



JÜRGEN BÄRSCH

LITURGIE IM PROZESS

STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES RELIGIÖSEN LEBENS

Herausgegeben von

Marco Benini, Florian Kluger und Benedikt Winkel

 **Aschendorff**
Verlag

Bärsch
Liturgie im Prozess

Jürgen Bärsch

LITURGIE IM PROZESS

STUDIEN ZUR GESCHICHTE
DES RELIGIÖSEN LEBENS

Herausgegeben von Marco Benini, Florian Kluger
und Benedikt Winkel

© 2019 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ♻

ISBN 978-3-402-24587-3
ISBN 978-3-402-24588-0 (E-Book PDF)

PROF. DR. JÜRGEN BÄRSCH
ZUM 60. GEBURTSTAG GEWIDMET

Liturgie im Prozess

Der vorliegende Band entspringt einem frohen Anlass: der Vollendung des 60. Lebensjahres von Professor Dr. Jürgen Bärsch – seit 2003 Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt – im Juni dieses Jahres.

Wie ein roter Faden zieht sich durch die zahlreichen Publikationen von Jürgen Bärsch die Grundeinsicht, dass sich die Liturgie der Kirche stets entwickelt und dass sie sich durch theologische wie mentalitäts- und kulturgeschichtliche Entwicklungen gewandelt hat, indem neue Akzente hinzukamen und andere in den Hintergrund traten. In Forschung und Lehre ist für ihn die Überzeugung leitend, dass „Liturgie im Prozess“ ist.

Ein Blick auf den Inhalt dieses Bandes dokumentiert diese Einsicht. Der erste Beitrag widmet sich der Liturgiegeschichtsforschung im Allgemeinen, deren interdisziplinärer Ansatz etwa deutlich wird, wenn die folgenden Aufsätze die Bedeutung der *Libri ordinarii* für die Mediävistik und die Rechtsgeschichte erschließen. Insgesamt sind die Beiträge dieses Bandes chronologisch geordnet und schreiten mit je unterschiedlicher thematischer Zielsetzung die Liturgiegeschichte ab: Exemplarisch wird der Reichtum mittelalterlicher Liturgie und Frömmigkeit vor Augen geführt, was sich in neuen Gedenktagen wie Allerseelen, in den farbigen Paramenten, dem Prozessionswesen und vielem mehr äußert.

Erhellende Einblicke werden beispielsweise in Facetten barockzeitlicher Liturgie gewährt, die das spätmittelalterliche Erbe mit neuem Gewand umkleidete, was Auswirkungen nicht nur auf die Gestalt der liturgischen Feiern, sondern auch auf das Verständnis von Liturgie und auf die Seelsorge hatte. Gefragt wird auch nach der Bedeutung der Liturgischen Bewegung(en) mit Protagonisten wie Romano Guardini oder dem Mainzer Bischof Albert Stohr, womit auch die Forschungen für die Erneuerung der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie etwa zur Messbuchreform oder zur Reform der Firmiliturgie, angesprochen sind. Nicht allein der letzte Beitrag zu Liturgie und Volksfrömmigkeit macht deutlich, dass für Jürgen Bärsch Liturgiegeschichtsforschung neben der genuin historischen Forschung vor dem Anspruch der Gegenwart steht.

Die Auswahl der 20 Beiträge ist neben der Bedeutung der Einzelstudien von dem Anliegen motiviert, die Breite der Liturgiegeschichtsforschung

des Geehrten deutlich zu machen. Zudem wurden Beiträge aufgenommen, die nicht allzu leicht zugänglich sind. Nicht zuletzt gelangen auf diese Weise zwei bisher unveröffentlichte Vorträge an eine breitere Öffentlichkeit.

Die Erstellung der Festschrift wäre ohne tatkräftige Unterstützung nicht möglich gewesen. Daher danken die Herausgeber den studentischen Hilfskräften Benedict Dürrlauf, Ulrich Jauernig, Sofia Kraus, Samuel Schrollinger und Carola Zahler. Ein besonderer Dank gilt Anni Lehenmeier, die nicht nur bei dieser Publikation, sondern seit vielen Jahren bei den vielfältigen Notwendigkeiten des Universitätsbetriebes den Überblick bewahrt und im Sekretariat die Fäden zusammenhält.

Mit dieser Festgabe, von der vielfältige Impulse zur Erforschung der Liturgiegeschichte ausgehen mögen, verbinden wir als Schüler unseren Dank für die überaus wertschätzende, wohlwollende und konstruktive akademische Begleitung in den vergangenen Jahren. Wir wünschen dem Jubilar Gottes reichen Segen!

Die Herausgeber

Marco Benini

Florian Kluger

Benedikt Winkel

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
--------------	---

1 WEGE DER LITURGIEGESCHICHTSFORSCHUNG

Liturgiegeschichte im Wandel. Bemerkungen zu Aufgaben und Wegen der historischen Erforschung des Gottesdienstes in der deutschsprachigen katholischen Liturgiewissenschaft.....	13
---	----

Liber ordinarius. Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters.....	33
---	----

Libri ordinarii als rechtsrelevante Quellen. Zum normativ-rechtlichen Charakter hoch- und spätmittelalterlicher Gottesdienstordnungen	83
---	----

2 LITURGIE UND FRÖMMIGKEIT IM MITTELALTER

Die Entstehung des Gedenktages Allerseelen. Liturgie und Eschatologie unter dem reformerischen Anspruch Clunys.....	117
---	-----

Der Bischof im Licht seiner Ordinationsliturgie im Mittelalter. Liturgiehistorische und liturgiethologische Anmerkungen zum Ritus der Bischofsweihe im Pontificalis ordinis liber des Wilhelm Durandus d.Ä. (1293/95).....	131
--	-----

Farbige Paramente. Textilien und ihre farbliche Gestaltung in der Liturgie des Mittelalters.....	159
--	-----

„Accipe et hunc baculum itineris“. Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Bemerkungen zur Entwicklung der Pilgersegnung im Mittelalter.....	185
---	-----

Fronleichnam in der Prager Kathedrale Karls IV. Eucharistieverehrung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit nach dem Zeugnis des Liber breviarius von ca. 1384	211
--	-----

Spätmittelalterliche Prozessionen als anamnetische Figuren. Liturgiewissenschaftliche Beobachtungen zur Lichterprozession am Fest <i>Purificatio Mariae</i> (2. Februar)	235
--	-----

3 GOTTESDIENSTLICHES LEBEN IN DER BAROCKZEIT

Ritengenetik oder Kulturgeschichte? Prolegomena zur liturgiehistorischen Erforschung des barockzeitlichen Gottesdienstes	249
--	-----

Liturgie und Seelsorge in der Barockzeit. Die pastorale Bedeutung des Gottesdienstes für das religiöse und soziale Leben im 17. und 18. Jahrhundert.	275
---	-----

Barockzeitlicher Gottesdienst am Bonner Hof. Liturgiewissenschaftliche Beobachtungen zum <i>Calendarium perpetuum</i> des Kölner Erzbischofs Joseph Clemens 1703.	299
--	-----

Spätbarocke Fronleichnamsfeier im Mainzer Dom. Das Zeugnis eines handschriftlichen Prozessionales von 1758 in der Universitätsbibliothek Eichstätt (Cod. sm 221)	319
--	-----

4 LITURGISCHE ERNEUERUNG IM 20. JAHRHUNDERT

„... ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ (SC 43). Die Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts als Aufbruch zur Erneuerung der Kirche und ihres Gottesdienstes	341
--	-----

„Anwalt des liturgischen Anliegens“. Bischof Albert Stohr und sein Wirken für die Erneuerung des Gottesdienstes in Deutschland	353
--	-----

„Von heiligen Zeichen“. Romano Guardini im Kontext der Liturgischen Bewegung und als Impuls für die gegenwärtige Erneuerung des Gottesdienstes	391
--	-----

Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975)	425
---	-----

5 LITURGIEGESCHICHTE IM INTERESSE DER GEGENWART

Ist Liturgie Spiel? Historische Beobachtungen und theologische Anmerkungen zu einem vielgestaltigen Phänomen des christlichen Gottesdienstes	453
Der Bischof und die Firmliturgie.....	485
Zwischen Liturgie und „Volksfrömmigkeit“. Rückfragen an die Heiligenverehrung in Mittelalter und Barockzeit mit Gegenwartsinteresse.....	517
Register	547

Liturgiegeschichte im Wandel

Bemerkungen zu Aufgaben und Wegen der historischen Erforschung des Gottesdienstes in der deutschsprachigen katholischen Liturgiewissenschaft

Kurzzinhalt

Die Erforschung der Liturgiegeschichte nimmt in der Liturgiewissenschaft seit jeher eine besondere Rolle ein und gehört weiterhin zu den tragenden Säulen des Fachs. Dabei haben sich seit 1900 recht unterschiedliche Zugänge entwickelt. Nicht zuletzt unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Ekklesiologie entstanden neue Fragen, Methoden und Ziele änderten sich. Heute präsentiert sich die Liturgiegeschichtsforschung als ein breites Arbeitsgebiet, das sich für interdisziplinäre Ansätze geöffnet hat.

Summary

Among the study of liturgical science researching the history of liturgy has always played a special role and continues to be a mayor pillar of this subject, even though quite different approaches have evolved since 1900. New questions have been raised; methods and goals have changed – not least under the impression of Vatican II and its ecclesiology. Today the research on the history of liturgy presents itself as a broad field which is open to interdisciplinary approaches.

