herrn* (Romano Guardini Werke / hg. von Franz HENRICH). Mainz/Paderborn 1991, 5–70, 47. – Weitere Zitationen im laufenden Text in runden Klammern.

nur wird Christus, indem wir ihn glaubend ergreifen, in seiner ewigen Aktgestalt uns koexistent; wir werden auch ihm koexistent, werden *in* der „lebendigen ‚Sphäre‘“ (48), die Er ist, ihm „aevitern“.⁴² „So entsteht das Verhältnis: wir in Christus; Christus in uns“ (48). „Glaube“, darauf legt Guardini elementaren Wert, „meint also nichts Psychologisches, keine bloße Bewußtseinsform, sondern ein reales Bezogen- und Verbundensein. Glauben, durch die Taufe Erneuert- und Besiegeltwerden, meint einen Vorgang, durch welchen der Mensch in die pneumatische Wechsel-Inexistenz mit dem ewig-wirklichen Erlöser tritt; Gestalt, Tun, Leiden, Sterben und Auferstehen des Erlösers als Form und Inhalt eines neuen Daseins empfängt“ (49).

Damit liegt alles Material bereit, um nun auch die Frage nach der pneumatischen Christusgegenwart im eucharistischen oder österlichen Kultmysterium zu beantworten; denn was vom Glauben, von der Taufe und vom christlichen Leben gilt, das gilt auch und gerade vom „Mysterium der Eucharistie“ (51). „Das Geschichtlich-Einmalige“ des historischen Abschiedsmahles Jesu wird durch den Übergang Christi zu seinem Vater „zu einem Übergeschichtlich-Bleibenden“; „dieses Übergeschichtlich-Bleibende aber tritt immer wieder in die Geschichte ein“, sobald die Gemeinde zusammenkommt, um „jene Stiftung zu vollziehen, welche der Herr begründete, als er sprach: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis.‘ Im Vollzug der liturgischen Handlung steht Christus mitsamt seinem Leben, Sterben und Auferstehen pneumatisch-wirklich ‚unter denen, die in seinem Namen beieinander sind‘; wird von ihnen ‚gegessen‘ und ist ‚in ihnen‘“ (51f.). Oder noch einmal anders formuliert: Das eucharistische Kultmysterium bezieht seine ganze Kraft „aus der Koexistenz des aeviternen Gotteswerkes. [Dieses] hat die Sinnrichtung, immer wieder die Geschichte zu ergreifen und in die Ewigkeit zu ziehen, sie aus der bloßen Einmaligkeit in die ewige Wirklichkeit des Erlöstseins zu heben“.⁴³ Denn die Kirche, darin stimmt Guardini der Mysterientheologie Odo Casels uneingeschränkt zu, „wurzelt im Mysterium und lebt aus ihm.“ (Das ist das *Passivum Divinum*, das an ihr geschieht.) In der Feier der Sakramente (das ist das von ihr immer wieder neu vollzogene *Activum Humanum*) wird sie „durch die wirkende Kraft des Erlösers ergriffen, von Ihm durchdrungen und ins Neue geformt“ (53).

Gegenüber dem Casel'schen Platonismus stellt Guardinis Entwurf zweifelsohne das anspruchsvollere Konzept dar. Gleichwohl stellen sich auch hier eine Reihe von Fragen, von denen ich nur eine einzige, die schwierigste, aufgreifen will: Ist Guardinis Entwurf wirklich in der Lage, die Probleme zu lösen, vor die uns das österliche „Haec nox est“ bzw. „Hoc est hodie“ stellt? Hat dieser Entwurf das intellektuelle Format, den Einbruch von Transzendenz oder von Alterität im echten Sinne des Wortes denkbar werden zu lassen? Das Problem ist ja, dass die meist so selbstverständliche Rede von der Nähe Gottes in den Sakramenten sich

⁴² GUARDINI, *Vom liturgischen Mysterium* (wie Anm. 28) 144.

⁴³ Ebd. 155.

nur allzu schnell dem Vorwurf ausgesetzt sieht, jene apostrophierte Nähe zwar assertorisch im Munde zu führen, sie aber denkerisch nicht ausweisen zu können, weshalb sie „spirituell“ erschlichen werde. Wie hierauf antworten?

Nun, Einbruch von Transzendenz oder Aufschein von Alterität bedeutet, dass nicht mehr ich der Herr und Meister des Geschehens bin, sondern dass die Gegenwart des Heils *sich* präsent setzt und dabei über mich bestimmt, mich in Frage stellt, mich herausfordert, mich beschämt, beglückt und befreit. Wo hingegen die liturgischen Akteure (*Celebrantes* und Gemeinde) es sind, die sich in Frage stellen, herausfordern, sich gegenseitig oder auch sich selbst beschämen oder beglücken, da hat man es mit einer Veranstaltung zu tun, in der zwar von Transzendenz die Rede ist, jene Transzendenz sich aber aus höchst menschlichen, nicht selten menschlich-allzumenschlichen Quellen speist.

Zumindest ansatzweise dürfte jetzt deutlich sein, was eine liturgische Sakramententheologie (bzw. eine theologische Ästhetik), die das „Hoc est hodie“ oder das „Haec est nox“ einholen will, zu leisten hätte: Sie müsste zeigen, „daß es in der Feier der Liturgie um eine Gegenwärtigkeit des Heils (*praesentia salutis*) geht“, in welcher das die Zeitmodi „Vergangenheit – Zukunft“ synchronisierende Bewusstsein aufgesprengt ist, um in den ewigen Anfang und in das ewige Ende hineingerissen zu werden. Denn „ohne Gegenwart des Heils wäre die Feier der Liturgie leer, ohne Rettung des Vergangenen kraftlos, ohne Bezug auf die Zukunft bar der Verheißung“.⁴⁴ Wie aber ließe sich ein solcher Einbruch denken?

Einbruch von Transzendenz als „ikonische Erfahrung“ (Jean-Luc Marion)

Um wenigstens in die Nähe einer Antwort auf diese schwierige Frage zu kommen, sei im Folgenden das Werk des an theologischen Fragestellungen höchst interessierten Phänomenologen Jean-Luc Marion herbeigerufen.

Einbruch von Alterität, Erfahrung von Transzendenz: Folgt man Marion, so ist ein, wenn nicht vielleicht sogar *der* privilegierte Ort solcher Widerfahrnis die Feier der Eucharistie. Marion spricht von „le site eucharistique de la théologie“:⁴⁵ „Da die Theologie eine Erfahrungswissenschaft ist, ist der Ort, wo diese Erfahrung möglich ist, [...] das Leben in der Gemeinschaft und ihr liturgisches Leben“.⁴⁶ Marion

⁴⁴ WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie* (wie Anm. 9) 83.

⁴⁵ Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*. Paris 21991, 197.

⁴⁶ Jean-Luc MARION, *Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie. Erstes Gespräch des Bonner Oberseminars mit Jean-Luc Marion am 13. Juni 1997*, in:

spricht von einer „eucharistischen Hermeneutik“,⁴⁷ die der Ausgangspunkt aller christlichen Theologie sei: Die hier und jetzt gefeierte Liturgie der Kirche sei der erste und vorzügliche Ort, wo es zum Ereignis ikonischer Wahrnehmung⁴⁸ kommen könne. Marion verdeutlicht dies am Beispiel der Emmausjünger (Lk 24,13–35):⁴⁹ Die Auslegung der Schriften, d.h. die Theologie, die der Fremde unterwegs für die beiden Jünger und mit ihnen betreibt, kommt erst im eucharistischen Lobpreis (εὐλόγεσον) und im Gestus des Brotbrechens (καὶ κλάσας [τὸν ἄρτον]) an ihr Ziel: „Da gingen ihnen die Augen auf und sie erkannten ihn. Dann sahen sie ihn nicht mehr“ (Lk 24,30f.). In Anlehnung an die Tradition der Kirchenväter, für welche die Liturgie (und hier vorzüglich der eucharistische Lobpreis) „Sitz im Leben“ aller Theologie ist,⁵⁰ spricht Marion der Liturgie (im Sinne liturgischer Praxis) eine hermeneutische Vorrangstellung gegenüber der Theologie als einem bloßen Reflexionsgeschehen zu. Die Theologie entspricht dem Wort Gottes immer dann, wenn sie den biblischen Text auf das eucharistische Geschehen hin aufbricht und von ihm her in den Blick kommen lässt. Der Grund für diese nicht ganz selbstverständliche Gewichtverlagerung von der Theologie hin zur Liturgie ist die Unterscheidung von Text und Ereignis:⁵¹ Das Ostergeschehen ist kein Text! Umgekehrt der Text (die Berichte der Zeugen, die von den biblischen Schriften überliefert werden) ist nicht das Ereignis selbst! So sind Ostergeschehen und Schrift gegeneinander abgeschlossen. Marion spricht deshalb vom Ostergeschehen als einem „événement forclos“, einem abgeschlossenen Ereignis.⁵² Eine Hermeneutik des Textes kann zwar den Text mehr oder weniger angemessen erschließen; sie führt aber immer nur auf den textuellen Sinn zurück – eine Gegenwart des Ereignisses schafft sie nicht. Genau um eine solche Gegenwart aber ist es Marion zu tun;⁵³ ähnlich übrigens wie auch den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus,

ders. – Josef Wohlmuth, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*. Bonn 2000, 35–52, hier 50.

⁴⁷ MARION, *Dieu sans l'être* (wie Anm. 45) 210.

⁴⁸ Ich kann diesen Begriff hier nicht näher erläutern und verweise stattdessen auf meine Habilitationsschrift: *Projektion als Inspiration. Versuch einer phänomenologischen Reformulierung des Offenbarungsbegriffs*, Freiburg/Br. 2015, 186–195.

⁴⁹ Für das Folgende vgl. Jean-Luc MARION, *L'Idole et la distance. Cinq études*. Paris 21989, 153ff.; DsE 207–214.

⁵⁰ Vgl. MARION, *Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie* (wie Anm. 46) 49f.

⁵¹ Das Folgende in Anlehnung an Tobias SPECKER, *Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion*, Frankfurt a.M. 2002 (FTS 64) 330–334.

⁵² MARION, *Dieu sans l'être* (Anm. 45) 203.

⁵³ „Nous ne pouvons reconduire le texte biblique jusqu'à ce qu' [...] il vise, précisément parce qu'aucune herméneutique ne pourra jamais mettre au jour autre chose qu'un sens, tandis que nous désirons le référent dans son avènement même.“ (Ebd. 207)

für die die Ereignisse des Lebens und Sterbens Jesu ebenfalls der Vergangenheit angehören. Geblieben sind ihnen (analog zum biblischen Text, der uns Heutigen *post Christum natum* überliefert ist) nur ihre Erinnerungen und die Berichte der Frauen, die am Grab waren. Es bedarf deshalb einer Umkehrung der Perspektive, in welcher nicht mehr der Text zum Ereignis zurückführen und dessen Sinn erschließen soll, sondern umgekehrt das Ereignis vor den Text tritt und diesen allererst erschließt. Umkehrung der Perspektive bedeutet dann zugleich aber auch: Nicht mehr der Interpretierende interpretiert den Text, nicht mehr der Wahrnehmende dominiert das Wahrzunehmende, sondern der Wahrnehmende wird vom Wahrgenommenen, der Interpretierende wird vom Interpretandum her in Frage gestellt. Der Text führt nicht zum Ereignis zurück, sondern wird erst von diesem her einsichtig. Ein solches Einsichtigwerden ereignet sich im Vollzug der Eucharistie. Erst hier „verschränken sich die Gegensätze von Text und Ereignis in der Weise, daß der Text aus der Perspektive des Ereignisses gelesen wird und das Ereignis sich im Text auslegt. Obwohl in der Emmausgeschichte der Auferstandene selbst vor die Schrift trat und sie deutete, führt die Deutung erst zur Erkenntnis, als er mit den Jüngern das Brot bricht. Erst im Zeichen des Brotbrechens erkennen die Jünger, dass Er es war, der ihnen die Schrift gedeutet hat. Jetzt erschließt sich ihnen der Sinn der Schrift (Lk 24,32). Das Brotbrechen ist mithin nicht die Alternative zur Schrift. Die Erkenntnis der Gegenwart Jesu im Brotbrechen und in der Deutung der Schrift treten vielmehr zusammen, ohne sich ineinander aufzulösen: Im Zeichen des gebrochenen Brotes wird die Deutung der Schrift als die eine Gegenwart Christi erkennbar, die die Schrift aus sich selbst heraus nicht vermitteln konnte“.⁵⁴

Man sieht hier deutlich: Marions vorsichtige Gewichtverschiebung hin zur Liturgie als *dem* hermeneutischen Ort aller Theologie hat nichts mit einem konservativen Liturgismus, aber viel mit einem patristischen Verständnis von Mystagogie zu tun. Weil nicht primär in der Reflexion auf den biblischen Text, sondern umgekehrt vom eucharistischen Geschehen her es zur ikonischen Wahrnehmung des Auferstandenen kommt (und damit auch zu einer Umkehr des theologischen Denkens: „Wir aber hatten gehofft, daß er es sei, der Israel erlösen werde“ [Lk 24,21]) – eben deshalb erscheint die Liturgie als relativer Ursprungsort aller Theologie. Sie erst ermöglicht jene Umkehr, von der ausgehend alles Bisherige in einem neuen Licht erscheint: „Brannte uns nicht das Herz...?“⁵⁵

Von der Emmausgeschichte her lässt sich nun eine Antwort auf die Frage versuchen: *Was genau gibt sich den Gläubigen (post Christum natum) im Vollzug eucharistischen Lobpreises zu erkennen? Und wiederum was geschieht an ihnen, so sie sehen, was sich ihnen da zeigt? Zur Debatte*

⁵⁴ SPECKER, *Einen anderen Gott denken?* (wie Anm. 51) 332.