Die katholische Liturgiewissenschaft stellt sich heute als eine vielfältige theologische Disziplin dar, die in unterschiedlichen Zugängen den Glauben reflektiert, wie er im Gottesdienst Gestalt gewinnt.¹ Aber trotz der

¹ Vgl. den Beitrag von W. Haunerland in diesem Heft sowie B. Kranemann, Deutschsprachige Liturgiewissenschaft des 20. Jahrhunderts in Einzelporträts. Einleitung. Aus katholischer Perspektive, in: Ders. / K. Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts (LQF 98), Münster 2011, 45–69; ders., Die liturgische *actio* im Blick. Methoden gegenwärtiger Liturgiewissenschaft, in: S. Böntert (Hg.), Gemeinschaft im Danken.

breiten Ausdifferenzierung des Fachs gilt die historische Erforschung des Gottesdienstes weiterhin als „ein wesentlicher Bestandteil der Liturgiewissenschaft.“² Dabei variierten Ausgangspunkte, Interessen und Methoden. Anliegen, Fragestellungen und Ziele der Liturgiegeschichte haben sich immer wieder verändert. Gerade die jüngste Forschung hat manche vermeintlich klaren Modelle und vertrauten Bilder deutlich korrigiert. Ist schon seit län-[232]gerem die Vorstellung obsolet, nach dem Konzil von Trient habe es eine „Periode der ehernen Einheitsliturgie“³ gegeben, so müssen heute etwa die einst so scharf voneinander abgegrenzten Epochen von Spätmittelalter und Reformationszeit weitaus einheitlicher beschrieben werden.⁴ Weitere Beispiele aus der 2000jährigen Liturgiegeschichte ließen sich nennen.⁵ Auch die historische Erforschung der Liturgie bleibt also in Bewegung.⁶

Angesichts der Zeiträume und Regionen sowie der Vielfalt der Forschungsfelder lassen sich zum gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Bemühungen um die Geschichte der Liturgie kaum mehr als Bemerkungen formulieren.⁷ In bewusst subjektiver Auswahl stellt dieser Beitrag darum einige Ansätze und Entwicklungen der historischen Arbeit der Liturgiewissenschaft vor und greift exemplarisch Fragestellungen und hermeneutische Zugänge auf, die sich in den vergangenen Jahren herausgebildet haben. Ihnen voraus gehen Gedanken zur theologischen Relevanz der historischen Forschung für die Liturgiewissenschaft.

Grundfragen der Eucharistiefeyer im ökumenischen Gespräch. FS I. Pahl (StPaLi 40), Regensburg 2015, 362–379.

- ² A. Gerhards / B. Osterholt-Kootz, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“, in: LJ 42 (1992) 122–138, 130.
- ³ T. Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*. Bericht und Besinnung, Bonn 1965, 117.
- ⁴ Vgl. B. Kranemann, „Die Mißbreuche ytziges stands der gemeynen Kyrchen belangen auch Cultum Dei“. Liturgie zur Zeit Martin Luthers, in: LJ 66 (2016) 3–24 und die einschlägigen Beiträge bei A. Odenthal, *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung*. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes (SMHR 61), Tübingen 2011, 207–364.
- ⁵ Vgl. etwa R. Meßner, Über einige Aufgaben bei der Erforschung der Liturgiegeschichte der frühen Kirche, in: ALw 50 (2008) 207–230; H. Gittos / S. Hamilton (Hg.), *Understanding Medieval Liturgy. Essays in Interpretation*, Aldershot 2016.
- ⁶ Vgl. B. Kranemann, *Geschichte in Bewegung*. Bilder und Modelle des christlichen Gottesdienstes, in: HerKorr 70 (2016) Heft 12, 32–35; C. Tschorn, *Bilder, Modelle und Beschreibungen der Liturgiegeschichte*. Bericht über die Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler 2016 in Bensberg, in: LJ 66 (2016) 260–268.
- ⁷ Vgl. den handbuchartigen Überblick: J. Bärsch / B. Kranemann (Hg.), *Geschichte der Liturgie. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte in den Kirchen des Westens*. 2 Bde.[, Münster 2018].

1 HISTORISCHE FORSCHUNG ALS AUFGABE DER LITURGIEWISSENSCHAFT

Dass die Liturgiewissenschaft auch historisch arbeiten muss, liegt in ihrem Objekt begründet: der Glaube, wie er sich in der feiernden Kirche ereignet und Gestalt annimmt.⁸ Sie reflektiert das lebendige Begegnungsgeschehen, das die Menschen Kraft des Geistes je und je neu am Heilswirken Gottes in Jesus Christus teilhaben lässt und sie symbolisch antizipierend verwandelt in das endzeitliche Gottesvolk, das den Vater im Geist und in der Wahrheit anbetet. In diesem pneumatischen, vom Heiligen Geist gewirkten und getra-[233]genen Vorgang wird das „Heute“ der geschichtlich ergangenen Offenbarung Gottes, wie sie in der Schrift bleibend gültig bezeugt ist und in ihrer eschatologischen Vollendung erwartet wird, zum „Heute“ der gottesdienstlichen Zeit, die es auch historisch ernst zu nehmen gilt.

Dabei bildet das pneumatisch überlieferte Heilsgeschehen die eine, immer identische liturgische Tradition. Sie gibt es aber nicht „chemisch rein“, sie existiert allein in den vielen liturgischen Traditionen, je abhängig von den geschichtlichen Umbrüchen und kulturellen Kontexten, in denen die Kirche lebt. Somit stellt sich die Aufgabe, die einzelnen gottesdienstlichen Traditionen synchron und diachron zu vergleichen und historisch-kritisch zu untersuchen, um sie in den geschichtlich sich wandelnden gottesdienstlichen Realisierungen aufzuspüren.⁹ Es gilt, die faktische Wirklichkeit des gottesdienstlichen Lebens zu rekonstruieren, wie sie sich in verschiedenen Zeiten und unter unterschiedlichen Bedingungen von Gesellschaft und Kultur darstellt. Dies setzt Liturgiegeschichtsforschung voraus, die den konkreten Gottesdienst reflektiert, indem sie ihn aus seiner historischen Entwicklung, seiner Verfasstheit als rituelles Geschehen und seinem kulturellen Kontext erschließt und damit „nach der Tradition in den Traditionen sucht.“¹⁰ Es geht darum, die Sprach- und Bildwelten des

⁸ Vgl. A.A. Häußling, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft, in: Ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. von M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz (LQF 79), Münster 1997, 284–301, hier 288.

⁹ Vgl. R. Meßner, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: ALw 40 (1998) 257–274, 260f., 267–269.

¹⁰ W. Haunerland, Wege guter Liturgiewissenschaft. Erkundungen als Annäherung an eine Kriteriologie, in: C. Sedmak (Hg.), Was ist gute Theologie?, Innsbruck/Wien 2003, 210–224, 215.

christlichen Glaubens aus dem historisch gebundenen Vollzug zu interpretieren, die Funktionen und Ausdrucksgestalten der rituellen Performanz und der religiösen Erfahrung als zentrale Bezugsgrößen für ein umfassendes Verständnis des Glaubens zu erschließen und in den Horizont religiöser, sozialer und kultureller Kontexte zu stellen. Dieser Aufgabe hat sich die Liturgiewissenschaft stets auf unterschiedliche Weise gestellt.

2 UNTERSCHIEDLICHE ANSÄTZE IN DER LITURGIEGESCHICHTSFORSCHUNG DES 20. JAHRHUNDERTS

Obleich die Wurzeln der Liturgiewissenschaft weiter zurückreichen, profilierte sich das Fach im 19. und 20. Jahrhundert, in einer Zeit, die wissenschaftstheoretisch vom Durchbruch des geschichtlichen Denkens bestimmt war. Evolution und Historik standen im Fokus der Wissenschaften, so auch der sich etablierenden Liturgiewissenschaft.

Schon die Mauriner hatten das Augenmerk auf die Sammlung und Sicherung der liturgischen Schriftquellen gelenkt.¹¹ Dieser Zug verstärkte sich um [234] 1900. Adalbert Ebner (1861–1898)¹² und Kunibert Mohlberg (1878–1963)¹³ formulierten programmatische „Ziele der liturgiegeschichtlichen Forschung.“¹⁴ Mittels einer „systematischen Durchforstung der Bibliotheken Europas“¹⁵ wollte man zu einer „möglichst vollkommenen Edition der liturgischen Texte“¹⁶ kommen. Philologisch-editorische Arbeit stand im Mittelpunkt. Sie brachte mustergültig edierte liturgische Textquellen¹⁷ ebenso hervor wie Studien zur römischen Liturgiesprache.¹⁸

¹¹ Vgl. E. Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*. 4 Bde., Antverpiae 1736–38 [ND Hildesheim 1969].

¹² Vgl. L. Brinkhoff, In de Voetsporen van een groot duits Liturgist. Ter Gedachtenis aan Dr. Adalbert Ebner, in: *Album amicorum*. FS B. Fischer, Trier 1972 (Ms.), 387–400.

¹³ Vgl. A.A. Häußling, Kunibert Mohlberg OSB (1878–1963), in: Kranemann / Raschzok, *Gottesdienst* (s. Anm. 1), 767–775.

¹⁴ So K.L. Mohlberg, *Ziele und Aufgaben liturgiegeschichtlicher Forschung* (LF 1), Münster 1919; A. Ebner, Über die gegenwärtigen Aufgaben und die Ziele der liturgisch-historischen Forschung, in: *Compte rendu du quatrieme Congres scientifique international des Catholiques*, Fribourg 1898, 1–10.

¹⁵ Ebner, *Aufgaben* (s. Anm. 14), 4.

¹⁶ Ebd., 5.

¹⁷ Vgl. M. Klöckener / A.A. Häußling, *Liturgische Bücher*, in: P. Carmassi (Hg.), *Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter* (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83), Wolfenbüttel 2004, 341–372.

¹⁸ Vgl. M. Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThS.H 39), St. Ottilien 2011; zu seinen Studien zur Liturgiesprache ebd., 328–338.

Wenngleich sich die Sakramentarforschung enorm differenzierte und zu einer Nische für wenige Spezialisten entwickelte,¹⁹ bleibt die philologische Sicherung und theologische Interpretation liturgischer Textquellen weiterhin eine unverzichtbare Aufgabe der Liturgiegeschichtsforschung.²⁰

Methodisch ähnlich, aber mit anderer Zielrichtung betrieben Anton Baumstark (1872–1948)²¹ und seine Schule Liturgiegeschichte.²² Sie widmeten sich der Entstehung und den Entwicklungen der christlichen Liturgie. Schwerpunktmäßig verglichen sie Quellen der östlichen Traditionen, um „die Ergebnisse eines organischen, nach inneren Gesetzen sich vollziehenden Werdens“²³ der Liturgie aufweisen zu können. Im Vergleich der Liturgiefamilien stieß man auf Entwicklungsprinzipien und Gesetzmäßigkeiten.²⁴ Leitend war für Baumstark die Vorstellung, Liturgiegeschichte als einen fort-[235]schreitenden Werdeprozess mit „Allgemeinerscheinungen“²⁵ und mit „innere[r] Gesetzmäßigkeit“²⁶ zu beschreiben. Nicht allein Baumstarks aktive Mitgliedschaft in der NSDAP²⁷ ließen seinen wissenschaftlichen Ansatz nach 1945 in den Hintergrund treten. Eher mochte seine vergleichende Methode angesichts der sich rasch abzeichnenden Reform des Gottesdienstes als weniger gefragt und hilfreich erscheinen. Tatsächlich aber fanden Baumstark und die vergleichende Liturgiewissenschaft neue Aufmerksamkeit im Zuge einer ökumenischen Liturgiewissenschaft, so dass sie heute mit ihren neuen Fragestellungen als ein bedeutender Zweig der Liturgiegeschichtsforschung gelten darf.²⁸

¹⁹ Vgl. M. Klöckener, Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine Chavassee über die Gelasiana des 8. Jahrhunderts, in: ALw 32 (1990) 207–230.

²⁰ Vgl. A. Gerhards / H. Brakmann / M. Klöckener (Hg.), *Præx Eucharistica III. Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis* (SpicFri 42), Fribourg 2005; für die mittelalterlichen Quellen etwa H. Bricout/M. Klöckener (Ed.), *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques* (LQF 106), Münster 2016.

²¹ Vgl. H.-J. Feulner, Anton Baumstark (1872–1948), in: Kranemann / Raschzok, *Gottesdienst* (s. Anm. 1), 158–170.

²² Vgl. A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (EcclOr 10), Freiburg 1923, 16, wo er ausdrücklich von einer „Aufgabe wesentlich philologischer Natur“ (ebd., 3) spricht.

²³ Ebd., 3.

²⁴ Vgl. etwa A. Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit, in: JLw 7 (1927) 1–23.

²⁵ Baumstark, *Werden* (s. Anm. 22), 5.

²⁶ Ebd., 4.

²⁷ Vgl. Feulner, Baumstark (s. Anm. 21), 161f.

²⁸ Vgl. ebd., 163–169.

Einem genetischen Verständnis von Liturgiegeschichte folgten Josef Andreas Jungmann (1889–1975)²⁹ und die von ihm inspirierten Studien.³⁰ Mit seinem Ansatz einer „gewordenen Liturgie“³¹ wollte er Stufen und Schichten historischer Entwicklungen freilegen, um die Liturgie in ihren Grundformen zu verstehen³² und ihr zeitgebundenes Erscheinungsbild einsichtig zu machen.³³ Dabei zielte er auf die Erneuerung der Kirche und ihres Gottesdienstes. Mit seinem 1948 erstmals erschienenen, bis heute unübertroffenen Meisterwerk, „Missarum Sollemnia“, der „Klassiker“ der historisch-genetischen Liturgieforschung,³⁴ legte Jungmann überdeutlich die historische Bedingtheit der lange als unantastbar geltenden Gestalt der römischen Messe dar und wies auf, dass und wie die Messe in ihrer gegenwärtigen Gestalt aus vielfältigen Prozessen und Einflüssen der Jahrhunderte entstanden war. So arbeiteten die im Sinne „liturgiegeschichtlicher Tatsachenforschung“³⁵ wirkenden Liturgiewissenschaftler wie Jungmann, Balthasar Fischer (1912–2001)³⁶, Anton Hänggi (1917–1994)³⁷, Emil Josef Lengeling (1916–1986)³⁸ [236] oder Joseph Pascher (1893–1979)³⁹, um nur einige zu nennen, der gottesdienstlichen Erneuerung durch das Zweite Vatikanische Konzil gewissermaßen entgegen. Weil durch die Gunst der

²⁹ Vgl. R. Pacik, Josef Andreas Jungmann (1889–1975), in: Kranemann / Raschzok, Gottesdienst (s. Anm. 1), 538–555.

³⁰ Vgl. exemplarisch A. Stenzel, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie (FGTh 7/8), Innsbruck 1958. – Aus der Schule Jungmanns stammte der erste Ordinaris für Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachraum, Balthasar Fischer, der seinerseits zahlreiche Beiträge zur genetischen Erklärung publizierte und auch seine Schüler zu solchen Arbeiten anregte, so etwa B. Kleinheyer, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (TThSt 12), Trier 1962.

³¹ J.A. Jungmann, Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke, Innsbruck u.a. 1941.

³² Vgl. J.A. Jungmann, Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie, Regensburg 1939.

³³ Vgl. R. Pacik, Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform, in: LJ 43 (1993) 62–84.

³⁴ Vgl. J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde., Wien ⁵1962 [ND Bonn 2003]. Das Werk ist in sechs Sprachen übersetzt worden.

³⁵ Zit. nach Pacik, Forschung (s. Anm. 33), 77.

³⁶ Vgl. A. Heinz, Balthasar Fischer (1912–2001), in: Kranemann / Raschzok, Gottesdienst (s. Anm. 1), 330–340.

³⁷ Vgl. I. Pahl, Anton Hänggi (1917–1994), in: Kranemann / Raschzok, Gottesdienst (s. Anm. 1), 439–448.

³⁸ Vgl. K. Richter, Emil Joseph Lengeling (1916–1986), in: Kranemann / Raschzok, Gottesdienst (s. Anm. 1), 638–649.

³⁹ Vgl. Roth, Pascher (s. Anm. 18).

Zeit viele von ihnen auf und nach dem Konzil an der konkreten Reformarbeit beteiligt waren, flossen die zeitgenössischen Erkenntnisse der Liturgiegeschichtsforschung in das Reformwerk mit ein.⁴⁰

Wiederum einen anderen Ansatz verfolgte Anton Ludwig Mayer (1891–1982).⁴¹ Ihm ging es um ein Verstehen der Liturgiegeschichte aus dem größeren geistes- und kulturgeschichtlichen Zeitkontext. In Literatur, bildender Kunst, Musik, Architektur und Frömmigkeit erkannte er zeittypische Gestaltungskräfte, die auf Wahrnehmung und Entwicklung der Liturgie Einfluss nahmen, aber auch auf ihr Verständnis und ihre Gestalt zurückwirkten und das kulturelle Leben einer Epoche mitbestimmten.⁴² In der Zusammenschau vielfältiger Quellen einer Epoche wollte Mayer vor allem den kulturellen Kontext des Gottesdienstes hervortreten lassen und dessen Wandlungen aus den geistes- und kulturgeschichtlichen Dimensionen verständlich machen.⁴³ Der Ansatz Mayers traf auf divergierende Bewertungen. Arnold Angenendt kritisierte das schon sprachlich diffamierende Geschichtsbild Mayers scharf als ein „antimodernistisches Konzept“⁴⁴, das die „romanische“ Ordnung und Objektivität der Liturgie durch den gotischen Geist des Individualismus und Subjektivismus zerstört sah.⁴⁵ Demgegenüber haben Albert Gerhards und Karl-Heinrich Bieritz (1936–2011) bei aller berechtigten Kritik doch die Bedeutung eines Kultur und Liturgie zusammen denkenden historischen Ansatzes herausgestellt.⁴⁶ Unabhängig von den Prämissen Mayers und seiner Einlösung dieses Ansatzes ist für die heutige Forschung mit Benedikt Kranemann festzuhalten, dass „eine stärkere Berücksichtigung des Zeitkontextes für das Verständnis und die Darstellung der [237] Liturgiegeschichte unverzichtbar“⁴⁷ bleibt, da Liturgie stets als Teil eines größeren kulturellen Prozesses wahrzunehmen ist.

⁴⁰ Vgl. A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. von J. Wagner unter Mitarb. von F. Raas, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1988; siehe auch den Beitrag von W. Haunerland in diesem Heft.

⁴¹ Vgl. B. Kranemann, Anton L. Mayer (1891–1982), in: Kranemann / Raschzok (s. Anm. 1), 701–710.

⁴² Vgl. A.L. Mayer, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze, hg. und engl. von E. von Severus, Darmstadt 1978.

⁴³ Vgl. Kranemann, Mayer (s. Anm. 41), 704–706.

⁴⁴ A. Angenendt, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2001, 65.

⁴⁵ Vgl. ebd., 64f., 171.

⁴⁶ Vgl. A. Gerhards, Liturgiewissenschaft: Katholisch – Evangelisch – Ökumenisch, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven, Rheinbach 2003, 63–86, hier 72; K.-H. Bieritz, Liturgik, Berlin 2004, 371.

⁴⁷ Kranemann, Mayer (s. Anm. 41), 701; vgl. auch ebd., 709.

Liturgiehistorische Forschung war vor dem II. Vatikanischen Konzil also durchaus breit aufgestellt. Dabei standen die unterschiedlichen Ansätze nicht unverbunden nebeneinander, sie haben auch komplementär gewirkt und die Bilder und Vorstellungen der Liturgiegeschichte nachhaltig beeinflusst. Naturgemäß mussten sie in ihren Zugängen und Erkenntnissen zeitgebunden bleiben und haben sich teilweise überholt. Dennoch bilden ihre grundsätzlichen Perspektiven bleibende Kategorien der Liturgiehistorik, auf denen die Forschung aufbaut und weiterarbeitet.

3 NEUERE WEGE SEIT DEM II. VATIKANISCHEN KONZIL

Mit dem Konzil begann eine in verschiedener Hinsicht neue Phase der Liturgiewissenschaft. Das Fach wurde zu einer „*disciplina principalis*“ (SC 16) aufgewertet und an den Hochschulen mit eigenen Lehrstühlen institutionalisiert. Obwohl deren Inhaber durch die intensive Mitarbeit an der Liturgiereform kaum Ressourcen für liturgiehistorische Projekte erübrigen konnten,⁴⁸ und auch die kirchlichen Bedingungen und gesellschaftlichen Stimmungen der 1960er/70er Jahre für liturgiehistorische Forschung mehr als ungünstig waren, erwiesen sich manche konziliaren Neuorientierungen als durchaus fruchtbar.

3.1 Ortskirchliche Liturgiegeschichte

Bereits *Sacrosanctum Concilium* hatte die ekklesiologische Aufwertung der Ortskirchen rezipiert und unter dem Gesichtspunkt der Liturgie Bistum und Pfarrei als vorzüglicher Ausdruck des Kirche-Seins qualifiziert.⁴⁹ Dieser ekklesiologische Impuls beförderte die Erforschung der je eigenen, ortskirchlichen Liturgietraditionen. Zum Teil bereits Jahrzehnte zurückliegende Arbeiten erfuhren neue Aufmerksamkeit, neue Quellen und Fragestellungen taten sich auf. Die beiden großen Forschungsberichte zur Geschichte des Gottesdienstes in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes von Hermann Reifenberg und Benedikt Kranemann, die 1980 und 1995 im „Archiv für Liturgiewissenschaft“ erschienen, geben einen Einblick in

⁴⁸ Vgl. Kranemann, Einleitung (s. Anm. 1), 50f. und den Beitrag von W. Haunerland in diesem Heft.