⁵⁵ Nur am Rande sei vermerkt, dass eine ganz ähnliche Deutung der Emmausgeschichte, wie Marion sie hier vorlegt, sich bei Louis-Marie CHAUVET findet: *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*. Paris 1979, 87–94.

steht hier die spezifische Qualität eucharistischer „Berührung“ von Gott und Mensch, die unser synchrones Zeitverständnis aufbricht auf ein diachrones, unsere intentionalen, zeitsynthetisierenden Bewusstseinsleistungen unterlaufendes Verständnis.

Folgt man Marion, so ist es *ein neues Verständnis der Gegenwart* (und damit der Zeit insgesamt), die durch die Feier der Eucharistie möglich wird.⁵⁶ In Absetzung von einem metaphysischen Zeitverständnis, das Vergangenheit und Zukunft gegenüber dem *Jetzt* der Gegenwart als defiziente Zeitformen begreift (die Vergangenheit ist *nicht mehr*, die Zukunft ist *noch nicht*, nur das *Hier und Jetzt* der Gegenwart ist wirklich⁵⁷), schlägt Marion ein Zeitverständnis vor, das sich ganz vom Christusereignis bestimmen lässt.⁵⁸ Den Ausgangs- und Mittelpunkt für ein solches Zeitverständnis bildet die *Interpretation der eucharistischen Gegenwart als Gabe*: Die von Christus bestimmte Zeit, wie sie uns in der Feier der Eucharistie gegenwärtig wird, ist Gabe, „*don de la présence*“.⁵⁹ Marion sieht den Gabecharakter der eucharistischen Gegenwart, das ihr eigentümlich rezeptive, geschenkhaftes Moment in folgenden Überlegungen begründet: In christlicher Perspektive ist die Vergangenheit niemals einfach Vergangenheit, sondern *Herkunft*. Die Herkunft des Menschen ist ganz durch Tod und Auferstehung Christi bestimmt, durch ein Ereignis also, dessen Realität unabhängig ist vom Bezug, den mein intentionales Bewusstsein hier und jetzt auf es nimmt.⁶⁰ Wiederum die Zukunft ist in christlicher Perspektive durch die Wiederkunft Christi bestimmt, durch ein Ereignis also, dessen Eintreffen durch keinerlei Ausgriff meines intentionalen Bewusstseins auf die Zukunft herbeigeführt werden kann.⁶¹ Nach christlichem Verständnis besitzen Herkunft und Zukunft in Tod und Auferstehung Christi einerseits wie in seiner Wiederkunft andererseits „originäre Ursprünge“,⁶² die weder aus der Retention noch aus der Proten-

⁵⁶ Für das Folgende MARION, *Dieu sans l'être* (wie Anm. 45) 225–258.

⁵⁷ „Penser le temps à partir du présent, constitue l'office, l'enjeu et la caractéristique non de telle ou telle métaphysique, mais de la métaphysique dans son ensemble, d'Aristote à Hegel (et Nietzsche).“ (Ebd. 239)

⁵⁸ Temporalité métaphysique ou [temporalité] christique [?]“ (Ebd. 239)

⁵⁹ Ebd. 250. Marion spielt bei seinen Überlegungen mit den beiden Bedeutungen des französischen Wortes „*présent*“ – Gegenwart und Geschenk: „De quelle présence s'agit-il? Non d'abord d'une temporalisation privilégiée du temps (*l'ici et maintenant* du présent), mais *du présent, c'est-à-dire du don*.“ (Ebd. 241)

⁶⁰ Marion wehrt sich entschieden dagegen, die Eucharistie auf eine intentionale Gedächtnisfeier zu reduzieren, die das Christusereignis vor dem Vergessen bewahren soll: „Il ne s'agit point de commémorer un mort, pour lui éviter la seconde mort de l'oubli.“ (Ebd. 243)

⁶¹ „La présence à venir ne délimite pas l'horizon d'une simple possibilité, utopie tangentielle ou terme historique, comme il s'agissait d'une simple non-présence qu'il resterait à mener, finalement, à la présence.“ (Ebd. 245)

⁶² SPECKER, *Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion* (wie Anm. 51) 342.

tion des inneren Zeitbewußtseins des Menschen abgeleitet werden können. Deswegen steht eine vom Christusereignis bestimmte Deutung der Zeit auch im Gegensatz zu einem Zeitverständnis, wie es die traditionelle Metaphysik bietet. Denn nach christlichem Verständnis bestimmt nicht das die Zeitmodi „Vergangenheit“ – „Zukunft“ synchronisierende Bewusstsein des Ich die Gegenwart; vielmehr entdeckt sich das Bewusstsein des Ich seinerseits als durch das Christusereignis bestimmt. Die in die Vergangenheit weisende Herkunft des Menschen ist Angeld („gage“) auf eine noch ausständige Zukunft; insofern bestimmt die Herkunft des Menschen mehr über seine Gegenwart als die Gegenwart selbst.⁶³ Aber auch die Zukunft bestimmt mehr über die Gegenwart des Menschen als diese über sich selbst, denn die Gegenwart wird von der noch ausstehenden Wiederkunft Christi („advenue“) her verstanden, auf die hin sie sich sehnsuchtsvoll ausstreckt.⁶⁴ „Gegenwart“ im christlichen Verstand ist insofern in fundamentaler Weise durch etwas bestimmt, was das intentionale Bewusstsein nicht selbstmächtig herbeizitieren kann, was unverfügbar ist und was es sich deshalb immer wieder aufs neue schenken lassen muss. Wo ist der Ort, da sich die Gabe einer solchen durch das Christusereignis bestimmten Gegenwart ereignet? In vorzüglicher Weise ereignet sie sich in der Feier der Eucharistie. Hier ist der Ort, wo der paradoxe Ineinsfall einer Nähe Gottes in Distanz erfahrbar wird,⁶⁵ eine Einheit mit Christus in Differenz aufscheint;⁶⁶ eine Gegenwart sich präsentiert, die das Zeitkontinuum menschlichen Bewußtseins aufsprengt. Denn in den eucharistischen Lobpreis einzustimmen bedeutet, sich ganz vom trinitarischen Hingabegeschehen her zu definieren („Alles, was ich bin, habe ich vom Vater erhalten“; „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“; „Ich und der Vater sind eins“⁶⁷) – bedeutet, sowohl unter dem Stern

⁶³ „[...] l'événement reste moins un fait passé, qu'un gage donné dans le passé pour, aujourd'hui encore, en appeler à un avenir - une advenue, celle du Messie - qui ne cesse de régir de fond en comble cet aujourd'hui. [...] Loin donc que le passé se définisse comme un non-présent, ou comme une effectivité révolue, il commande de sa 'donne' irréductiblement antérieure et définitivement accomplie un aujourd'hui qui, sans lui, resterait insignifiant, indifférent, en un mot nul et non avénu - irréel.“ (MARION, *Dieu sans l'être* [wie Anm. 45] 244). Oder kurz und knapp: „Le passé détermine la réalité du présent.“ (Ebd. 245)

⁶⁴ „[...] le futur détermine la réalité du présent sur le mode même de l'advenue.“ (Ebd. 245)

⁶⁵ In Anschluss an Hölderlin („nah ist und schwer zu fassen der Gott“) spricht Marion von einem „Dieu discret“ „[qui] ne se donne qu'à l'intérieur de la distance qu'il garde, et où il nous garde.“ (MARION, *L'Idole et la distance* [wie Anm. 49] 138) „Au plus intime de la proximité, voir se déployer la distance, et s'évanouir toute promiscuité, éprouver donc la distance, ne serait-ce précisément pas le salvifique?“ (Ebd. 139)

⁶⁶ „Reconnaître le Christ suppose [...] qu'on admette le retrait qui, entre lui et nous, révèle cet autre et même retrait, où se reconnaissent et s'unissent le Père et le Fils.“ (Ebd. 151)

⁶⁷ Vgl. Joh 17,5.24. – Lk 23,46; Joh 10,30.

einer unvordenklichen Herkunft als auch unter dem Gericht einer unausdenklichen Zukunft zu stehen – bedeutet zuguterletzt, Eintritt zu nehmen in eine Gegenwart,⁶⁸ die es gestattet, das zerstreute Vielerlei des Lebens einzusammeln in den Zuspruch eines „vorgängigen Geschenkseins [...] aller Dinge durch Gott“.⁶⁹

Liturgie als qualifizierte Zeit: Abschließende Gedanken zur liturgischen Fundierung theologischer Vernunft

Was geben die zuletzt geäußerten Überlegungen im Blick auf unsere Ausgangsfrage zu denken? Wir erinnern uns: Was eigentlich, so fragten wir, meint die theologische Tradition, wenn sie behauptet, in der liturgischen Begehung des Triduum Paschale werde die monoton verlaufende Zeit (Vergangenheit → Gegenwart → Zukunft) aufgesprengt auf eine Präsenz des Heilsgeschehens Christi heute und hier („Haec nox est“, „hoc est hodie“)? Was meint sie, wenn sie darüber hinaus behauptet, in der Feier des Triduum leuchte in der Anamnese des Abendmahlsgeschehens „damals und dort“ („qui pridie“) die Wiederkunft Christi „dereinst und sodann“ auf („donec venias“)? Und was wiederum bedeutet dies alles für die existentielle Situation des einzelnen Christenmenschen, der sich zusammen mit den anderen hineinbegibt in diese Feier von Zusage und Erwartung? Wie soll man sich jenen Ineinsfall von heilsgeschichtlicher Erinnerung („chargé du passé“) und sehnsüchtiger Ausschau („gros de l'avenir“) auf das mir (auf mich) Zukommende vorstellen? Wie jene Verwandlung der Chronologie meiner todgeweihten Existenz in eine heilsträchtige „Kairologie“?⁷⁰

Schwierige Fragen! Eine Antwort kann eigentlich nur wie folgt lauten: Wenn Casel und Guardini die Liturgie als ein „heiliges Spiel“⁷¹ bezeichnen, als eine im Pneuma des dreifaltigen Gottes sich ereignende dramatische Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Christi, in welcher das *kat'exochen* einander Widersprechende, Leben und Tod, Zeit und

⁶⁸ „Le présent du don eucharistique ne se temporalise point à partir de *l'ici et maintenant*, mais comme mémorial (temporalisation à partir du passé), puis comme annonce eschatologique (temporalisation à partir du futur), enfin, et enfin seulement, comme quotidienneté et viatique (temporalisation à partir du présent).“ (MARION, *Dieu sans l'être* [wie Anm. 45] 242)

⁶⁹ Jean-Luc MARION, *Die Strenge der Liebe*, in: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Hg. von Bernhard CASPER. Freiburg/Br. – München 1981, 165–187, hier 187. – Für die hier vorgelegte Deutung der liturgischen Zeit *post Christum natum* als einer vom eucharistischen Gabegeschehen her theologisch qualifizierten Zeit vgl. auch die luziden Analysen von WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg* (wie Anm. 9) 69–89.

⁷⁰ Vgl. oben die Anmerkungen 7, 8 und 9.

⁷¹ Romano GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg/Br. ¹⁸1953, 48–60: „Liturgie als Spiel“.

Ewigkeit, Gott und Mensch, auf heilsame Weise zusammenfindet,⁷² so ist dies nur möglich, weil sich die biblische Überlieferung als eine Form verbindlicher Dichtung beschreiben lässt, als eine große die Generationen übergreifende Erzählung, die, wie bei Marion zu lernen war, nicht nur viel zu denken gibt, sondern auch und vor allem viel zu sehen. Wie hängt dies beides zusammen: Drama und Erzählung, Ritus und Mythos, Dichtung und Spiel?

Die Rede von der Sprache des Glaubens als „verbindlicher Dichtung“ geht auf den Kirchenhistoriker Adolf von Harnack zurück. Von diesem wird erzählt, er habe einen Studenten, der ihm beim Umzug seiner Bibliothek half, angewiesen, er solle die Dogmatik zur schönggeistigen Literatur stellen. Das war despektierlich gemeint, trifft aber etwas Richtiges. Das christliche Glaubensbekenntnis lässt sich tatsächlich in einem präzisen Sinn als „verbindliche Dichtung“ bezeichnen: „Dichtung“, sofern sie keine im Sinne der Naturwissenschaften oder der historischen Wissenschaften objektivierbaren Sachverhalte artikuliert; „verbindlich“, insofern sie objektivierbare Konsequenzen auszulösen vermag; etwa in der Lage ist, Hoffnungen zu wecken, die von fundamentaler Bedeutung für den Einzelnen wie für die Welt als Ganzes sind. Als „Dichtung höherer Ordnung“ hat die Sprache des Glaubens ihre eigene Plausibilität für den, der sich auf sie einlässt.⁷³

Freilich, Liturgie als Spiel, Sprache des Glaubens als verbindliche Dichtung: Solche Formulierungen sind dazu angetan, bei nicht wenigen eher Verwirrung als Klärung zu stiften. Kann denn Dichtung wahr sein? Und Spiel etwas Ernsthaftes? Können Mythos und Ritus verbindliche Beheimatung schaffen? Sind sie vernunftfähig oder nicht vielmehr jenseits ernstzunehmender Vernünftigkeit?