⁴⁹ Vgl. SC 41, 42 sowie LG 23, 26; CD 11.

die Vielzahl solcher Studien.⁵⁰ Eine besondere Rolle nahmen dabei die Arbeiten zu den mittelalterlichen *Libri Ordinarii* und zu den Diözesanritualien ein. [238]

Zwar hatten sich schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vor allem Lokalhistoriker für die Buchgattung des *Liber Ordinarius* interessiert und solche für eine bestimmte Kirche verfassten, mittelalterlichen Gottesdienstordnungen publiziert.⁵¹ Aber erst seit der Konzilszeit nahm die Ordinarium-Forschung in der Liturgiewissenschaft neue Fahrt auf. Vor allem die Editionen und Kommentierungen des Rheinauer Liber Ordinarius und des ältesten Trierer Domordinarius⁵² haben maßgebend gewirkt und weitere Ausgaben dieser für die Kenntnis der lokal gefeierten Liturgie an den mittelalterlichen Dom-, Stifts- und Klosterkirchen bedeutenden Quellen befördert.⁵³ Trotz der bereits edierten Ordnungen harren viele Handschriften der Bearbeitung,⁵⁴ zahlreiche dürften zudem noch gar nicht als solche identifiziert sein.⁵⁵ Hinzu kommen vergleichbare Quellen wie Pfarrbücher oder Mesnerpflichtbücher, die Hinweise auf die spätmittelalterliche Gestalt der Pfarrliturgie geben.⁵⁶ Da viele dieser Handschriften durch Ergänzungen, Nachträge oder Streichungen bis in die frühe Neuzeit benutzt wurden, ergeben sich neue Perspektiven für die editorische Arbeit,

⁵⁰ Vgl. H. Reifenberg, Gottesdienst in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Bestand und Wünsche wissenschaftlicher Bemühungen um die teilkirchliche Liturgie im Laufe eines Jahrhunderts, in: ALw 22 (1980) 30–92; B. Kranemann, Geschichte des katholischen Gottesdienstes in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Ein Forschungsbericht (1980–1995), in: ALw 37 (1995) 227–303.

⁵¹ Vgl. A.-G. Martimort, Les „ordines“, les ordinaires et les ceremoniaux (TSMAO 56), Turnhout 1991; J. Bärsch, *Liber Ordinarius* – Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters, in: Archa Verbi 2 (2005) 9–58.

⁵² Vgl. A. Hänggi, Der Rheinauer Liber Ordinarius (SpicFri 1), Freiburg (Schweiz) 1957; A. Kurzeja, Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (LQF 52), Münster 1970.

⁵³ Vgl. die Bibliographien bei Martimort, Les „ordines“ (s. Anm. 51), 53–61; Bärsch, *Liber ordinarius* (s. Anm. 51), 37–40; T. Lohse, Stand und Perspektiven der *Liber Ordinarius*-Forschung, in: K. G. Beuckers (Hg.), Liturgie in mittelalterlichen Frauenstiften. Forschungen zum *Liber Ordinarius* (Essener Forschungen zum Frauenstift 10), Essen 2012, 215–255.

⁵⁴ Vgl. Lohse, Stand (s. Anm. 53), 241–250.

⁵⁵ Vgl. M. Benini, Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck (LQF 105), Münster 2016, 81–84.

⁵⁶ Vgl. E. Bünz, Die mittelalterliche Pfarrei in Deutschland. Neue Forschungstendenzen und -ergebnisse, in: N. Kruppa (Hg.), Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich (VMPiG 238), Göttingen 2008, 27–66, 64; Benini, Feier (s. Anm. 55), 47–81.

die den Prozess gottesdienstlicher Traditionsbildung rekonstruieren helfen.⁵⁷ Schließlich erlauben die *Libri Ordinarii* als „Regiebücher“ nicht nur einen Einblick in die Textgestalt und die rituellen Abläufe der Liturgie im Kirchenjahr, sie erweisen sich zudem als höchst aussagekräftige Quellen für die Kunst- und Architekturgeschichte, die Musik- und Theaterwissenschaft und nicht zuletzt für alle mediävistisch orientierten Kulturwissenschaften.⁵⁸ Es dürfte kein Zufall sein, dass die Ordinarien bereits vor über zwanzig Jahren die interdisziplinäre [239] Zusammenarbeit zwischen Kunstgeschichte und Liturgiewissenschaft nachhaltig intensiviert haben⁵⁹ und in jüngster Zeit auch von Seiten der „Profangeschichte“ und Literaturwissenschaft ediert und analysiert werden.⁶⁰

Aus dem weiten, inzwischen kaum mehr überschaubaren Bereich der Studien zu den diözesanen Liturgietraditionen⁶¹ sei hier nur kurz die Ritualienforschung genannt, die im Zuge der konziliaren Ekklesiologie den stets stärker ortskirchlich geprägten Traditionen in der Feier der Sakramente und Sakramentalien Beachtung schenkte. Zahlreiche (Erz-) Diözesen im deutschen Sprachgebiet haben inzwischen eine monographische Bearbeitung ihrer Bistumsagenden erfahren.⁶² Richtete sich anfangs der

⁵⁷ Vgl. T. Lohse, *Der Liber Ordinarius als „unfester Text“*. Drei editorische Maßnahmen, in: H. Flachenecker u.a. (Hg.), *Editionswissenschaftliches Kolloquium 2011. Quellen kirchlicher Provenienz*, Torun 2011, 125–144.

⁵⁸ Vgl. C. Caspers / L. van Tongeren (Hg.), *Unitas in pluralitate. Libri ordinarii als Quelle für die Kulturgeschichte* (LQF 103), Münster 2015.

⁵⁹ Vgl. etwa F. Kohlschein / P. Wünsche (Hg.), *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen* (LQF 82), Münster 1998; A. Odenthal / A. Gerhards (Hg.), *Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln* (SKKG 35), Siegburg 2005; dies. (Hg.), *Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst II. Interdisziplinäre Studien zum Bonner Casissusstift* (SKKG 36), Siegburg 2008; K. G. Beuckers, *Forschungen zum Liber ordinarius und die Liturgie in mittelalterlichen Frauenstiften. Einige Vorbemerkungen*, in: Ders., *Liturgie* (s. Anm. 53), 7–23.

⁶⁰ Vgl. C. Popp, *Der Schatz der Kanonissen. Heilige und Reliquien im Frauenstift Gandersheim, Regensburg 2010*, 159–199 (Registrum chori, 16. Jh.); T. Lohse, *Die Dauer der Stiftung. Eine diachronisch vergleichende Geschichte des weltlichen Kollegiatstifts St. Simon und Judas in Goslar* (StiftungsGeschichten 7), Berlin 2011, 383–468 (Ordinarius 1435); U. Hascher-Burger / H. Lähnemann, *Liturgie und Reform im Kloster Medingen* (SMHR 76), Tübingen 2013 (Propst-Handbuch um 1480).

⁶¹ Vgl. A. Heinz, *Diözesanliturgien in Deutschland nach dem Konzil von Trient*. Münster – Köln – Trier, in: MThZ 67 (2016) 332–350 (Lit.).

⁶² Vgl. M. Probst, *Bibliographie der katholischen Ritualien drucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben* (LQF 74), Münster 1993. – Ergänzend: T. Vollmer, *Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien* (StPaLi 10), Regensburg 1994; A. Heinz, *Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung*

Blick auf die Buchgeschichte und die liturgischen Formulare, weitete sich der Horizont von einer eher isolierten Betrachtung der Riten auf ihr soziales und kulturelles, theologisches und pastorales Umfeld, um die Gestalt der Feiern umfassender einordnen und analysieren zu können.⁶³ Einen zeitlichen Schwerpunkt bildeten hier die sakramentlichen Feiern in der Aufklärungszeit.⁶⁴ Auch Einzelphänomene des Ritualles stießen auf wissenschaftliches Interesse, so das in unterschiedlichem Umfang enthaltene volkssprachliche Gut.⁶⁵ Es fand Be-[240]achtung im Kontext der konziliaren Reform, die der Volkssprache schließlich volles Recht in der Liturgie einräumte. Wie sehr die Erforschung der diözesanen und privaten Ritualien inzwischen auch von der Frömmigkeitsforschung und der Kulturgeschichte rezipiert wird, zeigen die Studien, die einem interdisziplinären Ansatz folgen.⁶⁶ Demgegenüber bildet die Erforschung der Ordensritualien allerdings noch weitgehend ein Desiderat der Liturgiewissenschaft und der Ordensgeschichte.⁶⁷

in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land. FS B. Fischer (VBAT 32), Trier 1997; B. Kranemann, Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (LQF 83), Münster 1998; A. Stolte, Liturgische Quellen im Bistum Osnabrück. Studien zur ortskirchlichen Rezeption des römischen Ritus (StPaLi 37), Regensburg 2013.

⁶³ So bei Kranemann, Liturgie (s. Anm. 62); K. P. Dannecker, Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente (LQF 92), Münster 2005.

⁶⁴ Vgl. exemplarisch F. Kohlschein (Hg.), Aufklärungskatholizismus und Liturgie. Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung (PiLi.S 6), St. Ottilien 1989.

⁶⁵ Vgl. jetzt S. Kopp, Volkssprachliche Verkündigung. Die Modellanreden in den Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes (StPaLi 42), Regensburg 2016.

⁶⁶ Vgl. etwa J. Brademann, Mit den Toten und für die Toten. Zur Konfessionalisierung der Sepulkralkultur im Münsterland (16. bis 18. Jahrhundert) (Symbolische Kommunikation und Wertesysteme 43), Münster 2013; J. Brademann / K. Thies (Hg.), Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit (Symbolische Kommunikation und Wertesysteme 47), Münster 2014.

⁶⁷ Um eine bibliographische Erfassung der Ordensritualien im deutschen Sprachgebiet bemühen sich die liturgiewissenschaftlichen Lehrstühle in Eichstätt und München. Vgl. J. Bärsch, Zu einer Bibliographie der gedruckten Ordensritualien im deutschen Sprachgebiet, in: Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen. Jahrbuch 2005/06, 219–221.

3.2 Der „wirkliche“ Gottesdienst

Lange Zeit hatte sich die Liturgiewissenschaft vor allem mit den normativen Ordnungen und Texten als Forschungsobjekte befasst. Diese Beschränkung musste in verschiedener Hinsicht zu kurz greifen.⁶⁸ Denn die von den Liturgiebüchern geordneten Feiern bieten zunächst ja nur das „Skript“ mit der von den kirchlichen Autoritäten fixierten Norm, die mit der gottesdienstlichen Wirklichkeit aber keineswegs deckungsgleich ist. Mit dieser Erkenntnis einher ging ein gewandeltes Verständnis der Liturgie, die als ein komplexes, vielschichtiges Handlungsgeschehen neben dem Wort zahlreiche weitere Dimensionen umfasst: Haltung und Gestik, Tönung und Melodie der Stimmen und der Musik, das räumliche Arrangement, die Gewandung der Agierenden, die gebrauchten Utensilien. Die geschärfte Sicht für den inszenatorischen Charakter der Liturgie verbreitete das Spektrum der liturgiehistorischen Fragen: Wer war wie am Geschehen beteiligt? Welche Teile der Feier wurden von den Ordnungen als bedeutsam herausgestellt, welche Bedeutungszuweisungen aber bestimmten die Wahrnehmung der Versammelten? Welche Rolle kam dabei der genderspezifischen Perspektive zu?⁶⁹ Welchen Einfluss nahmen das Raumgefüge und seine Ausstattung, Gewand und Gefäß auf den in actu gefeierten Gottesdienst?⁷⁰ Wie verhielt sich die religiöse [241] Praxis der Laien zum gottesdienstlichen Leben?⁷¹ Welche Rolle spielten Gesang und Musik, Bewegungen und Haltungen?⁷² Und andere Fragen mehr.⁷³ Klarer trat ins Bewusstsein, dass das eigentliche Geschehen, das es zu rekonstruieren und zu interpretieren gilt, der tatsächlich gefeierte, der „wirkliche“

⁶⁸ Vgl. A.A. Häußling, Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, in: Ders., Identität (s. Anm. 8), 321–333, 327f.

⁶⁹ Vgl. T. Berger, Liturgiegeschichte und Gendergeschichte. Eine Bestandsaufnahme, in: K. de Wildt / B. Kranemann / A. Odenthal (Hg.), Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft. FS A. Gerhards (PTH 144), Stuttgart 2016, 56–67.

⁷⁰ Am Beispiel der Barockkirche vgl. U. Brossette, Die Inszenierung des Sakralen. Das theatrische Raum- und Ausstattungsprogramm süddeutscher Barockkirchen in seinem liturgischen und zeremoniellen Kontext. 2 Bde. (Marburger Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte 4), Weimar 2003.

⁷¹ Vgl. J. Bärsch / B. Schneider (Hg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II. FS A. Heinz (LQF 95), Münster 2006.

⁷² Vgl. S. Felbecker, Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (MThA 39), Altenberge 1995.

⁷³ Vgl. B. Kranemann, Anmerkungen zur Hermeneutik der Liturgie, in: ALw 50 (2008) 128–161.

Gottesdienst in seiner Vieldimensionalität ist, der als das Heilsgeschehen zu deuten ist.⁷⁴ Nur zwei Konsequenzen seien genannt.

So brachen die historische Erforschung der Performance der Liturgie und das konziliare Kirchenverständnis die Konzentration allein auf das Handeln des Klerus auf und lenkten den Blick auf die Gläubigen, auf ihr Verhalten und ihre Wahrnehmung, um der konkreten Gestalt des Gottesdienstes auf die Spur zu kommen. Neue methodische Wege beschritten hier Friedrich Lurz, der autobiographische Quellen des 16./17. Jahrhunderts nach den verschriftlichten gottesdienstlichen Erlebnissen befragt hat,⁷⁵ oder Stephan George, der über Interviews die spezifische Situation und den massiven Wandel der katholischen Begräbnisliturgie in der ehemaligen SBZ/DDR darstellen konnte.⁷⁶ Beide Studien haben die Aufmerksamkeit für in der Liturgiewissenschaft bisher wenig oder nicht beachtete Quellen und Fragestellungen gefördert, die sich konsequent am „gefeierten Glauben“ der Menschen orientieren. Man denke an die Erforschung der Gebet- und Gesangbücher,⁷⁷ an die geistliche Hausliteratur⁷⁸ oder die populären Familienliturgiken.⁷⁹ Neue oder zumindest lange am Rande liegende Bereiche er-[242]schlossen sich der Liturgiegeschichtsforschung,

⁷⁴ Vgl. ebd., 155f.; I. Mildenerberger / W. Ratzmann (Hg.), *Der „wirkliche“ Gottesdienst. Historische Annäherungen* (BLSp 22), Leipzig 2009.

⁷⁵ Vgl. F. Lurz, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2009.

⁷⁶ Vgl. S. George, *Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen* (ETHSt 89), Würzburg 2006.

⁷⁷ Vgl. K. Küppers, *Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte, Bibliographie* (LQF 69), Münster 1987; ders., *Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetsbuchs der Barockzeit* (StPaLi 4), Regensburg 1981; P. Gahn, *Johann Michael Sailers Gebetbücher. Eine Studie über den lebenslangen Versuch, ein Dolmetsch des betenden Herzens zu sein* (PiLi.S 16), Tübingen 2007; S. Eck, *Katholische Gebetbücher im Bistum Münster (1850–1914). Heilsmediale Analysen und historische Kontextualisierungen* (LQF 108), [Münster 2018].

⁷⁸ Vgl. J. Bärsch, „den rechten Verstand der Kirchen-Ceremonien zu verstehen hefftig gewünscht.“ Barockzeitliche Liturgiekatechese als Motiv für die Reflexion über den katholischen Gottesdienst, in: D. Fugger / B. Kranemann / J. Lagaude (Hg.), *Ritual und Reflexion. Historische Beiträge zur Vermessung eines Spannungsfeldes*, Darmstadt 2015, 97–115.

⁷⁹ Vgl. B. Kranemann, *Liturgische Bildung im Umbruch. „Populär-Liturgik“ zwischen Aufklärung und Liturgischer Bewegung*, in: de Wildt / Kranemann / Odenthal, *Zwischen-Raum* (s. Anm. 69), 103–117; J. Bärsch, *Priesterweihe und Primiz in der Sicht*

zum Teil parallel zur Wahrnehmung der religiösen Erfahrung in der Profan- und Kirchengeschichte.⁸⁰ Damit erschien eine Beschränkung allein auf die vom Apostolischen Stuhl geregelten Feiern obsolet. Gerade die erfahrungsbezogenen, mit der religiösen Praxis eng verknüpften Formen wie Andachten und Segnungen, Prozessionen und Wallfahrten, die Marien- und Heiligenverehrung und vergleichbare, oft laikal organisierte und bestimmte Riten fanden nun Beachtung.⁸¹ Dabei traten auch Teile jener Forschungssegmente hervor, die einst der „klassischen“ religiösen Volkskunde zukamen.⁸²

Hatte man lange Zeit vor allem – aufgrund der meist besseren Quellenlage verständlich – die Liturgie der Kathedral-, Stifts- und Klosterkirchen untersucht, fanden die bescheideneren Gegebenheiten in den einfachen Pfarrkirchen der Dörfer und Städte eher am Rande Beachtung.⁸³ Obwohl hier wie nirgendwo sonst die meisten Gläubigen so unmittelbar der Kirche begegneten, wissen wir über den Pfarrgottesdienst in Mittelalter und Früher Neuzeit erstaunlich wenig. Insofern leistete die Studie von Andreas Heinz über die Pfarrmesse des 18./19. Jahrhunderts im Bitburger Land Pionierarbeit.⁸⁴ Vergleichbares ist nicht wieder erschienen. Allerdings

von Hauspostillen und volkstümlichen Liturgieerklärungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Ein exemplarischer Durchblick aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive, in: TThZ 126 (2017) [277–299].

⁸⁰ Vgl. A. Holzem, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: P. Münch (Hg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühen Neuzeitgeschichte (HZ.B 31), München 2001, 317–332.

⁸¹ Neben den immer noch bedeutsamen kulturhistorischen Forschungen von P. Browe und A. Franz vgl. aus jüngerer Zeit u.a. A. Heinz, Christus- und Marienlob in Liturgie und Volksgebet (TThSt 76), Trier 2010; S. Böntert, Friedlicher Kreuzzug und Fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts (LiCo 27), Leuven u.a. 2013; J. Brademmann, Liturgie und Leben auf den Kirchhöfen der Frühen Neuzeit, in: LJ 63 (2013) 81–101; J. Bärsch, Barockzeitliche Liturgie außerhalb des Kirchenraumes. Gebet und Gottesdienst in Haus und Hof, in Dorf und Flur, in: LJ 63 (2013) 102–125.

⁸² Vgl. A. Heinz, Religiöse Volkskunde und Liturgiewissenschaft. Aspekte und Aufgaben, dargestellt an Beispielen aus dem westrätischen Raum, in: AMRhKG 34 (1982) 217–228; P. Gahn, Liturgie und Volksfrömmigkeit, in: Theologie des Gottesdienstes 2 (GdK 2/2), Regensburg 2008, 281–358, bes. 321–324; P. Hersche, Religiöse Volkskunde – Stille Bestattung oder Phönix aus der Asche?, in: SZRKG 102 (2008) 393–414.

⁸³ Vgl. A. Odenthal, Pfarrlicher Gottesdienst vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Eine Problemskizze aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive, in: Ders., Liturgie (s. Anm. 4), 159–206.