Wer so fragt, hat wenig verstanden von der weiterbildenden Kraft des ernsthaften Spiels, wenig verstanden auch von der Symbolkraft des Mythos und der Fähigkeit fiktionaler Texte, Wahrheit zu entdecken. Gelingende Dichtung, vergleichbar dem ernsthaften, selbstvergessenen Spiel, bildet die Wirklichkeit nicht einfach ab, sondern sie erzählt, skizziert und fabuliert Wirklichkeit, tastet sie auf ihre inwendigen, unabgegoltenen Möglichkeiten ab, gestaltet sie aus, fingiert sie neu und entdeckt in genau diesen Prozessen kreativer Poiesis Dimensionen der Wirklichkeit, von denen man bis anhin nichts wusste. Die fingierende Kraft dichterischer Sprache wird, ähnlich wie das kreative Spiel, zu einem Detektor der Wirklichkeit – man erinnere sich der wirklichkeitsverändernden, weil radikal perspektiverweiternden Wirkung, die Romane wie *Uncle Tom's Cabin* von Harriet Beecher Stowe, *David Copperfield* und *Oliver Twist* von

⁷² S.o. Anm. 12.

⁷³ Das Harnack-Beispiel und die entsprechende Apostrophierung der Sprache des Glaubens als „verbindliche Dichtung“ entlehne ich Hans-Martin BARTH, *Authentisch glauben. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums*. Gütersloh 2010, 125.

Charles Dickens oder *Les misérables* von Victor Hugo beim Leser freigesetzt haben. In einem sehr präzisen Sinn sind diese Geschichten „wahrer“, als „nackte Faktizitäten“ „wahr“ sind. Ihre Wahrheit liegt auf der symbolischen Ebene, und genau darin besteht ihre Größe.⁷⁴ Für die literarische Poiesis gilt deshalb in gleichem Maße, was Paul Klee einmal für das Metier des bildenden Künstlers gesagt hat: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar“.⁷⁵ Ähnlich wie man in der Rezeption eines gelungenen Kunstwerks einen Blick für etwas gewinnt, das bislang außerhalb des Blickfeldes lag, so refiguriert sich in der Rezeption eines gelungenen Gedichts, einer treffenden Parabel, eines bestürzenden Romans die Wirklichkeit (manchmal um ein wenig, manchmal um ein vieles) neu.

Genau solche schöpferischen Refigurierungen der unerlösten Welt sind Ziel der biblischen Verheißungserzählungen, wie sie im Zentrum des österlichen Triduum stehen. Obgleich die Wirklichkeit, von der in ihnen gesprochen wird, biblischem Verständnis zufolge „nicht von dieser Welt“ ist (vgl. Joh 18,36), beanspruchen diese Texte, jene Wirklichkeit, die in ihnen zur Sprache komme (nämlich die Wirklichkeit Gottes), habe die Kraft, die Welt von Grund auf zu verwandeln.

Damit ist nicht nur die spezifisch offenbarende Kraft biblischer Fiktionalität, sondern auch der wirklichkeitserschließende Charakter der Liturgie am Tag; in ihr gibt sich das welteröffnende Potential der Ostererzählungen recht eigentlich ja erst zu erkennen. Das Triduum lädt dazu ein, die Welt im Licht eines verheißungsvollen „Als Ob“ zu lesen: „etsi Deus daretur“ –leben als ob es Gott gibt. Gerade durch dieses „Als Ob“ wird eine produktive Spannung aufgebaut. Denn die Welt, wie wir sie kennen, gibt von Gott als liebend-allmächtiger Wirklichkeit vorderhand wenig zu erkennen. Sie ist unerlöst; in ihr trägt zuletzt immer der Tod den Sieg davon; darin haben jene recht, die im biblischen „Als Ob“ nicht mehr zu sehen vermögen als ein *bloßes* Als Ob.

Freilich, *avoir raison n'est peut-être pas avoir grand'chose* (Recht zu haben heißt womöglich, nicht sonderlich viel zu haben).⁷⁶ Die biblische Aufforderung, zu leben und zu arbeiten als ob es Gott gäbe (*etsi Deus daretur*), verweigert sich der Rechthaberei des modernen Agnostizismus. Anliegen der biblischen Texte ist es, eine Perspektive auf die Welt zu vermit-

⁷⁴ Die komplexen Zusammenhänge, die es hier zu bedenken gälte, können hier selbstverständlich nicht näher entfaltet werden. Ich verweise deshalb summarisch auf die beiden sehr guten Einleitungskapitel in dem Buch von Marius REISER, „*Und er wurde vor ihren Augen verwandelt*“. *Fiktion und Wahrheit in neutestamentlichen Geschichtserzählungen*, Freiburg/Br. 2021 – 1: *Das Problem der Geschichte und ihrer Darstellung* (ebd. 17–62); 2: *Fiktion und Wahrheit als Problemfeld* (ebd. 63–113).

⁷⁵ Paul KLEE, *Schöpferische Konfession*, in: *Tribüne der Kunst und der Zeit. Eine Schriftensammlung. Bd. XIII*. Hg. von Kasimir EDSCHMID. Berlin 1920, 28.

⁷⁶ Nathalie CLIFFORD-BARNEY, *Éparpillements* [1910]. Présenté par Jean CHALON. Paris 1982, 71.

teln, die es den Lesern oder Zuhörern ermöglicht, ihre todverfallene Lebenswirklichkeit im Horizont der österlichen Verheißung wahrzunehmen. Hier geraten wir jedoch vor den Hermeneutischen Zirkel. Die biblische Botschaft von Jesus als dem auferweckten Gekreuzigten richtet sich nicht an irgendwelche unbeteiligten Religionswissenschaftler oder Literaturhistoriker. Die von den Evangelisten erzählten Jesusgeschichten wollen gerade nicht Belehrungen betreiben, die man verifizieren oder falsifizieren könnte. Ihre Geschichten werden vielmehr im Rahmen von Homilien und Taufkatechesen erzählt, ja sie werden im Rahmen der entsprechenden Liturgien von Taufe und Abendmahl regelrecht inszeniert, begangen, aufgeführt. Und damit gerät uns ein spezifisches Merkmal dieser Geschichten vor Augen: Sie spiegeln (wie insbesondere an den beiden Geschichten von den Emmausjüngern sowie vom reichen Fischfang am Ostermorgen deutlich wird) den liturgischen Rahmen wider, in welchem das, was sie erzählen, erfahrbare Wirklichkeit wird (vgl. Lk 24,13–35;

Joh 21,1–14). Mit anderen Worten: Jenes „Als Ob“, unter welchem die österlichen Geschichten erzählt, erinnert, dramatisch inszeniert und sakramental gefeiert werden, mag zwar fiktional sein, ist aber nicht fiktiv! Vielmehr versetzt es den liturgisch involvierten Hörer des biblischen Textes in einen theologisch qualifizierten Tempusbruch: In den österlichen Texten wird „Zukunft erinnert, weil Vergangenheit erhofft“ wird.⁷⁷ Im Blick auf das österliche Verheißungswort („Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ [Lk 24,34]) verliert die heillose Vergangenheit ihren fixen Status. Alles, auch und gerade die Vergangenheit, kann noch einmal neu werden, denn es gilt: „Kommen wird der, der war. Im Kommen wird der Ursprung offenbar“, weswegen ebenso gilt: „Was war, kehrt sich als das, was sein wird, kritisch gegen das, was ist“.⁷⁸ Ludwig Wittgenstein hatte für diese Zusammenhänge ein instinktives Gespür, als er schrieb: „An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist“.⁷⁹ Ostern lehrt den Menschen in der Tat *sehen*, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. Wer diesem Sehen Glauben schenken kann, für den ändert sich alles. Zugleich schrieb derselbe Wittgenstein aber auch: „Ich kann nicht niederknien, zu beten, weil gleichsam meine Knie steif sind. Ich fürchte mich vor der Auflösung (vor einer Auflösung), wenn ich weich würde“.⁸⁰ Mit dieser Angst steht Wittgenstein nicht alleine da; viele unserer Zeitgenossen teilen sie,

⁷⁷ Mirja KUTZER, *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis*. Regensburg 2006 (RaFi 30) 214.

⁷⁸ Ebd. 215 (Zitat Jürgen EBACH, *Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten*. Neukirchen-Vluyn 1986, 18).

⁷⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tagebücher 1914–1916*, in: *Werkausgabe Bd. 1*. Frankfurt a.M. 1984, 87–187, hier 168.

⁸⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, in: *Werkausgabe Bd. 8*. Frankfurt a.M. 1984, 529.

vermutlich sogar mancher unter denen, die meinen, beten zu können. In der Angst vor dem religiösen Kniefall macht sich nämlich die Angst des aufgeklärten Bewusstseins vor jener ganz anderen Vernunft bemerkbar, die in Kult und Liturgie am Werk ist. Es ist jene Vernunft, über die nicht wir verfügen, sondern in die wir uns – mal mehr, mal weniger deutlich – als hineinverfügt erleben: die nicht-intentionale Vernunft unseres betenden Leibes, jenes Organons, das als unser Eigenstes von etwas anderem, Ganz-Anderem als unserm Nur-Eigenen kündigt. Wovon kündigt jene nicht-intentionale Vernunft unseres betenden Leibes? Sie kündigt von unserer auf Vollendung hin gezeitigten Vergeblichkeit, die sich im Alt- und Älterwerden unseres betenden Leibes zu erkennen gibt als Ineinsfall von Verheißung und Erfüllung, Vergangenheit und Zukunft, Ur-Sprung, Herkunft und Ankunft Gottes in unserem Fleisch. Genau hier hat das österliche „Hoc est hodie“ seinen präzisen Ort. Denn im Vollzug der Liturgie der österlichen Drei Tage ist es die Leiblichkeit unseres Betens, die uns hineinspricht in dieses „DAS IST HEUTE“: Koinzidenz von unableitbar-herkünftigem Ursprung (*creatio ex nihilo*) und nicht minder unableitbar aufscheinender Vollendung (*transfiguratio*) unserer Existenz im JETZT des morgendlichen Osterhalleluja.

Annexes

Anhänge



Biographie du Prof. ém. Martin Klöckener Biographie von Prof. em. Martin Klöckener

Curriculum vitae et activités scientifiques Lebenslauf und wissenschaftliche Tätigkeiten

- 13.10.1955 geboren in Neheim-Hüsten (Westfalen),
verheiratet, drei erwachsene Kinder
- Studium der Philosophie, Katholischen
Theologie, Latinistik und Pädagogik an der
Theologischen Fakultät Paderborn und den
Universitäten Würzburg, Bielefeld und
Universität-GH Paderborn
- 08/1979 – 10/1981 Wissenschaftlicher Assistent an der
Theologischen Fakultät Paderborn, Lehrstuhl für
Liturgiewissenschaft (bei Prof. Dr. Dr. Heinrich
Rennings)
- 08/1979 – 07/1988 Lehrer (Teilzeit) am Liebfrauengymnasium
Büren und an der berufsbildenden Schule
„Mallinckrodt“, Borchen (beide Kreis
Paderborn)
- 06/1983 – 02/1989 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität
Bielefeld, Fakultät für Linguistik und
Literaturwissenschaft, Abt. Latein, Lehrstuhl von
Prof. Dr. Reinhart Herzog (zunächst in Teilzeit,
später Vollzeit), im DFG-Projekt „Handbuch der
Lateinischen Literatur der Antike“; Leitung der
Redaktion von Bd. 5 des Handbuchs
- 4.2.1985 Promotion zum Doktor der Theologie (Fach:
Liturgiewissenschaft) durch die Theologische
Fakultät Paderborn mit der Arbeit: *Die Liturgie
der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und
Theologie des „Ordo ad Synodum“ des „Pontificale
Romanum“. Mit einer Darstellung der Geschichte
des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner
Drucke* (veröffentlicht: Münster 1986,
Liturgiewissenschaftliche Quellen und
Forschungen 68)

- 03/1989 – 09/1994 Wissenschaftlicher Rat und Leiter der Bibliothek
am Deutschen Liturgischen Institut in Trier
- 10/1994 – 09/2022 Ordentlicher Professor auf dem zweisprachigen
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der
Theologischen Fakultät der Universität Freiburg
(Schweiz)
- 30.9.2022 Emeritierung