⁸⁴ Vgl. A. Heinz, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (TThSt 34), Trier 1978.

wuchs im Zuge einer verstärkten Erforschung des Niederkirchenwesens⁸⁵ die Sensibilität für Untersuchungen zur Geschichte des gottesdienstlichen Lebens in den Pfarreien.⁸⁶ [243] Sie erweisen sich als höchst anschlussfähig an die religiöse Sozial- und Mentalitätsgeschichte wie die kirchliche Alltagsgeschichte.⁸⁷

3.3 Liturgiewissenschaftliche Zeitgeschichte

Die liturgische Zeitgeschichtsforschung der letzten fünfzig Jahre ist bestimmt von der Liturgiekonstitution und der nachkonziliaren Liturgiereform. Sie zielten nicht allein auf eine Revision der Ordnungen und Bücher, sondern auf eine umfassende Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens. Weil sich dieses Leben aber dort abspielt, wo tatsächlich Gottesdienst gefeiert wird, ist zu fragen, wie die Reform auf der Ebene der Diözesen und Pfarreien rezipiert wurde (und wird).⁸⁸ Nachdem sich die kirchliche Zeitgeschichtsforschung bereits seit den 2000er Jahren intensiver der ortskirchlichen Konzilsrezeption widmete,⁸⁹ mahnten Martin Klöckener und Benedikt Kranemann auch für die Liturgiewissenschaft eine generelle Rezeptionsgeschichte der Liturgiereform wie eine Rezeption dieser Reform durch die Gläubigen insgesamt oder durch Sondergruppen (z.B. Ordensangehörige) an.⁹⁰

Inzwischen bildete sich eine liturgiewissenschaftliche Zeitgeschichte zur Untersuchung der ortskirchlichen Entwicklungen der 1960er bis 1990er

⁸⁵ Vgl. A. Reitemeier, Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters. Politik, Wirtschaft, Verwaltung, Stuttgart 2005; E. Bünz / G. Fouquet (Hg.), Die Pfarrei im späten Mittelalter (Vorträge und Forschungen 77), Ostfildern 2011.

⁸⁶ Vgl. Kranemann, Anmerkungen (s. Anm. 73), 134–151.

⁸⁷ Vgl. etwa U. Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich ²1991; ders. (Hg.), Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Fribourg 2004; A. Heller / T. Weber / O. Wiebel-Fanderl (Hg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Kulturstudien 19), Wien/Köln 1990.

⁸⁸ Vgl. M. Klöckener, La réception della réforme liturgique du Concile Vatican II: une approche historique, in: MD 268 (2011/4) 41–62.

⁸⁹ Vgl. W. Damberg, Diözesangeschichte nach dem Konzil, in: K. Borsch / J. Bündgens (Hg.), Konzil und Bistum. Das II. Vatikanische Konzil und seine Wirkung im Bistum Aachen und bei den Nachbarn. FS Bischof H. Mussinghoff, Aachen 2010, 7–20.

⁹⁰ M. Klöckener / B. Kranemann, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, in: Dies. (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. FS A.A. Häußling, Bd. 2 (LQF 88/2), Münster 2002, 1083–1108, 1106.

Jahre im deutschen Sprachgebiet.⁹¹ Sie berücksichtigte unterschiedliche Bereiche: biographische Studien, die die Rolle von Amtsträgern und prägenden Persönlichkeiten erhoben, Überblicksdarstellungen, die die größeren Linien in der spezifischen Situation eines Landes oder eines Bistums erschlossen oder Arbeiten, die sich einem bestimmten Sektor des gottesdienstlichen Lebens widmeten.⁹² Dabei wurden Methoden wie Oral history genutzt, aber [244] auch Kirchenzeitungen, Amtsblätter, oder Festchroniken ausgewertet und fruchtbar gemacht. Weitere Quellen wie Bild- und Filmmaterial ebenso wie pastoralliturgische Publikationen dürften zu neuen Erkenntnissen beitragen. Damit deutet sich bereits an, dass die Zeitgeschichte ein lohnendes Feld der neueren Liturgiegeschichtsforschung bleibt. So braucht es weiterhin Studien zu einzelnen Bistümern und exemplarischen Pfarreien, aber auch zu Ordensgemeinschaften und zu bestimmten Männer- und Frauenklöstern. Neben personen- und institutionenbezogenen Arbeiten könnten sich die Untersuchung von Einzelphänomenen wie die Suche nach der angemessenen Musik im Gottesdienst oder der Wandel des Kirchenraums mit ihren Motivationen und Triebkräften wie ihren gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen als ertragreich erweisen. Dem kann freilich eine Beschränkung auf historische Methoden im engeren Sinne nicht gerecht werden, es braucht die Expertise weiterer Ansätze, um zu einer zutreffenden theologischen Durchdringung zu kommen.

4 LITURGIEGESCHICHTE ALS FELD INTERDISZIPLINÄRER FORSCHUNG

Liturgiegeschichte wird heute längst in interdisziplinärer Forschung betrieben. Denn das gottesdienstliche Leben bildet eine höchst vitale Kraft,

⁹¹ Vgl. W. Haunerland, Liturgiewissenschaftliche Zeitgeschichte. Zur Aktualität und zum Erkenntnisinteresse eines Forschungsprojektes, in: LJ 57 (2007) 243–265.

⁹² Vgl. die bibliographischen Angaben bei W. Haunerland, Ortskirchliche Wege liturgischer Erneuerung. Eine Zwischenbilanz, in: J. Bärsch / W. Haunerland (Hg.) [unter Mitarb. v. F. Kluger], Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (StPaLi 36), Regensburg 2013, 531–561, hier 532–542. – Vgl. auch B. Leven / M. Stuflesser (Hg.), Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis (Theologie der Liturgie 4), Regensburg 2013; B. Leven, Liturgiereform und Frömmigkeit. Prozessionen und Andachten im Bistum Würzburg 1945–1975 (QFGBW 68), Würzburg 2014; M. Klöckener / B. Jeggle-Merz / P. Spichtig, „Die sichtbarste Frucht des Konzils“. Beiträge zur Liturgie der Kirche in der Schweiz, Fribourg 2015; M. Riß, Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakraments nach dem II. Vatikanischen Konzil (Theologie der Liturgie 11), Regensburg 2016, 178–301.

die tief in die Geschichte des „geglaubten Gottes“ hineinragt. Sie prägt die christliche Identität und steht in engster Beziehung zum politischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Leben der Menschen.⁹³ Deshalb bedarf die Liturgiegeschichtsforschung, wie bereits verschiedentlich angedeutet, der engen Zusammenarbeit mit den historisch arbeitenden Wissenschaften, wie diese ihrerseits die Bedeutung ritueller Vollzüge allgemein wie die Rolle der Liturgie für das Verständnis früherer Gesellschaften neu wahrgenommen haben, weshalb sie das Gespräch mit der Liturgiewissenschaft als theologischer Disziplin suchen.

So haben seit geraumer Zeit die historischen Wissenschaften die Wirkmächtigkeit des Symbolischen herausgestellt und dessen Funktionen als „Schlüssel zum Verständnis der vormodernen Gesellschaften“⁹⁴ erkannt. Unter den verschiedenen geschichtswissenschaftlichen „turns“ (cultural, ritual, spatial) traten Bilder, Zeichen und Symbole wie deren Integration in [245] Strukturen von Kommunikation und Ritual hervor, die vielfältig für das mittelalterliche und frühneuzeitliche Verständnis von sozialen Ordnungen und Wertvorstellungen fruchtbar gemacht wurden.⁹⁵ Vor allem wo Rituale als performatives Handeln und infolgedessen als symbolisches Handlungsgeschehen verstanden werden,⁹⁶ liegen die Bezüge zur Liturgiegeschichtsforschung nahe.⁹⁷ So fanden etwa jüngst in der Mittelalterforschung das Kinderbischofsfest und die prozessionalen Tänze als Formen liturgischen Handelns Beachtung,⁹⁸ während in der Liturgiewissenschaft sowohl ritualtheoretische Ansätze diskutiert⁹⁹ wie materiale Studien

⁹³ Zu diesem Konzept von Kirchengeschichte vgl. A. Holzem, Die Geschichte des „geglaubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: A. Leinhäupl-Wilke / M. Striet (Hg.), *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103.

⁹⁴ B. Stollberg-Rilinger, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*, in: ZHF 31 (2004) 489–527, 492.

⁹⁵ Vgl. B. Stollberg-Rilinger / T. Neu / C. Brauner (Hg.), *Alles nur symbolisch? Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation*, Köln/Weimar/Wien 2013.

⁹⁶ Vgl. B. Stollberg-Rilinger, *Rituale* (Campus Historische Einführungen 16), Frankfurt a.M. 2013.

⁹⁷ Vgl. exemplarisch Brademann / Thies, *Handeln* (s. Anm. 66).

⁹⁸ Vgl. T. Skambraks, *Das Kinderbischofsfest im Mittelalter*, Firenze 2014; P. Knäble, *Eine tanzende Kirche. Initiation, Ritual und Liturgie im spätmittelalterlichen Frankreich* (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Köln/Weimar/Wien 2016.

⁹⁹ Vgl. z.B. A. Odenthal, „Rituelle Erfahrung“ im Zeitalter der Konfessionalisierung. Zur Anwendung eines praktisch-theologischen Paradigmas auf die Liturgiegeschichte – ein Versuch, in: Brademann / Thies, *Handeln* (s. Anm. 66), 89–107.

zum gottesdienstlichen Leben im Umfeld von Passageriten oder gesellschaftlich-politischen Kontexten vorlegt wurden.¹⁰⁰ In enger Verbindung mit der historischen Ritualforschung sind die in den Niederlanden und den USA stärker in die theologische Debatte eingebunden Ritual Studies zu sehen, die sich intensiv der Entstehung und Dynamik ritueller Formen und ihrer gesellschaftlichen Wirkweisen widmen,¹⁰¹ allerdings in der deutschsprachigen Liturgiegeschichtsforschung noch wenig rezipiert werden.¹⁰² Auch wenn die Einsicht in die Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit gewachsen ist, steckt die gegenseitige Wahrnehmung oder gar Vernetzung von historischer Kulturanthropologie und Liturgiewissenschaft, wohl auch aufgrund bestimmter Prägungen in den Wissenschaftskulturen, oft noch in den Anfängen.¹⁰³ [246]

5 SCHLUSSBEMERKUNG

Liturgiegeschichte bleibt ein Forschungszweig im Wandel. Zu den bekannten Quellen treten neue hinzu. Fragestellungen verändern sich und werden durch benachbarte Wissenschaften herausgefordert, die zu neuen Erkenntnissen führen. Man denke an die religionsgeschichtlichen Einflüsse auf die mittelalterliche Liturgie, auf die Arnold Angenendt hingewiesen hat,¹⁰⁴ oder an die sich wandelnde Sicht der lange in der Liturgiewissenschaft abqualifizierten allegorischen Liturgieerklärung des Mittelal-

¹⁰⁰ Vgl. die Sammelbände Bärsch / Schneider, *Liturgie* (s. Anm. 71); B. Kranemann (Hg.), *Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum* (PTH 122), Stuttgart 2012; Caspers / van Tongeren, *Unitas* (s. Anm. 58); Fugger / Kranemann / Lagaude, *Ritual* (s. Anm. 78).

¹⁰¹ Vgl. P. Post, *Vom religionsphänomenologischen Erbe zum e-Ritual. Trends und Themen der aktuellen Ritual Studies*, in: ALw 55 (2013) 139–181.

¹⁰² Vgl. L. van Tongeren, *Eine gemeinsame Zielrichtung. Die Ritual Studies und die Entwicklungen in der Liturgiegeschichtsforschung*, in: B. Kranemann / P. Post (Hg.), *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* (LiCo 20), Leuven/Paris/ Dudley (MA) 2009, 111–132.

¹⁰³ Vgl. B. Kranemann, *Die Kulturwissenschaften als Herausforderung der Theologie in der Universität. Anmerkungen aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, in: G. Krieger (Hg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft* (QD 283), Freiburg 2017, 241258.

¹⁰⁴ Vgl. jetzt A. Angenendt, *Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer* (LQF 101), Münster ³2014.

ters durch die Bildforschung, wie sie Thomas Lentjes und andere entwickeln.¹⁰⁵ Viele weitere Bereiche wären zu nennen.¹⁰⁶ Aber schon die subjektiv ausgewählten Beispiele deuten an, wie die Liturgiegeschichtsforschung ihre Relevanz für Theologie, Kirche und Gesellschaft erweisen kann, wenn sie sich mit ihrer theologischen Expertise in den Diskurs der historischen Disziplinen und Wissenschaften einbringt und positioniert.

¹⁰⁵ Vgl. T. Lentjes, Liturgie und Bildlichkeit im Mittelalter, in: ThRv 107 (2011) 267–282; aus literaturwissenschaftlicher Perspektive C. Petersen, Ritual und Theater. Maßallegorese, Osterfeier und Osternspiel im Mittelalter (MTU 125), Tübingen 2004.

¹⁰⁶ Vgl. etwa zur Liturgiegeschichte der Spätantike W. Kinzig / U. Volp / J. Schmidt (Hg.), Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche, Leuven/Walpole (MA) 2011.

Libri Ordinarius

Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters

»Erst am Ende des 20. Jahrhunderts können die in der nichttheologischen Geschichtswissenschaft entwickelten frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Überlegungen die Kirchengeschichte an theologischen Fakultäten anregen, sich mit dieser Aufgabe zu befassen.«¹ Was Ulrich Köpf rückblickend für die protestantische Kirchengeschichtsforschung feststellt, erinnert einerseits an die umfassende Bedeutung von Religiosität und Frömmigkeit für das Verständnis vergangener Epochen, gerade auch des Mittelalters (und an die reiche Rezeption dieser Grunddimensionen in der Mediävistik),² andererseits lenkt es den Blick auf die notwendige, weithin noch ausstehende theologische Durchdringung dieser für das Mittelalter prägenden Phänomene. Davon dürfen sich die an der Erforschung der mittelalterlichen Lebens- und Glaubenswelt interessierten Disziplinen der Theologie herausgefordert sehen, mit ihrem Zugang und Instrumentarium die Forschungsdiskussion zu bereichern.

Das gilt unter anderem auch für die Liturgiegeschichtsforschung. Gerade angesichts der gar nicht zu überschätzenden Bedeutung, die die Liturgie mit all ihren Formen, Gestalten und Spielarten für jene Epoche hatte, erscheint der mittelalterliche Gottesdienst (und sein frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliches Umfeld) als eine Forschungsaufgabe, die nicht nur binnenkirchlich von Interesse ist und bleiben muß, sondern darüber hinaus vielfältige Bezüge, vor allem zur Mediävistik und zu den Kulturwissenschaften herstellt.³ Für die enge Verflochtenheit der Liturgie mit

¹ Köpf 1996, S. 66.

² Vgl. Angenendt 2003, S. 68–91.

³ Vor allem Arnold Angenendt hat verschiedentlich eine intensivere Beschäftigung der Liturgiewissenschaft mit der mittelalterlichen Liturgie angemahnt, so v.a. in seiner umfangreichen Studie: Angenendt 2001, S. 168–171. Vgl. jetzt Neuheuser 2005 sowie meinen Beitrag aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive, den ich auf dem Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik vom 23. bis 26. Juni 2004 in Warschau (What is Theology in the Middle Ages?) zur Diskussion stellen konnte: [Bärsch 2007].

soziokulturellen Grundphänomenen gilt insgesamt, was Otto Gerhard Oexle für die mittelalterliche Totenmemoria zu bedenken gibt: »Die Liturgiewissenschaft beobachtet berechtigterweise vorwiegend die liturgischen Formen des Totenkults; aber müssen [10] nicht auch die nichtliturgischen Formen und muß nicht auch der Zusammenhang beider in die Betrachtung einbezogen werden?«⁴ Darum wird die Liturgiewissenschaft mit ihrer Methodik und ihren Ansätzen, das gottesdienstliche Feiern der Kirche in den Blick zu nehmen, zum Verständnis des mittelalterlichen Lebens insgesamt beitragen.

Die von der Liturgiewissenschaft primär zu erforschenden Quellen sind die liturgischen Ordnungen und Texte der Vergangenheit und Gegenwart, in denen die Tradition der gottesdienstlichen Feier der Kirche ihren besonderen Ausdruck gefunden hat. Naturgemäß richtet sich die Aufmerksamkeit dabei vor allem auf die Liturgiebücher, in denen die Lesungen und Gebete gesammelt, die Anweisungen für den rechten Vollzug der Riten angegeben und die musikalischen Elemente notiert sind.⁵ Da sie aber zu meist von der gewünschten Idealgestalt der Liturgie bestimmt sind, lassen diese Quellen nicht immer Rückschlüsse auf die faktische Gestalt des konkreten gottesdienstlichen Geschehens an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit zu. Trotz ihrer unaufgebbaren Relevanz für die Feier der Liturgie muß zudem berücksichtigt werden, daß die schriftlichen Zeugnisse Liturgie nur partiell erfassen. Denn nicht das Buch ist Liturgie, sondern das umfassendere Handlungsgeschehen des gefeierten Gottesdienstes.⁶

Angesichts der in dieser Hinsicht eingeschränkten Aussagekraft der Liturgiebücher kommt darum einem im Mittelalter entstehenden Buchtyp besonderes Interesse zu: dem »Liber ordinarius« (im folgenden für Singular und Plural LO). Denn der LO will – im Gegensatz zu Sakramentaren und Missalien, zu Lektionaren und Antiphonaren – das gottesdienstliche Leben an einer bestimmten Bischofs- oder Klosterkirche kodifizieren, wobei er darin oft auch die Performanz der liturgischen Ausdrucksgestalt berücksichtigt. Zweifellos wird auch hier eine angestrebte, gewünschte Ordnung formuliert, die fast ausschließlich auf der Ebene von geschriebenem

⁴ OEXLE 1984, S. 419.

⁵ Vgl. die Übersichten von HÄUSSLING 1997b, S. 995–997 und HÄUSSLING 1991. Ausführlicher zur Geschichte der liturgischen Bücher vgl. NOCENT 1978; SCICOLONE 1984; VOGEL 1986; PALAZZO 1993; KRANEMANN 1993; FOLSOM 1997; informativ ist auch PLOTZEK e.a. 1992, hier S. 22–57.

⁶ Was Benedikt Kranemann jüngst am Beispiel der Eigenart liturgischer Bücher für die Erforschung der neuzeitlichen Liturgiegeschichte bemerkt hat, gilt entsprechend für die Liturgiebücher des Mittelalters: KRANEMANN 2003, hier S. 62f.

›Text‹ begegnet,⁷ aber sie kommt doch der Realität des Gottesdienstvollzugs häufig bedeutend näher als andere liturgische Quellen. Insofern gehören die LO in gewisser Weise zu den deskriptiven Quellen und bieten damit einen Einblick in die faktische Gestalt gottesdienstlicher Vollzüge. Diese besondere Eigenart macht die LO zu höchst bedeutenden Zeugnissen für die lokale Liturgiegeschichte.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Beschäftigung mit den LO zu den vitalsten Zweigen der liturgiehistorischen Forschung des Mittelalters [11] gehört.⁸ Hier soll dieser Typ eines liturgischen Buches in seiner Entstehung und seiner Typologie exemplarisch und in einem kursorischen Überblick vorgestellt werden, um abschließend nach der Bedeutung der LO für die Erforschung des mittelalterlichen Lebens zu fragen. Da der LO teil hat an dem bereits in der Spätantike einsetzenden Prozeß der Verschriftlichung von Liturgie, muß zunächst die Entstehung unserer Quellengattung darin eingeordnet werden.

1 DIE VERSCHRIFTLICHUNG VON LITURGIE – MITTELALTERLICHE FORTSETZUNG SPÄTANTIKER PROZESSE

Abgesehen von dem in der Bibel des Alten und Neuen Testaments bewahrten und überlieferten Offenbarungswort Gottes⁹ kannte die Liturgiegeschichte nicht immer liturgische Bücher. Es war vielmehr ein vielschichtiger, höchst wechselvoller, aus unterschiedlichen Motiven gespeister Prozeß, der mehr und mehr zur Verschriftlichung der Liturgie beitrug und

⁷ Hier kann nur angedeutet werden, daß gelegentlich auch bildliche Darstellungen und Erläuterungen in LO begegnen, die in Gestalt und Funktion aber bislang kaum untersucht wurden.

⁸ Im deutschen Sprachgebiet hatte diesbezüglich – infolge der theologischen Neugewichtung durch die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Bedeutung und Würde der bischöflich geleiteten Teilkirchen in *Communio* mit der Universalkirche (SC 23. 41–42) – die mustergültige Arbeit des jetzigen em. Abtes von Maria Laach, Adalbert Kurzeja, eine Signalwirkung für die Ordinarienforschung: KURZEJA 1970. Zum derzeitigen Forschungsstand vgl. KOHLSCHEIN 1998. Exemplarisch zeigt die Editionsarbeit und liturgiewissenschaftliche Kommentierung von LO der Beitrag von ODENTHAL 2001/2002.