Sonstige Lehrtätigkeit

- SoSe 1987, WiSe 1989/90, SoSe 1991 Lehraufträge für
Liturgiewissenschaft/Religionspädagogik an der
Universität-Gesamthochschule Siegen
- SoSe 1987, SoSe 1989 Lehraufträge für Liturgiewissenschaft an der
Philosophisch-Theologischen Hochschule der
Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern
- WiSe 1987/88 – WiSe 1988/89 Lehrauftrag in Liturgik und Theologischer
Information an der Staatlichen Hochschule für
Musik in Detmold, Abt. Kirchenmusik
- SoSe 1996 Gastprofessur an der Theologischen Fakultät der
(Theologischen) Hochschule (jetzt: Universität)
Luzern
- 2010 – 2019 Gastprofessur am Institut Catholique de Paris
(Institut Supérieur de Liturgie und Cycle des
Etudes du Doctorat)
- HeSe 2022 Lehrauftrag in Liturgiewissenschaft an der
Theologischen Fakultät der Universität Fribourg

Wichtigere Aufgaben in der akademischen Selbstverwaltung an der Universität Freiburg Schweiz

- 01/1996 – 12/2003 Mitglied der Lokalen Forschungskommission des
Schweizerischen Nationalfonds an der
Universität Freiburg

- 2000 – 2004,
2012 – 2017 Präsident des Departements für Praktische
Theologie und als solcher Mitglied des
Dekanatsrates bzw. Fakultätsausschusses der
Theologischen Fakultät
- 2000 – 09/2022 Direktor des Instituts für Liturgiewissenschaft der
Theologischen Fakultät
- 2007 – 2015 **Senator**
- 2012 – 2015 **Vize-Präsident des Senats**
- 08/2008 – 07/2010 **Dekan der Theologischen Fakultät**
- 08/2010 – 07/2012,
08/2021 – 07/2022 **Vize-Dekan der Theologischen Fakultät**
- 06/2016 – 07/2020 **Curator Studiorum (Studiendekan) der
Theologischen Fakultät**
- 12/2020 – 09/2022 Mitglied im Institutsrat des Mediävistischen
Instituts der Universität Freiburg/Schweiz
- 11/2021 – **Gründungspräsident des Vereins der Alumni
und Freunde der Theologischen Fakultät
„Alumni FRYTHEO“**
- 2022 – Mitglied des Steuerungsausschusses des
Zentrums für Handschriftenforschung an der
Universität Freiburg/Schweiz

**Sonstige wissenschaftliche Tätigkeiten, Herausgeberschaften,
Mitgliedschaften
in wissenschaftlichen Vereinigungen etc.**

- 1979 – Mitglied der „Arbeitsgemeinschaft katholischer
Liturgiewissenschaftlerinnen und
Liturgiewissenschaftler im deutschen
Sprachgebiet“ (AKL)
- 1984 – Ständiger Mitarbeiter des Fachorgans „Archiv für
Liturgiewissenschaft“ (Maria Laach)
- 1987 – Mitglied der ökumenischen Vereinigung „Societas
Liturgica. An International Society for Liturgical
Study and Renewal“

- 1991 – 2023 Mitherausgeber des „Augustinus-Lexikons“ (Sitz: Würzburg); 5 Bände, Basel 1986–2023
- 05-06/1992 Forschungsstipendium an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (mittelalterliche liturgische Handschriften St. Galler Provenienz des Bischofs Sigebert von Minden)
- 1992 – 2005 Mitglied des Redaktionskomitees der Sektion „Liturgie“ bei der internationalen Zeitschrift „Concilium“
- 1994 – Mitglied des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach e.V., Sektion für die Herausgabe des „Archiv für Liturgiewissenschaft“
- 1995 / 2000 – Mitherausgeber des „Archiv für Liturgiewissenschaft“, seit 2000 Hauptverantwortlicher Herausgeber
- 12/1994 / 2003 – Mitglied des Stiftungsrats des „Spicilegium Friburgense“ und als solcher Mitherausgeber der Reihen „Spicilegium Friburgense“ und „Spicilegium Friburgense. Subsidia“, seit 12/2003 Präsident des Stiftungsrates und Hauptherausgeber der beiden Reihen
- 1997 – 12/2021 Sprecher der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachgebiet, Sektion Schweiz
- 1999 / 06/2006 – Mitherausgeber des 8-bändigen Handbuchs „Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft“, seit 06/2006 Hauptherausgeber
- 2003 – 2004 Interimistischer Herausgeber der Zeitschriften „Gottesdienst“ und „praxis gottesdienst“ namens des Liturgischen Instituts der Schweiz (gemeinsam mit den Liturgischen Instituten in Trier und Salzburg)
- 2003 – Mehrfach Mitglied der Jury für die Verleihung des „Balthasar-Fischer-Preises“ des Deutschen Liturgischen Instituts, Trier

- 2010 – Mitglied des „Arbeitskreises Kompetenzzentrum Liturgik“ an der Universität Bern
- 2010 – Mitglied des Advisory Board der Reihe „Liturgia condenda“ (Tilburg NL/Leuven B)
- 2011 – Mitglied des Conseil scientifique der liturgiewissenschaftlichen Fachzeitschrift „La Maison-Dieu“ (Paris, Éditions du Cerf)
- 2011 – Mitherausgeber der Reihe „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen“
- 03/2017 – Mitglied des Kuratoriums „Katalogisierung der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Handschriften der Schweiz“ der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
- 2018 – Berufung in die Bayerische Benediktinerakademie, Sectio theologica
- 10/2022 – Vorsitzender des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach e.V.
- 2022 – Mitherausgeber der Reihe „Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums“ des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach e.V.

Zahlreiche Forschungsprojekte mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds (SNF), der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), des Forschungsfonds der Universität Freiburg sowie privater Förderer

Dienstleistung vornehmlich in kirchlichen Kontexten

- 1986 – 1990 Sekretär der internationalen Studiengruppe „Liturgia con i giovani“ der vatikanischen Congregatio pro Cultu Divino (et Disciplina Sacramentorum)
- 1988 / 1990 – 2002 Mitglied der „Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch“ (Arbeitsgruppe 5: „Kirchenjahr und Kalenderfragen“) der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen

- Sprachgebiet (IAG), von 1990 bis zum Abschluss des Projekts 2002 Leiter der Studiengruppe
- 1989 – 1994 / 1996 – Mitglied ex officio des Deutschen Liturgischen Instituts e.V. (Trägerverein des DLI, Trier), seit 1996 berufenes Mitglied desselben Vereins (s. auch 2003)
- 1990 – 2002 Mitglied im Koordinierungsausschuss der genannten „Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch“
- 10/1994 – Berater der Liturgischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz
- 01/1995 – 01/2004 Mitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) bis zu deren Aufhebung im Januar 2004
- 1996 – 1998 Mitglied der Gesprächskommission der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz (DOK) zur Erarbeitung der Approbationsvorlage des Schweizerischen Kirchengesangbuchs (erschieden am 1.11.1998)
- 2000 – 09/2021 Vorstandsmitglied des Vereins für die Herausgabe des Katholischen Kirchengesangbuchs der Schweiz
- 2003/04 Mitglied der Arbeitsgruppe „Liturgisches Institut“ der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz zum Neuaufbau des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg
- 2003 / 2004 – Vorstandsmitglied, seit 2004 Stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Liturgischen Instituts e.V. (Trägerverein des DLI, Trier)
- 2004 – 2018 Mitglied des „Forum Liturgie im deutschen Sprachgebiet“ im Auftrag der Schweizer Bischofskonferenz (Nachfolgeorganisation der o.g. IAG)
- 2004 – 09/2022 Mitglied im Kuratorium für das Liturgische Institut der deutschsprachigen Schweiz in

- Freiburg sowie gewähltes Mitglied im Komitee (Vorstand) dieses Kuratoriums
- 09/2004 – 2017 Mitglied der Theologischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz
- 03/2005 – 2013 Mitglied der Übersetzergruppe „Orationen II“ der bischöflichen Kommission „Ecclesia celebrans“ zur Erarbeitung einer Neuausgabe des Messbuchs für das deutsche Sprachgebiet
- 01/2006 – 2013 „Sekretär“ (d.h. inhaltlich Hauptverantwortlicher) der Arbeitsgruppe „Eigentexte“ zur Neuherausgabe des Messbuchs für das deutsche Sprachgebiet namens der Deutschen, der Schweizer und der Österreichischen Bischofskonferenz
- 2007 – Vorstandsmitglied der Rennings-Wagner-Stiftung des Deutschen Liturgischen Instituts, Trier
- 06/2012 – Mitglied im Beirat des Franz-Stock-Komitees e.V., Arnsberg-Neheim
- 2018 – Mitglied der Kommission für Theologie und Ökumene der Schweizer Bischofskonferenz
- 2018 – Mitglied der internationalen „Konferenz Liturgie im deutschen Sprachgebiet“ (KLD) im Auftrag der Schweizer Bischofskonferenz
- 2019 – Berufung in das Kuratorium des Freundeskreises der Abtei Maria Laach
- 2022 – Mitglied der Projektleitung zur Erarbeitung einer Neuausgabe des Messbuchs für das deutsche Sprachgebiet im Auftrag der vorgenannten KLD
- 10/2022 Ernennung zum Mitglied des Conseil épiscopal *Art sacré* der Diözese Lausanne-Genf-Freiburg

Bibliographie du Prof. ém. Martin Klöckener Bibliographie von Prof. em. Martin Klöckener

Bibliographie de Martin Klöckener (état à partir de 2019/2020)
Bibliographie von Martin Klöckener: Fortsetzung (ab 2019/2020)

Cette bibliographie poursuit la bibliographie de Martin Klöckener, éditée par Benedikt KRANEMANN, dans : *La dynamique de la liturgie dans le miroir de ses livres. Festschrift für Martin Klöckener / La dynamique de la liturgie au miroir de ses livres. Mélanges offerts à Martin Klöckener*. Édité par Hélène BRICOUT - Benedikt KRANEMANN - Davide PESENTI. Münster, 2020 (LQF 110) 581-632. Cette bibliographie comprend les titres de 1978 à 2019 ainsi qu'un titre de l'année 2020.
Le titre qui y était compté comme n° 565 est désormais compté ici comme n° 567.

Diese Bibliographie setzt fort: *Bibliographie Martin Klöckener*, bearbeitet von Benedikt KRANEMANN, in: *Die Dynamik der Liturgie im Spiegel ihrer Bücher. Festschrift für Martin Klöckener / La dynamique de la liturgie au miroir de ses livres. Mélanges offerts à Martin Klöckener*. Hg. von Hélène BRICOUT – Benedikt KRANEMANN – Davide PESENTI. Münster 2020 (LQF 110) 581–632. Diese Bibliographie umfasst die Titel von 1978 bis 2019 sowie einen Titel aus dem Jahr 2020.
Der dort als Nr. 565 gezählte Titel wird hier neu als Nr. 567 gezählt.

2019

Literaturbericht

565. Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN – Alexander ZERFASS, *Der Gottesdienst der Kirche. Texte, Quellen, Studien*, in: ALW 61. 2019 [2021], 160–369 [mit weiteren Mitarbeitern].

2020

Buchpublikation

566. Thomas Forrest KELLY, *The Liber ordinarius of the Abbey of Saint Gertrude at Nivelles. Harvard University, Houghton Library Ms Lat. 422*. With the collaboration of Martin KLÖCKENER. Münster 2020 (SpicFri 48). XVII, 457 S., 8 Abb.

Aufsätze

567. *Die Feiertagsordnung der Stiftskirche St. Nikolaus in Freiburg im Üechtland nach dem Cerimoniale vom Ende des 16. Jahrhunderts*, in: *Christentum in der Neuzeit. Geschichte, Religion, Mission, Mystik. Festschrift für Mariano Delgado*. Hg. von Michael SIEVERNICH – Klaus VELLGUTH. Freiburg/Br. [u. a.] 2020, 15–43.
568. *Zwei Formen des einen römischen Ritus? Zur Überwindung eines problematischen Nebeneinanders*, in: *Oltre Summorum Pontificum. Beyond Summorum Pontificum. Per una riconciliazione liturgica possibile. For a possible Liturgical Reconciliation*. A cura di Andrea GRILLO – Zeno CARRA. Bologna 2020, 23–36.
569. *Évolutions de la théologie et de la pratique des bénédictions au cours de l'histoire*, in: MD 302. 2020, 35–62.
570. *Bericht aus der AKL, Sektion Schweiz (Studienjahr 2019/20)*, in: Alexander ZERFASS (Einleitung und Redaktion) – Stefan BÖNTERT – Martin STUFLESSER – Tobias WEYLER – Hans-Jürgen FEULNER – Daniel SEPER – Martin KLÖCKENER, *Gottesdienst in Zeiten der Pandemie. Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft im Studienjahr 2019/20*, in: LJ 70. 2020, 217–242, hier 236–241.

Lexikonartikel

571. *Messbuch, Römisches – Katholisch*, in: *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht*. 3: L-R. Hg. von Heribert HALLERMANN – Thomas MECKEL – Michael DROEGE – Heinrich DE WALL. Paderborn 2020, 200–204.

Kleinere Beiträge und Berichte

572. *Préface*, in: Alicia SCARCEZ, *L'Antiphonaire cistercien primitif d'après les sources musicales de 1136/1140. Le premier chant de Cîteaux retrouvé*. Préface de Martin KLÖCKENER. Münster 2020 (SpicFri 47) V–VIII.
573. *Dalla Preghiera eucaristica „svizzera“ alla Preghiera eucaristica nelle messe per varie necessità* [Vom Schweizer Hochgebet zum „Hochgebet für Messen für besondere Anliegen“], in: *Rivista di Pastorale Liturgica* 341. 2020 no. 4, 19–21.
574. *„Dein Geist bewegt die Herzen ...“ Liturgie und Spiritualität in ihrer Wechselbeziehung zueinander*, in: SKZ 188. 2020, 376f [Langfassung auf: www.kirchenzeitung.ch].
575. *Préface*, in: Franck RUFFIOT, *Théodulf d'Orléans, compilateur du Supplementum au Sacramentarium Gregorianum Hadrianum. Le témoignage du corpus des préfaces eucharistiques*. Préface de Martin KLÖCKENER. Münster 2021 (LQF 111) 7f.
576. *Préface*, in: René TÉTÉGAN, *La vie liturgique au Togo, de la fin du XIX^e siècle à la mise en œuvre du concile Vatican II*. Beau Bassin (Mauritius) 2020, 5–7.

2021

Buchpublikation

577. *Abt-Herwegen-Institut Maria Laach e.V., Jahressgabe 2021 für die Mitglieder*. Hg. von Martin KLÖCKENER. Maria Laach 2021. 55 S.

Aufsätze

578. *«Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes ...»*. *Die Rede von der Barmherzigkeit Gottes in der Liturgie*, in: *Das Prinzip*

- Barmherzigkeit und die Theologie. Le principe miséricorde et la théologie. Interdisziplinärer Studientag der Theologischen Fakultäten von Fribourg und Salzburg / Colloque interdisciplinaire des Facultés de théologie de Fribourg et de Salzbourg.* Hg. von Salvatore LOIERO – François-Xavier AMHERDT. Basel 2021 (Prakt. Theologie im Dialog 56) 157–180.
579. *Wie kann ein deutschsprachiges Messbuch der Zukunft aussehen? Überlegungen ohne realpolitische Abwägung,* in: *Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Winfried Haunerland.* Hg. von Jürgen BÄRSCH – Stefan KOPP – Christian RENTSCH unter Mitarb. von Martin FISCHER. Regensburg 2021, 245–262.
580. *Die Sicht des Alten Testaments und der Juden im Rationale divinarum officiorum des Durandus von Mende (ca. 1291),* in: *Analogie und Differenz: Das dynamische Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie. Analogy and Difference: The Ever-Changing Relationship of Jewish and Christian Liturgy.* Hg. von Claudia D. BERGMANN – Benedikt KRANEMANN. Münster 2021 (LQF 112) 119–141.
581. *Ein Jahrhundert im Dienst des Studiums der Liturgie. Zum Jubiläum der liturgiewissenschaftlichen Periodika aus der Abtei Maria Laach* Jahrbuch für Liturgiewissenschaft und Archiv für Liturgiewissenschaft, in: ALw 62/63. 2020/2021, 1–17.
582. *Bericht aus der AKL, Sektion Schweiz (Studienjahr 2020/21),* in: Alexander ZERFASS (Einleitung und Redaktion) – Stefan BÖNTERT – Martin STUFLESSER – Tobias WEYLER – Hans-Jürgen FEULNER – Daniel SEPER – Martin KLÖCKENER, *Gottesdienst und Breitenreligiosität. Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft im Studienjahr 2020/21,* in: LJ 71. 2021, 225–254, hier 246–253.

Literaturbericht

583. Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN – Alexander ZERFASS, *Der Gottesdienst der Kirche. Texte, Quellen, Studien,* in: ALw 62/63. 2020/2021, 293–422 [mit weiteren Mitarbeitern].

Lexikonartikel

584. *Supplicatio,* in: AugL 5, Fasz. 3/4. 2021, 612–614.

Kleinere Beiträge und Berichte

585. *Paul Vollmar verteidigte die Schweizer Liturgie gegen Rom*, in: Freiburger Nachrichten [Freiburg/Schweiz] vom 12.5.2021, S. 9.
586. *Weihbischof Dr. Paul Vollmar †*, in: Gottesdienst 55. 2021, 140.
587. *Ein notwendiger und konsequenter Schritt. Papst Franziskus korrigiert mit seinem Motu proprio Traditionis custodes einen problematischen liturgischen Eingriff Benedikts XVI.*, in: Gottesdienst 55. 2021, 173–176 [geringfügig geändert und erweitert gegenüber der Online-Fassung von kath.ch vom 16.7.2021].
588. *Das Abt-Herwegen-Institut Maria Laach e.V. Dokumentation und Jahresbericht 2020/2021*, in: *Abt-Herwegen-Institut Maria Laach* [s. Nr. 577] 46–55.
589. [Nachrufe auf:] Geoffrey Wainwright, Peter Wittwer, Philipp Harnoncourt, Joseph Leisibach, in: ALw 62/63. 2020/2021, 552–554.

Einzelrezension

590. Zu: Tobias KANGIESSER, *Hec sunt festa que aput nos celebrantur. Der Liber Ordinarius von Sankt Cäcilien, Köln (1488)*. Siegburg 2017 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 44), in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 56. 2021, 381–386.

Herausgebortätigkeit

591. ALw 62/63. 2020/21.

2022

Buchpublikation

592. *Wissenschaft der Liturgie. 1: Begriff, Geschichte, Konzepte*. Hg. von Martin KLÖCKENER – Reinhard MESSNER. Regensburg 2022 (Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“ 1/1). 784 S.

Aufsätze

593. *Liturgiefeiern in Haus und Familie als Weg zu einer Erneuerung des Glaubenslebens*, in: *Erneuerung als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Joachim Negel*. Hg. von Walter DÜRR – Margareta GRUBER – Nicolas MATTER – Karl PINGGÉRA. Münster 2022 (Glaube und Gesellschaft 11; Studia Oecumenica Friburgensia 107) 355–372.
594. *Das ökumenische Profil der Liturgiewissenschaft*, in: *Im Aufbruch. Liturgie und Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen*. Hg. von Benedikt KRANEMANN – Stephan WINTER. Münster 2022, 81–94.
595. *Liturgiereform: ein Prinzip kirchlichen Lebens. Erkenntnisse aus der Geschichte – Perspektiven für die Zukunft*, in: *Für die Förderung und Erneuerung der Liturgie. 75 Jahre Deutsches Liturgisches Institut 1947–2022*. Hg. von Marius LINNENBORN. Trier 2022, 38–45.
596. *Wie entstehen liturgische Bücher?*, in: *HID* 76. 2022, 211–223.
597. *Eine Stadt im Gebet. Litaneien in Liturgie und öffentlichem Beten des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Freiburgs im Üechtland*, in: *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen*. Hg. von Mariano DELGADO – Volker LEPPIN. Basel – Stuttgart 2022 (Studien zur christl. Religions- u. Kulturgeschichte 30) 287–309.

Literaturbericht und Bibliographie

598. Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN – Alexander ZERFASS, *Der Gottesdienst der Kirche. Texte, Quellen, Studien*, in: *ALw* 64. 2022, XXX–XXX [mit weiteren Mitarbeitern] [im Druck].
599. *Allgemeines Abkürzungsverzeichnis des Handbuchs „Gottesdienst der Kirche“ – Bibliographische Grundlagen. Auf Grundlage der Vorarbeiten von Angelus A. Häußling*, in: *Wissenschaft der Liturgie* [s. Nr. 592] 15–65.

Kleinere Beiträge und Berichte

600. *Ein neuer Geist* [Zum Dekret der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung *Postquam Summus Pontifex* vom 22. Oktober 2021], in: *Gottesdienst* 56. 2022, 1–3.
601. *Heinrich Rennings*, in: *Für die Förderung und Erneuerung der Liturgie* [s. Nr. 595] 58f.

602. *Vorwort*, in: *Wissenschaft der Liturgie* [s. Nr. 592] 9–14 [gemeinsam mit Reinhard Meßner].
603. *In eigener Sache*, in: ALw 64. 2022, 1–XX [im Druck].
604. [Nachrufe], in: ALw 64. 2022, XX–XX [im Druck].

Übersetzung

605. HÉLÈNE BRICOUT, *Katholische Liturgiewissenschaft in anderen Sprachgebieten: Die katholische Liturgiewissenschaft im französischen Sprachgebiet vom 19. bis zum frühen 21. Jahrhundert*, in: *Wissenschaft der Liturgie* [s. Nr. 592] 473–510.

Herausgebortätigkeit

606. ALw 64. 2022 [im Druck].

2023

Aufsatz

607. *La prière, la messe et les sacrements dans la vie de la communauté*, in: *Synode 72 – im Heute gelesen. Le Synode 72 – relu aujourd’hui*. Hg. von Salvatore LOIERO – François-Xavier AMHERDT – Mariano DELGADO. Basel 2023 (Théologie Pratique en Dialogue. Prakt. Theologie im Dialog 60) 127–170

Index Register

Index des personnes Personenregister

- Abel.....77, 82
Abraham.....82, 155
Aldegonde de Maubeuge.....97, 106
ALLMEN (Jean-Jacques VON)221
Ambroise.....30, 76
AMHERDT (François-Xavier).....167
AMON (Karl).....232, 252, 253
ANDRIEU (Michel)...73, 74, 86, 89, 90,
91
Aristote276
ARMINJON (Jean-Victor Serge)32
ASTOR (Sandrine).....181
Augustin / Augustinus.....2, 3, 21,
23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 38, 39, 40, 110, 145,
248
BALTHASAR (Hans Urs VON)35, 267
BANNING (Joop VAN)56, 67, 69
BÄRSCH (Jürgen).....85, 192, 194, 232
BARTH (Hans-Martin).....279
BAUER (Christian)225
BEAUDUIN (Lambert)129
BEEK (Huibert VAN)210
BELCHER (Kimberly H.).....76, 78
Benedetto XVI / Benoît XVI /
Benedikt XVI.....9, 10, 13, 18,
130, 138, 169, 192
Benedikt (*Heilig*).....18, 23, 53, 85,
90, 163, 166, 192, 226
BENINI (Marco).....156, 193, 194,
231, 232, 233, 234
BENJAMIN (Walter).....262
BENOÎT (Jean-Daniel).....13, 38, 97,
102, 106, 130, 138, 169, 218
BÉRAUD (Céline)183
BERGER (Rupert).....217, 247, 250
BERTSCH (Ludwig)190
BETCHE (Zachée).....221
BIEBER (Marianus)269
BIERITZ (Karl-Heinrich)223
BOEYNAEMS (Gaëtan).....98, 110
BOLGIA (Claudia)86
BONNER (Gerald)25, 273
BÖNTERT (Stefan)23
BÖRSIG-HOVER (Lina)269
BRACCHI (Gianni).....99
BRADLEY (Colleen M.).....47
BRÉCHON (Pierre).....181
BRICOUT (Hélène).....38, 41, 76, 90,
181
Brucerus48
BRUSA (Gionata)92
BRÜSKE (Martin).....269
BUCHINGER (Harald)45, 87
BUGNINI (Annibale)10, 14, 18,
247, 251
BULTMANN (Rudolf)56, 57
BÜRKI (Bruno).....209, 217, 221
CALVIN (Jean)217
CAMUS (Albert)151
CASEL (Odo).....75, 122, 239, 262,
263, 264, 265, 266, 267, 268,
269, 272, 278
CASSIRER (Ernst).....262
Casulanus32
CATTANI (Monseigneur)99
CHALON (Jean)280
CHANOTIS (Angelos)51

CHAUVET (Louis-Marie).....	78, 79, 188, 205, 275
CHAVASSE (Antoine).....	241, 243
CHELIUS (Karl-Heinz)	32
CHIRON (Jean-François)	2, 183
Cicéron	29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36
Clément VI / Clemens VI.....	102, 109
CLIFFORD-BARNEY (Nathalie)	280
COLLINS (Gregory)	259
COLPE (Carsten).....	55
CONGAR (Yves)	182
COPPERFIELD (David).....	279
CORBON (Jean)	265
COTTIN (Jérôme)	218
COURCELLE (Pierre).....	30
CRACIUN (Adrian).....	217
CULLMAN (Oscar).....	218
CUNLIFFE (Barry)	47
DANNECKER (Klaus Peter).....	192
DARGENT (Claude)	181
DAVID (Pascal).....	30, 57, 59, 60, 107, 143, 155, 213, 279
DE CLERCK (Paul).....	183
DE WILDT (Kim).....	224
DEILLON (Jacques)	215
DELGADO (Mariano)	113, 117
DESHUSSES (Jean).....	37, 74, 243
DICKENS (Charles).....	280
DIDIER (Jean-Charles).....	183, 218
DIEKAMP (Franz).....	263
DINKLER (Erich).....	239
DOBHAN (Ulrich).....	113
Docilianus	47, 48, 49, 50
DOEKER (Andrea).....	46
DONEGANI (Isabelle).....	216
DORÉ (Joseph).....	131
DROUIN (Gilles)	135
EBACH (Jürgen)	281
EBENBAUER (Peter).....	46
EGERIA	150, 239
EGNER (Helga)	153
EICHER (Peter).....	269
ELLEBRACHT (Mary Pierre).....	74, 75
ELZE (Reinhard).....	86, 87, 90, 244
EMMINGHAUS (Johannes H.)	247
ERNE (Thomas)	225, 226
ESCUDIER (Alexandre)	183
FAHRENWALD (Claudia)	153
FAMERÉE (Jospeh).....	182, 183
FAREL (Guillaume)	217
FASEL (Olivier)	213
FATIO (Olivier).....	218
FEDERER (Urban)	163
FEULNER (Hans-Jürgen)	131
FILTHAUT (Theodor)	263
FISCHER (Balthasar).....	35
FISCHER (Martin)	194, 232
FLUDERNIK (Monika)	154
FRANZ (Ansgar).....	27, 55, 92, 147, 239, 240, 249, 261, 263, 265, 268, 271
Franziskus / François (Pabst / pape)	2, 3, 18, 36, 127, 130, 135, 136, 137, 139, 167, 171, 172, 175, 176, 177, 183, 185, 188, 189, 191, 193, 197, 200, 201, 220, 244
FRICKER (Denis)	246
FRIEDMANN (Käte)	153
FRIES (Thomas)	23, 25, 26
FRY (Louis W.)	27
FÜRNBURG (Louis).....	150
FURRER (Bernhard).....	224
GAMBER (Klaus).....	87
GARCÍA MATEO (Rogelio).....	116
Gélase (ou Gélase I ^{er}).....	243, 245
GEMÜNDEN (Petra VON)	51
GENETTE (Gérard)	153
GEREON-BEUCKERS (Klaus)	91
GERHARDS (Albert)	46, 224, 225
GIGL (Maximilian)	225
Giovanni Paolo II / Jean-Paul II /Johanes Paul II.....	9, 13, 127, 171, 182, 233
GISEL (Pierre).....	183
GONTHIER (Frédéric)	181
GREENLEAF (Robert K.).....	27
Grégoire le Grand.....	242
GRILLMEIER (Alois)	67
GRILLO (Andrea)	121
GRUBER (Margareta).....	259
GRUNDMANN (Walter).....	270
GUARDINI (Romano)	7, 11, 15, 133, 135, 262, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 278
GUÉRANGER (Dom / Prosper).....	129
GUGGISBERG (Hélène)	217
Guigues I ^{er}	100, 107
GÜLICH (Elisabeth)	154
GY (Pierre-Marie).....	182
HAHN (Ferdinand)	55, 56

HALLEUX (André DE)	183	KLEIN (HANS)	46
HALLEUX (Didier)	183	KLÖCKENER (Martin)	1, 2, 4, 7,
HAMILTON (Sarah)	87	10, 11, 14, 15, 19, 23, 29, 38, 41,	
HANSTEIN (Thomas)	24	45, 76, 85, 90, 118, 127, 128,	
HASLWANTER (Elias)	131	130, 133, 135, 139, 141, 151,	
HAUERWAS (Stanley)	155	152, 163, 164, 165, 166, 181,	
HAUG (Heinrich)	250, 253	189, 192, 194, 209, 231, 232,	
HAUNERLAND (Winfried)	23, 85,	233, 237, 241, 259	
192, 194, 232		KLOPFENSTEIN (Stéphane).....	214, 215
HEGEL (Georg Wilhelm		KNOP (Julia)	23
Friedrich)	276	KOHLER (Thomas).....	247
HEIMBACH-STEINS (Marianne)	259	KOHLHAAS (Peter).....	155
HEININGER (Bernhard)	50	KOPP (Stefan).....	194, 226, 232
Heinrich (<i>Kaiser</i>)	45, 46, 88,	KRANEMANN (Benedikt)	23, 53, 85,
223, 250		90, 192, 226	
HEINZ (Andreas)	32, 192	KRAUSE (Cyprian)	263, 266, 267,
HEN (Yitzhak)	86	269	
HENRICH (Franz)	265, 268, 271	KROESEN (Justin)	142
HERBSTRIETH (Waltraud)	116	KURZKE (Hermann)	239
HERMANN (Alfred)	239, 262	KUTZER (Mirja).....	281
HERVIEU-LÉGER (Danièle)	181	LABBÉ (Yves)	246
HOEGGER (Martin)	212	LABOV (William).....	154
HOFF (Gregor Maria)	23	LAHN (Silke)	152, 153
HOLZHERR (Georg).....	163	LAMERI (Angelo).....	233
HOUTMAN (Dick)	144	LANCEL (Serge).....	25
HUGO (Victor).....	280	LAU (Markus)	23, 24, 45, 46,
Hugues (saint).....	106	49, 50, 51, 52, 53	
HÜHN (Peter).....	154	LAUSCHER (Georg)	26
JARICOT (Irénée)	97, 100, 102,	LAZOWSKI (Christophe)	40, 41,
106, 107, 108		73, 74	
Jean (saint).....	13, 31, 32, 75,	LEEFLANG (Micha)	142
99, 102, 107, 109, 127, 129, 171,		LEISENTRIT (Johann)	148
181, 182, 183, 195, 202, 203,		LENGELING (Emil J.).....	247
204, 205, 210, 214, 217, 218,		LEONHARD (Clemens)	259
219, 242, 243, 262, 265, 273,		LEPPIN (Volker).....	113, 117
274, 276, 280		LERCARO (Cardinale Giacomo)	35
Jean-Paul II (voir Giovanni		LIENHARD (Marc)	131
Paolo II).....	13, 127, 171, 182	LINDBECK (George A.).....	157
JEGGLE-MERZ (Birgit)	127, 130,	LINNENBORN (Marius).....	189, 194
223, 226		LOMBARDO (Pietro)	121, 123
Johannes vom Kreuz.....	113, 114,	LUTHER (Susanne)	46, 50, 52,
115, 116, 117		53, 147	
JUNGMANN (Josef Andreas)	231,	MAAS-EWERD (Theodor)	247
247, 248, 250, 251, 253, 254		MABANZA TOLOTOLO (Ferdinand) .	190
Justin	142, 201, 239	MALI (Franz).....	27, 55
KABONGO (Édouard Flory).....	190	MALULA (Joseph).....	170
KAPTIJN (Astrid)	175	MARION (Jean-Luc).....	262, 273,
KASPER (Walter Kardinal).....	127	274, 275, 276, 277, 278, 279	
KIEßLING (Klaus)	24	MARTÍNEZ (Matías)	153
KLEE (Paul)	280	MAUSS (Marcel)	78, 79
KLEIBER (Hansruedi)	269	MAZZA (Enrico).....	79, 201

McDANNELL (Colleen)	143	PIPER (Ferdinand)	143
McGREGOR (Neil)	143	PLINE LE JEUNE	35
MEISTER (Jan Christoph)	17, 57, 152, 153, 273	PLÖGER (Josef G.)	247
Melchisédech	82	PLUM (Anne-Madeleine)	237, 240
MESLIN (Michel)	56	PLÜSS (David)	213
MEISNER (Reinhard)	85	PLÜSS (Jean-Daniel)	214
METZ (Johann Baptist)	73, 262	POHLÉ (Eric)	29
METZGER (Marcel)	241, 242, 244, 245, 246	POST (Paul)	141, 144, 145, 226
MEYER (Birgit)	144	PRASSL (Franz Karl)	92
MEYER (Hans Bernhard)	231, 247	PRÉTOT (Patrick)	127, 183, 184
MICHEL (Alain)	2, 1, 2, 4, 34, 35, 36, 56, 73, 74, 86, 132, 185, 246	REHLE (Sieghild)	87
MIHOC (Vasile)	46	RENTSCH (Christian)	194, 232
MOHLBERG (Leo Cunibert)	38, 243	REXER (Jochen)	29
MOHRMANN (Christine)	74	RICHTER (Klemens)	239, 247
MOSER (Felix)	218	RITSCHL (Dietrich)	155
MOTTU (Henry)	218	ROCCA (Angelo)	87
MÜHLEN (Heribert)	270	ROCHE (Arthur Cardinal)	170, 172
MÜLLER (Elena)	153	ROSENZWEIG (Franz)	261
MÜLLER (Günther)	153	ROTH (Ulli)	194
MÜLLER (Mogens)	153	ROUTHIER (Gilles)	182
NASH (Gerallt D.)	142	RUFFIOT (Franck)	37
NAWAR (Alexander)	266	RUIZ SALVADOR (Federico)	113
NEGEL (Joachim)	259	RUSTER (Thomas)	267
NEUMANN (Michael)	153	RUX (Matthias Andreas)	151
NEUMANN (Nils)	48	SALAMITO (Jean-Marie)	31
NIEBUHR (Karl-Wilhelm)	46	SALVO (Irene)	51
NIETZSCHE (Friedrich)	276	SAND (Alexander)	55, 57
NIKOLASCH (Franz)	249, 251	SCHÄFER (Christiane)	239
NORA (Pierre)	144	SCHEFFEL (Michael)	153
NOUZT (Christian)	99	SCHIEDT (Carl E.)	154
NOUWEN (Henri J. M.)	26	SCHENKER (Adrian)	45
OSBORNE (John)	86	SCHILSON (Arno)	264, 265, 267, 269
OSTMEYER (Karl-Heinrich)	45, 46	SCHLEGEL (Jean-Louis)	181
OUELLET (Marc Cardinal)	183	SCHNACKENBURG (Rudolf)	55, 57
PARKES (Henry)	87, 89, 91	SCHÖNHEIT (Hiltrud)	24, 240
PARMENTIER (Elisabeth)	246	SCHUMANN (Elke)	154
PASENOW (Guido)	192	SCHWEPPEHÄUSER (Hermann)	262
Paul VI / Paulus VI	12, 129, 168, 175, 187, 251, 252, 254	SCHWEYER (Stefan)	209, 213
PEETERS (Elisabeth)	113	SELLIN (Gerhard)	48
PETERSON (Erik)	261	SENGE (Peter)	27
PETITJEAN (Anne-Marie)	181, 247	SEPER (Daniel)	192
PFÄNDER (Stefan)	154	SEYFFER (Ann-Kathrin)	226
PFEIFER (Michael)	238	SICARD (Damien)	90
PHILIBERT (Anne)	183	SIMONETTI (Manlio)	67, 68
PHILONENKO (Marc)	46	SODI (Manlio)	245
Pie XII / Pius XII	128	SPECKER (Tobias)	274
		SPICHTIG (Peter)	127, 130
		STEINMETZ (Michel)	2, 1, 2, 132
		STEINS (Georg)	259
		STOCK (Alex)	240
		STÜCKELBERGER (Johannes)	224, 226

STUFLESSER (Martin).....	23	VERTUA (Angelo)	95
STUIBER (Alfred).....	239	VICENTE RODRÍGUEZ (José).....	113
SUREDA (Marc)	142	Vigile.....	243
SYMES (Carol).....	90	VOGEL (Cyrille).....	86, 87, 90, 244
Teresa von Ávila.....	113, 117	Voragine (Jacobus de).....	238
Tertullian / Tertullien	201, 239	WACKENHEIM (Michel).....	185
TESTARD (Maurice).....	30, 35	WAGNER (Johannes)	18, 247, 248, 253, 254
TÉTAZ (Jean-Marc).....	183	WAHLE (Stephan)	237, 238
THEIßEN (Gerd).....	51	Walburge.....	97, 106
THEOBALD (Christophe).....	183, 184	WELSCH (Wolfgang).....	267
Théodulf d'Orléans.....	38	WESTWELL (Arthur)	89, 91
Thomas von Aquin / Thomas d'Aquin.....	3, 271	WHITE (Hayden)	155
THURIAN (Max).....	219, 220	Willems (Guillaume).....	97
TIEDEMANN (Rolf)	262	Willibrord (St.)	145
TONIOLO (Alessandro).....	245	WINTER (Stephan).....	53, 225
TWIST (Oliver).....	279	WITTGENSTEIN (Ludwig).....	281
VALDRINI (Patrick).....	179	WOHLMUTH (Josef)	263, 274, 278
VAN BAVEL (Tarcisius).....	27	WÜTRICH (Catherine).....	215
VAN DER MEER (Frits).....	24, 145	Zachée.....	34, 221
VAN TONGEREN (Louis).....	239	ZERFAß (Alexander).....	156, 231
VAN VARENBERG	98	ZYMNER (Rüdiger)	153
VENNEMANN (Miriam)	1, 2, 151		

Index thématique Sachregister

- acolyte(s) 167, 168, 169, 172,
176, 183
action 1, 11, 32, 35, 40, 75,
78, 79, 81, 127, 132, 135, 137,
196, 199, 201, 202, 214, 220, 243
action de grâce 78, 79, 199,
201, 202
admirabile commercium ... 76, 79, 83
Akklamationen 191, 252, 255
Alliance 37, 211
Alltagsreligiosität 52
Altar (cf. autel) 159, 226, 237,
248
Ambo 159, 226
amitié 11, 29, 32, 215
Amt 23, 25, 26, 27
Anaklese 159
anamnèse(s) 81, 82, 204, 219,
220, 221, 244
Ankunft 64, 282
antiphonaires 243
architecture 139, 141, 197
Architektur 154, 225
Auferstehung 61, 66, 231, 234,
259, 260, 261, 265, 271, 276
autel / Altar 37, 38, 39, 78, 80,
107, 168, 169, 181, 243
baptême 1, 14, 41, 176, 186,
188, 200
Begräbnis 90
Beichtvater 115
Bénédition(s) 106, 199, 220
Bußritus 191
canon romain 73, 74, 76, 78, 79
catéchiste(s) 2, 167, 168, 169,
170, 172, 175, 176, 177, 178, 179
catholicisme 181, 183, 184,
188, 190
Cène 1, 78, 213, 214, 217,
218, 220, 221, 246
charismatique 210
charité 33, 35, 36, 75, 80, 199
Christentum 27, 46, 52, 55,
191, 237, 263, 269
Christsein 25, 26
clercs 14, 135, 177, 178, 185
cléricalisme 3, 181, 183, 185,
186, 187, 188
Code de droit canonique 167,
175, 241
communion 35, 100, 101,
105, 128, 129, 131, 168, 169,
181, 182, 183, 184, 199, 200,
205, 207, 211, 218, 219, 220,
221, 244
conférences épiscopales 130, 178,
179
Conseil Œcuménique des
Églises 210, 219, 221
Consilium 9, 13, 247, 249
contemplation 137, 196
corps 2, 30, 33, 37, 40, 75,
76, 77, 78, 80, 82, 83, 102, 106,
107, 181, 185, 200, 215, 242
coutumes 3, 14, 31, 33, 34, 97,
100, 102, 106, 107, 108, 129
croix / Kreuz 37, 39, 64, 69, 74,
80, 81, 82, 107, 113, 114, 115,
116, 117, 159, 197, 237, 238,
239, 240, 265
culture 12, 141, 142, 143, 144,
145, 170, 189, 244
déroulement 29, 137, 211, 212,
213, 220
diaconie 170
dialogue 3, 30, 137, 138, 169,
173, 209, 214, 215, 220
Dienst 18, 19, 24, 26, 28, 163,
164, 178, 197
Écritures 30, 133, 241, 245
Einfachheit 15, 17, 18, 116
Einheit 59, 189, 191, 192,
194, 277
élévation 186
envoi 186, 213, 218, 244
épiclese 218, 219, 220, 221
épiphanie 79

- Erlösung64, 68, 69, 70, 238,
 261, 266, 267
- Erzählen.....152, 153, 154
- eschatologique 78, 204, 205,
 217, 218, 219, 221, 278
- eucharistie.....40, 75, 79, 80, 83,
 182, 187, 203, 204, 205, 206,
 217, 219, 220, 221, 245
- euchologique 38
- évangéliques 243
- évangélique209, 210, 211,
 212, 213, 215, 217
- Evangelium.....17, 18, 55, 57, 63,
 155, 156, 234, 235
- Ewigkeit..... 151, 259, 261, 266,
 268, 270, 271, 272, 279
- extraordinaires (ministres)..... 169,
 181, 183, 184
- Exultet*.....88, 89
- Familie48, 51
- Feier..... 2, 17, 18, 19, 131, 156,
 158, 159, 189, 190, 191, 192,
 193, 197, 224, 225, 226, 231,
 233, 235, 237, 238, 247, 249,
 250, 252, 259, 261, 263, 264,
 265, 266, 272, 273, 276, 278
- Filius hominis*..... 55, 57, 58, 60,
 61, 62, 63, 64, 65
- formulaires de messe 243, 244,
 245
- Forum chrétien.....209, 210, 211,
 212, 214, 215
- Friedensgruß..... 191
- funéraires 169, 188
- Fürbitten 51, 234, 237
- Gabengebet 247, 248, 249, 255
 - bereitung.....247, 248,
 249, 250, 251, 252, 253, 254
- Gaule.....73, 79
- Gebete..... 17, 45, 46, 47, 48, 49,
 50, 51, 53, 116, 117, 154, 158,
 248, 250, 251, 252, 253, 254
- Gebetspraxis.....45, 46, 52, 53, 117
- Gedächtnis..... 259, 260, 265, 272
- Geist..... 15, 16, 18, 58, 59, 68,
 69, 113, 114, 150, 159, 234, 235,
 264, 265, 270, 271, 277, 278
- Gemeindemesse.....249, 250,
 252, 254
- Gemeinderaum..... 226
- Gesangbuch.....147, 148, 238
- Geschichten151, 152, 155, 156,
 280, 281
- Gestalt18, 27, 85, 149, 154,
 223, 226, 249, 250, 252, 254,
 259, 264, 267, 270, 272
- Gnade...19, 26, 28, 59, 113, 263, 269
- Gottesdienst(e).....23, 27, 46, 85,
 87, 90, 131, 141, 154, 156, 157,
 160, 190, 192, 193, 209, 213,
 223, 224, 225, 226, 250
- Gottheit..... 48, 49, 50, 57, 63, 66,
 68, 69, 70
- grâce1, 14, 32, 74, 78, 79, 128,
 182, 198, 199, 201, 202, 203,
 212, 217
- Gründonnerstag.....260
- Hadrianum*37, 38, 74, 76
- Händewaschung.....252, 253
- Heilstat264, 265
- Herrschaft61
- hiérarchique 2, 182
- incardination 178
- inclination 82, 188
- Inkarnation.....67, 68, 69
- institutio*178
- institution..... 73, 77, 78, 81,
 131, 167, 168, 170, 171, 172,
 175, 177, 178, 184, 202, 211,
 217, 218, 220
- institutions129, 168, 171, 172,
 176, 185, 211, 242
- intercessions.....201, 244
- interdisciplinarité.....136, 138
- Intertextualität.....147, 148,
 155, 158
- jeûne 29, 32, 33, 35, 75
- Kanon 91, 247, 248
- kérygme*137
- Kirchenlied 147
- Kirchweihe..... 89, 90
- Kontextualisierung52
- Kontextualität.....147, 148
- Kreuz (cf. croix).....64, 69, 113,
 114, 115, 116, 117, 159, 197,
 237, 238, 239, 240, 265
- Kreuzverehrung237, 240
- Kultmysterium(s)122, 265,
 266, 267, 268, 272
- Kunst..... 17, 27, 224, 225, 280
- lectrice (cf. lecteur).....167, 168

- lectures 108, 186, 201, 213,
243, 244, 245
- Leiden.....69, 237, 272
- Liturgiewissenschaft.....2, 4, 16,
23, 35, 45, 53, 75, 118, 141, 147,
154, 164, 192, 223, 226, 234
- louange 75, 77, 78, 79, 188,
200, 201, 202, 214, 216, 236
- Macht 23, 24, 26, 27, 28, 69,
70, 114
- mandat..... 167, 168, 172, 178
- mariage.....186, 188, 217
- mémorial.....278
- Menschensohn (cf. *Filius
hominis*)55, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 70
- Messe88, 116, 117, 156, 190,
191, 193, 231, 238, 247, 248,
252, 254, 264
- Messianität..... 56, 61, 66
- ministères ; ministères institués ... 2,
13, 167, 168, 169, 170, 171, 172,
175, 176, 177, 179, 181, 183, 184
- Missel romain (cf. Messbuch) 12,
37, 39, 40, 74, 82, 163, 183, 190,
191, 192, 193, 194, 232, 233,
234, 238, 240, 241, 243, 246,
247, 249, 252, 253
- mission..... 138, 139, 169, 171,
179, 182, 205, 206
- modernité..... 129, 218
- mystagogique..... 3, 241, 244,
245, 246
- Mysterien..... 264, 265, 266, 269
- feiern263
- Narrative (Liturgie)154, 155, 158
- Narratologie154
- nature sacrificielle.....187
- Nüchternheit.....17
- Nutzung..... 18, 223, 224, 225, 226
- oblats244
- œcuménique / ökumenisch..... 12,
131, 138, 169, 184, 196, 206,
209, 210, 211, 212, 213, 214,
215, 217, 218, 220
- Offertorium*.....247, 248, 249,
250, 253
- officium*38, 122, 123
- offrande(s)37, 40, 74, 75, 77,
78, 80, 82, 188, 201, 202, 203,
204, 205, 218
- Oraisons / Orationen.....231, 232,
233, 234, 235, 236
- Orate, fratres*..... 249, 251, 252, 254
- Ordines.....73, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 93
- Ordo.....73, 79, 87, 88, 89, 90,
128, 245, 247, 248, 249, 252, 253
- Ordo romanus*.....73, 79
- ordre..... 2, 30, 79, 97, 100, 176,
177, 188, 202, 217
- Oster
- liturgie..... 87, 259, 262
- lob..... 259
- nacht87, 88, 89, 93,
158, 259, 261
- nachtfeier.....261, 262
- Parole.....128, 138, 168, 169,
170, 184, 212, 236, 245
- participation..... 13, 75, 78, 80,
135, 182, 219
- pastorale..... 1, 3, 8, 9, 12, 13, 16,
132, 133, 136, 168, 169, 170,
171, 179, 221, 243, 246
- paternité*3, 186
- pentecôtistes210, 214, 215
- Perikopenorationen 193, 231,
232, 233, 234
- peuple 2, 3, 12, 14, 31, 32,
33, 130, 135, 136, 171, 172, 182,
183, 185, 202, 212, 243, 245
- piétisme 213
- plurimedial..... 154
- Pontificalien86, 89
- post-modernité131
- pratiques 29, 30, 31, 33, 35,
102, 128, 131, 132, 138, 169,
171, 181
- Praxis27, 45, 53, 89, 193,
234, 238, 247, 274
- prédication172, 213, 214
- préface14, 37, 38, 40, 127,
202, 204, 220, 244
- preghiera (cf. prière)10, 123
- presbytéral 182
- présidence 185
- pêtre2, 3, 32, 37, 38, 40, 41,
74, 80, 81, 82, 106, 169, 178,
181, 182, 183, 185, 186, 187,
188, 243
- prière / prière eucharistique 12,
14, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,

82, 100, 102, 107, 108, 110, 169, 186, 188, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 207, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 242, 243, 244, 245	Sprachgebiet.....164, 190, 193, 194, 232, 249, 250
<i>procession</i>107, 186, 213	stabilité..... 168, 177, 178
progress.....11, 13, 83, 129	Stille 190, 250, 251, 252, 254
Quelle.....95, 149, 219, 226, 244	structure (ministérielle)76, 77, 78, 136, 167, 188, 196, 200, 202, 211
Raum23, 48, 87, 152, 163, 189, 223, 224, 225, 226, 251, 262, 269, 270	Struktur(-en)24, 48, 153, 158, 160
Reformation.....85, 113, 144, 191	supplications 244
réforme carolingienne 73	Symbol.....238, 265
réformes82, 135, 184, 242	symbolique 78, 81, 83, 182, 195, 200, 213, 275
repas.....79, 96, 184, 217, 221, 246	Synodalen Weg.....23, 24, 189
ressourcement.....83, 129	synodalité..... 3, 127, 132, 133, 167, 181, 184, 186
Révélation / rivelazione.....2, 123, 132	synodes..... 128
Rite / rites.....12, 13, 82, 96, 100, 130, 135, 172, 198, 241	Taufwasserweihe..... 88, 158
Ritualismus 116	<i>teologia scolastica</i> 121
Romanisierung 86	tête.....30, 32, 33, 102, 110, 186, 187
römischen Ritus..... 189, 191	Theologie..... 45, 46, 56, 57, 118, 128, 143, 155, 203, 231, 238, 247, 263, 265, 267, 269, 273, 274, 275
rubriques 13, 74, 80, 100, 110, 132, 137	Tradition / tradition..... 1, 2, 11, 12, 15, 16, 17, 31, 46, 51, 57, 83, 85, 87, 89, 90, 91, 113, 128, 129, 130, 132, 133, 137, 141, 143, 147, 148, 149, 150, 184, 187, 192, 201, 212, 218, 221, 242, 250, 274, 278
sacerdotalisation..... 183	traduction..... 2, 32, 37, 40, 74, 130, 188, 241
sacralisation..... 183, 186	Transzendentalität..... 266
<i>sacramenta</i>27, 32	uniformité.....129, 242
sacramentaires.....38, 40, 41, 76, 243	Universalie152, 153
sacramentaux.....168, 199, 200	Unterwelt.....61, 68, 70
<i>sacramentum</i>27, 268	Verehrung.....237, 239
sacrements / sacrements de	Vergangenheit.....16, 152, 157, 159, 262, 266, 273, 275, 276, 278, 281
l'initiation.....13, 31, 32, 33, 130, 131, 168, 170, 175, 177, 179, 185, 196, 200, 204, 207, 275	Volksfrömmigkeit116, 117
Sacrifice (-ciel) 1, 37, 38, 39, 40, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 188, 201, 202, 206, 218, 219	Vollendung 148, 157, 282
Sakramentaren..... 89	Wasser 62, 159, 249
Salut / salvezza.....121, 122, 219	Wein....248, 249, 250, 251, 253, 254
Schiff..... 226	Zeit..... 17, 18, 19, 23, 27, 57, 65, 67, 85, 86, 87, 88, 114, 116, 117, 118, 131, 151, 153, 159, 190, 193, 194, 229, 238, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 268, 269, 270, 271, 276, 278, 280
Schuldbekennntnis..... 191	Zeitlichkeit 153
Sedilien..... 226	
Seelsorge 26	
séminaristes 176, 178	
signe de croix 81	
simplicité.....11, 12, 13	
société.....31, 32, 33, 35, 36, 133, 186, 214	
Spiritualität.....25, 160	

Liste des auteurs

Autorenliste

Prof. Dr. François-Xavier Amherdt, *Université de Fribourg / Suisse*

Prof. Dr. Marco Benini, *Theologische Fakultät Trier*

Prof. Dr. em. Bruno Bürki, *Universität Freiburg / Schweiz*

Dr. Patrizia Conforti, *Université de Fribourg / Suisse*

Dr. Adrian Crăciun, *Fribourg / Suisse*

Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Mariano Delgado, *Universität Freiburg / Schweiz*

Prof. Dr. Gilles Drouin, *directeur de l'Institut Supérieur de Liturgie (ICP Paris)*

Abt Dr. Urban Federer OSB, *Kloster Einsiedeln*

Prof. Dr. Ansgar Franz, *Johannes Gutenberg-Universität, Mainz*

Dr. Thomas Fries, *Zürich*

Prof. Dr. Andrea Grillo, *Pontificio Ateneo S. Anselmo (Roma), Abbazia di Santa Giustina (Padova)*

Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz, *Universität Luzern und Theologische Hochschule Chur*

Prof. Dr. Astrid Kaptijn, *Université de Fribourg / Suisse*

Thomas Kohler, *Bistum Augsburg*

Prof. Dr. Markus Lau, *Université de Fribourg / Suisse*

Dr. Christophe Lazowski, *osb, Abbaye Saint-Wandrille, Institut supérieur de liturgie (ICP Paris)*

Dr. Marius Linnenborn, *Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts, Trier*

Prof. Dr. Franz Mali, *Vizerektor, Universität Freiburg / Schweiz*

Au cœur de la vie de l'Église, la liturgie
Die Liturgie im Herzen des Lebens der Kirche, die Liturgie

Mgr Piero Marini, *archevêque titulaire de Martirano, ancien cérémoniaire des papes Jean-Paul II et Benoît XVI, Rome*

Prof. Dr. Reinhard Meßner, *Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Universität Innsbruck*

Prof. Dr. ém. Marcel Metzger, *Université de Strasbourg*

Prof. Dr. Joachim Negel, *Dekan der Theologischen Fakultät, Universität Freiburg / Schweiz*

Dr. Anne-Marie Petitjean, *Centre Sèvres, Paris*

Dr. Eric Pohlé, *Institut catholique de Toulouse et studium de la province dominicaine de Toulouse*

Prof. Dr. Paul Post, *Tilburg University (NL)*

Prof. Dr. Dr. Patrick Prétot, *Theologicum et Institut Supérieur de Liturgie (ICP Paris)*

Dr. Franck Ruffiot, *diocèse de Besançon et Institut Supérieur de Liturgie (ICP Paris)*

Dr. Alicia Scarcez, *Université de Fribourg et Université libre de Bruxelles*

Prof. Dr. Stefan Schweyer, *Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel*

Prof. Dr. Dr. Michel Steinmetz, *Université de Fribourg / Suisse*

Miriam Vennemann, *Universität Freiburg / Schweiz*

Dr. Michel Wackenheim, *Strasbourg*

Table des matières

Inhaltsverzeichnis

Introduction // Einführung	1
Préface // Vorwort	5
Le compagnonnage avec saint Augustin // Die Begleitung des Heiligen Augustinus	21
<i>Thomas Fries</i>	
Gedankenanstöße von Augustinus zum Umgang mit Amt und Macht	23
Hinführung	23
Versuchung der Macht in Amt und Liturgie	23
Für euch bin ich Bischof – Selbstreflexion und Selbsterfahrung als Weg zur veränderten Haltung	25
Demut als christliche Grundhaltung in Liturgie, Seelsorge und Amt	26
Anregung zu einem geistlich-dynamischen Kirchenverständnis	26
Zusammenfassung	28
<i>Eric Pohlé</i>	
<i>Graui prudentique Christiano</i> : Au chrétien, grave et prudent Stimmung cicéronienne chez Augustin dénouant des difficultés liturgiques	29
Analyse du principe mis en tête de l'exposé : <i>huius disputationis caput</i>	30
Contexte possiblement litigieux des questions liturgiques	32
« Grave et prudent », « prudent et pacifique » : le chrétien face aux questions liturgiques	34
<i>Franck Ruffiot</i>	
Le prêtre, l'autel et l'agneau du sacrifice	37
Genèse de l'expression idem <i>sacerdos, altare et agnus</i>	37
L'emploi du terme <i>sacrificium</i>	39
L'emploi du terme <i>sacerdos</i>	40
Profondeur historique dans le rapport aux sources // Historische Tiefe im Umgang mit den Quellen	43
<i>Markus Lau</i>	
Eine Anmerkung zu einer übersehenen Quellengattung antiker Gebetspraxis	45
<i>Franz Mali</i>	
Jesus – nicht «Menschensohn»? Zum Gebrauch der Bezeichnung «Menschensohn» im <i>Opus imperfectum in Matthaëum</i>	55
Einleitung	55
Christologischer Hoheitstitel: «Menschensohn»	56
«Menschensohn» im <i>Opus imperfectum in Matthaëum</i>	58
Die Menschheit Jesu Christi im OIM	66
Schluss	70

<i>Christophe Lazowski</i>	
Quand dire la même chose ne veut pas dire la même chose. La transformation du sens du canon romain en Gaule franque et le témoignage de l'Ordo romanus VII.	73
Le canon romain : son vocabulaire sacrificiel	74
Le canon romain : <i>admirabile commercium</i>	76
Le canon romain selon l' <i>Ordo romanus</i> 7 : implorer la consécration	79
Le cimetière liturgique, lieu d'attente de la résurrection	82
<i>Reinhard Meßner</i>	
Fragen zur liturgiehistorischen Erforschung des Frühmittelalters	85
<i>Alicia Scarcez</i>	
Un énigmatique rituel des Chartreux d'Anvers au couvent des Carmes de Bruxelles	95
Manuscrit Bruxelles, Couvent des Carmes, sans cote	105
<i>Mariano Delgado</i>	
Aspekte der Kirchenkritik bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz	113
Kritik der inkompetenten Beichtväter oder Seelenführer	113
Kritik der Suche nach außergewöhnlichen Phänomenen	115
Kritik der Auswüchse bei der Volksfrömmigkeit und dem Ritualismus	116
La formation en liturgie aujourd'hui // Die heutige Ausbildung in Liturgie	119
<i>Andrea Grillo</i>	
Storia, dogma e simbolo in campo liturgico: alcune ritrattazioni tomiste	121
Il limite di una distinzione tomista	121
Il recupero della dimensione di "segno" e di "causa" della risposta umana	122
L'acquisizione di nuove distinzioni tomiste	122
<i>Patrick Prétot</i>	
À l'horizon de la synodalité. Libre propos sur le service du liturgiste	127
Un héritage complexe affronté à des évolutions accélérées	128
Diversité et communion	129
Adaptation de la liturgie à des temps nouveaux	131
La place de la science liturgique dans la synodalité	132
<i>Gilles Drouin</i>	
Former à la liturgie après <i>Veritatis Gaudium</i>	135
Former des liturgistes pour une Église en sortie	137
Les liturgistes, des théologiens aptes à rendre compte de la gratuité de l'initiative de Dieu	137
Former des liturgistes en dialogue avec le monde contemporain	138
Former des liturgistes aux confluents féconds des grandes disciplines théologiques	138
Constituer un réseau de liturgistes	139
<i>Paul Post</i>	
Liturgical studies and material culture. Some considerations and experiences	141
Theme	141
A first assessment	141
The material turn	142
Balance and perspective	144
Coda	145

Ansgar Franz

Maria und die SED. Ein Lehrversuch zu den Phänomenen Tradition, Intertextualität und Kontextualität im Kirchenlied 147

Miriam Vennemann

Mehr als „es war einmal“ und „wenn sie nicht gestorben sind“: Erzählende Liturgie als aktualisierende Erinnerung an eine erhoffte Zukunft 151

Erzählen als anthropologische Universalie152
Narratologie und Liturgie(-wissenschaft)154
Fazit und Ausblick159

La liturgie, principe de vie ecclésiale // Liturgie als Prinzip kirchlichen Lebens..... 161

Abt Dr. Urban Federer OSB

Argue, obsecra, increpa!..... 163

Im Dienst der Kirche163
Argue.....164
Obsecra165
Increpa165
Vom Gespür für den rechten Augenblick.....166

François-Xavier Amherdt

Les ministères institués de lecteurs et d'acolytes. Un kairos pour la synodalité de la liturgie..... 167

Place des ministères institués168
Profil des deux ministères « liturgiques ».....168
Discernement et formation.....170
Rite de l'institution et mandat172
Enjeux172

Astrid Kaptijn

Quelques observations canoniques concernant le ministère de catéchiste 175

Ressemblances et différences de fond avec les ministères ordonnés176
La stabilité de ces ministères.....177
Coordination et articulation avec d'autres fonctions dans l'Église178

Anne-Marie Petitjean

Qui m'a touché ? (Mc 5,31) Le choix des ministres de la communion et ses enjeux..... 181

Michel Wackenheim

Le cléricisme en liturgie 185

Comportements des clercs en situation de présidence185
Dangereuse notion de paternité186
Une conception prioritairement sacrificielle de l'eucharistie.....187

Marius Linnenborn

In Kultur und Kontext verwurzelt. Überlegungen zur Inkulturation der Liturgie angesichts synodaler Prozesse..... 189

Der sogenannte „Zaire-Ritus“ der Messe als Beispiel für Inkulturation190
Liturgische Vielfalt früher und heute191
Liturgische „Inkulturation“ im deutschen Sprachgebiet?193

Adrian Crăciun

Création et liturgie. Éléments de réponse de la prière liturgique au défi écologique. Perspectives pour une recherche du rapport entre l'écologie et le culte ecclésial.....195

Patrizia Conforti

Les chrétiens évangéliques et le dialogue œcuménique en Suisse : orientations théologiques et expériences d'engagement.....209

Le Forum chrétien romand (Leysin, 10-13 octobre 2021)..... 210

Quelques éléments de réflexion..... 213

Bruno Bürki

Le Mystère divin dans le culte réformé évangélique.....217

Birgit Jeggle-Merz

«Ein neuer Typus Kirche». Hybride Nutzung von Kirchenräumen als neues Thema in Forschung und Lehre223

«Sprachen» im Gottesdienst und die Transformationsprozesse der Gegenwart..... 223

Kirche öffnet sich dem Quartier..... 224

Hybride Nutzungen von Kirchenräumen und ihre Auswirkungen für gottesdienstliches Feiern..... 225

Des livres liturgiques pour aujourd'hui // Liturgische Bücher für die heutige Zeit229

Marco Benini

Beten aus der Schrift Überlegungen zu Perikopenorationen für die dritte Auflage des deutschen Messbuchs231

Deutsche und anderssprachige Perikopenorationen 232

Thesenartige Überlegungen zu (deutschen) Perikopenorationen..... 233

Ein Beispiel: 7. Sonntag im Jahreskreis A..... 234

Stephan Wahle

Seht das Holz des Kreuzes“ Zur Symbolik des Baumes in der Karfreitagliturgie236

Marcel Metzger

Pour un Missel romain plus mystagogique.....241

Du recueil au livre normatif..... 241

L'organisation du Missel romain..... 243

Pour une refonte des formulaires de messe du missel romain..... 244

Conclusion pastorale..... 246

Thomas Kohler

Der Weg vom Offertorium zur (Gaben-)Bereitung247

Die Erneuerung des lateinischen Offertoriums 247

Die Gestaltwerdung der Gabenbereitung für das deutsche Sprachgebiet..... 249

Resümee..... 254

Postface // Nachwort.....257

Einbruch von Ewigkeit in Zeit259

Religionsphilosophische Überlegungen.....259

zum „Haec nox est“ und „Hoc est hodie“ der österlichen Liturgie.....259

Exposition..... 259

Mysteriengegenwart als sakramentaler Platonismus (Odo Casel)	263
Mysteriengegenwart als sakramentale Koexistenz von Zeit und Ewigkeit (Romano Guardini)	268
Einbruch von Transzendenz als „ikonische Erfahrung“ (Jean-Luc Marion)	273
Liturgie als qualifizierte Zeit: Abschließende Gedanken zur liturgischen Fundierung theologischer Vernunft	278
Annexes // Anhänge	283
Biographie du Prof. ém. Martin Klöckener // Biographie von Prof. em. Martin Klöckener	285
Curriculum vitae et activités scientifiques // Lebenslauf und wissenschaftliche Tätigkeiten	285
Bibliographie du Prof. ém. Martin Klöckener // Bibliographie von Prof. em. Martin Klöckener	293
Index // Register	301
Index des personnes // Personenregister	301
Index thématique // Sachregister	307
Liste des auteurs // Autorenliste.....	311
Table des matières // Inhaltsverzeichnis.....	313