⁹ Für die Schriftwerdung der Bibel und für die Herausbildung des Kanons dürfte die öffentliche Verlesung im Gottesdienst als ein wesentliches Kriterium für die Frage gelten, was die Kirche als Wort Gottes ansah und was nicht. Vgl. JÖRNS 1992; METZGER 1993, S. 193. Zur Sache insgesamt vgl. BÄRSCH 2003.

den Allan Bouley programmatisch als einen Weg »From Freedom to Formula« charakterisierte.¹⁰

1.1 Freiheit – Muster – Norm: Der Weg zur schriftlichen Fixierung der Liturgie in der Spätantike

So schildert Justin der Märtyrer († 165) um die Mitte des 2. Jahrhunderts hinsichtlich der Praxis freien Formulierens der Gebetstexte, speziell des zentralen Eucharistiegebets: »... und der Vorsteher sendet Gebete ebenso wie auch Danksagungen empor nach seinem Vermögen ...«¹¹ Was Justin bezeugt, gilt für die Frühzeit der Kirche allgemein: Der Vorsteher spricht die Gebete nicht aus einer Textsammlung oder gar einer autoritativ verbindlichen Vorlage, sondern formuliert sie in freier, geistgetragener Rede. Die Kunst der Improvisation bei der Liturgie wurde bei einem bischöflichen Vorsteher als [12] charismatische Gabe geradezu vorausgesetzt.¹² Allerdings sind bei aller Freiheit der Formulierung – und auch davon kündigt Justin – gewisse Grundmotive eines solchen Gebets erkennbar. Denn »der Vorsteher betete nicht, was er wollte, sondern was er sollte, doch nur so, wie er es vermochte.«¹³ So wurden offenbar schon in früher Zeit bestimmte Strukturen und »Themen« der Gebetsrede (vor allem in der Tradition jüdischen Betens) beachtet.¹⁴

Eine weitere Entwicklungsstufe läßt sich an der *Traditio Apostolica* (*TrAp*) genannten und Hippolyt von Rom zugeschriebenen Kirchenordnung vom Anfang des 3. Jahrhunderts ablesen.¹⁵ Wenngleich der freie Vortrag der Gebete ohne Bindung an überlieferte Vorlagen weiterhin er-

¹⁰ Vgl. BOULEY 1982; vgl. u.a. auch DEKKERS 1972; NEUNHEUSER 1975 sowie KLÖCKENER 1996, S. 397–407. Im jüngst publizierten Sammelband HOLZEM 2004b kommt das Phänomen der Verschriftlichung christlicher Liturgie und der Zusammenhang zwischen Buch und Liturgie zumeist nur am Rande zur Sprache (so bei: HOLZEM 2004a, S. 257f. und ANGENENDT 2004, S. 340f.).

¹¹ Justin, Apol. 67,5. Hier zit. nach MEYER 1989, S. 101; vgl. den griech.-lat. Text bei *Prex Eucharistica*, S. 70f.

¹² Vgl. KLAUSER 1965, S. 14.

¹³ So die Charakterisierung von Adolf Harnack, hier zit. nach KLÖCKENER 1996, S. 401.

¹⁴ Hier ist vornehmlich an die Berakha als Grundgestalt jüdischen Betens zu denken, die als Tischsegen maßgeblich die Gestalt des Eucharistiegebets beeinflusst hat. Vgl. GIRAUDO 1981 und GERHARDS 1992.

¹⁵ Vgl. den lateinischen Text bei BOTTE 1989 und die deutsche Übers.: *Traditio apostolica*. Zur Diskussion um Datierung und Verfasser vgl. auch die Annahme von METZGER 1998, S. 39–41.

halten bleibt, enthält die *TrAp* aber bereits ein Modell eines Eucharistiegebetes.¹⁶ Dieses wird zwar ausdrücklich als Mustertext verstanden,¹⁷ dennoch trägt die Kirchenordnung damit zu einer Tendenz bei, die im 4. Jahrhundert in der nordafrikanischen Kirche zu einer Festlegung auf vorgegebene eucharistische Texte, vor allem des Eucharistiegebetes, führen wird.¹⁸ Nicht zuletzt wegen der grassierenden häretischen und schismatischen Bewegungen erschien hier, wie der große Kirchenlehrer und Bischof von Hippo, Augustinus, belegt, die Sicherung der Orthodoxie im liturgischen Beten der Kirche als besonders wichtig.¹⁹ Zudem machte die mangelnde Bildung der Kleriker, die z.T. kaum in der Lage waren, ein übernommenes Gebet richtig auszusprechen, geschweige denn es frei zu formulieren, die schriftliche Fixierung dieser zentralen Gebete notwendig. Schließlich hat auch die Sorge Augustins um eine für die Liturgie angemessene literarische Qualität der gottesdienstlichen Texte eine bedeutende Rolle für diese Entwicklung gespielt.²⁰

[13] Mittels konziliarer Anordnungen und Beschlüsse schränkte so die nordafrikanische Kirche die Freiheit in der Formulierung liturgischer Gebete zunehmend ein und legte nun approbierte, durch kirchlich-theologische Autorität sanktionierte Texte zur Verwendung durch die Vorsteher im Gottesdienst vor.²¹ Ähnlich gehen seit dem 4. Jahrhundert auch andere zentrale Bischofskirchen vor, deren geordneten Bräuchen und Traditionen sich umliegende Gemeinden anschließen und auf diese Weise die Entstehung von Liturgiefamilien befördern.²² Dabei wird sich allmählich auch das Motiv einer angestrebten Einheit in der Liturgie als Ausdruck der

¹⁶ Das Gebet ist im Rahmen der Bischofsordination überliefert (*TrAp* 4). Vgl. den Text in der deutschen Übers. bei MEYER 1989, S. 104f. und *Traditio Apostolica*, S. 223–227. Das Eucharistiegebet der *TrAp* bestimmt als Grundlage des im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform neugeschaffenen Zweiten Hochgebets des *Missale Romanum* heute wieder das gottesdienstliche Feiern der Kirche.

¹⁷ *TrAp* 9: »Der Bischof sage Dank, so wie wir es oben gesagt haben. Es ist keineswegs nötig, daß er bei der Danksagung dieselben Worte verwendet, die wir gebraucht haben, so als hätte er sie auswendig gelernt. Vielmehr soll ein jeder seinen Fähigkeiten entsprechend beten. Wenn jemand in der Lage ist, ein großes und feierliches Gebet zu sprechen, dann ist es gut. Trägt aber jemand ein kurzes Gebet vor, verbietet es ihm nicht. Er soll jedoch ein Gebet sprechen, das der Rechtgläubigkeit entspricht.« *Traditio Apostolica*, S. 239–241.

¹⁸ Vgl. dazu die Forschungen von KLÖCKENER 1989 und KLÖCKENER 2002, S. 139–148.

¹⁹ Vgl. BOULEY 1982, S. 162f. und KLÖCKENER 2002, S. 140–142.

²⁰ Vgl. KLÖCKENER 2002, S. 145f.

²¹ Zur Bedeutung der nordafrikanischen Reformkonzilien und ihrer liturgischen Gesetzgebung unter Bischof Aurelian und Augustinus vgl. KLÖCKENER 2002, S. 126–164.

²² Vgl. die Übersicht bei HEINZ/FEULNER 1997.

kirchlichen Einheit im Glauben bemerkbar machen²³ und angesichts einer oft unüberschaubaren liturgischen Vielfalt zu einer je neuen, zeitgeschichtlich je eigens akzentuierten Herausforderung für die schriftliche Ordnung gottesdienstlichen Lebens werden, wie es im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter in den Beschlüssen der gallisch-merowingischen Konzilien des 4. bis 7. Jahrhunderts zu erkennen ist.²⁴

1.2 ›Richtigen‹ Text – ›richtiger‹ Ritus: Verschriftlichte Liturgie im Frühmittelalter

Stilistisch angemessene, den rechten Glauben der Kirche repräsentierende liturgische Texte setzen theologische Bildung voraus. Als diese im 6./7. Jahrhundert immer mehr verloren ging, wuchs einerseits das Bedürfnis nach entsprechenden Textvorlagen, so daß mangelnde theologische Kompetenz des Klerus die Kodifizierung liturgischer Texte förderte.²⁵ Mit dem Schwinden der Theologie und ihrer religionskritischen Funktion erstarkte andererseits das Phänomen des Ritualismus, das nun mehr und mehr auf die christliche Liturgie Übergriff. Sie mußte jetzt vor allem ›richtig‹, also formgenau vollzogen werden, denn nur der rechte Ritus und das rechte Wort garantierten die göttliche Wirkung.²⁶

Schon bei Winfrid-Bonifatius (672/675–754) lassen sich Züge skrupulöser Sorge um die ›Richtigkeit‹ der Liturgie beobachten, wenn er sich ängstlich beim Papst erkundigt, ob bei der Messe zwei oder drei Kelche auf dem Altar stehen dürften, ob eine Taufe bei falsch gesprochener Taufformel (›in nomine patris et filii ...‹) wirksam sei, und wo im Hochgebet die Kreuzzeichen gemacht werden mußten.²⁷ Auch daß das eucharistische Hochgebet, inzwischen verkürzt als ›Kanon‹ mit den zur Konsekrationsformel erstarrten Einsetzungsworten verstanden, als ›oratio periculosa‹ bezeichnet wird,²⁸ offenbart [14] die zeitgenössische Tendenz zum Ritualismus, wonach die heiligen Worte, nur wenn sie korrekt und ohne Störung (wie Husten, Versprecher o.ä.) ausgesprochen werden, ihre göttliche Wirkung entfalten, andernfalls sogar den Zorn Gottes hervorrufen und dann zum Unheil führen. Entsprechend geht Karl der Große in seiner

²³ Zur Bedeutung dieses in verschiedenen Variationen immer wieder begegnenden Motivs in der Entwicklung der Liturgiegeschichte vgl. KLÖCKENER/KRANEMANN 2002C, S. 1093f.

²⁴ Vgl. JOIN-LAMBERT 2002.

²⁵ Vgl. ANGENENDT 1990, S. 245.

²⁶ Vgl. ANGENENDT 1992; ANGENENDT 2003, S. 33f.

²⁷ Vgl. ANGENENDT 1992, S. 125f.

²⁸ Vgl. KOTTJE 1967.

Epistola de litteris colenda. (784/785) davon aus, daß Gott nur am recht geschriebenen und gesprochenen Wort Gefallen finde und entsprechend seinen Segen gewähre.²⁹ Diese rituelle Korrektheit als Leitmotiv der karolingischen Liturgiereform verlangte strikte Festlegung der Liturgie und damit auch eine umfassende Schriftlichkeit.³⁰

Diese wurde schließlich durch die Romorientierung der karolingischen Herrscher noch einmal verstärkt.³¹ Denn so wichtig es war, die Texte korrekt auszusprechen und die Riten genau zu vollziehen, so wichtig war es auch, die ›richtigen‹, d.h. die gottgefälligsten Texte und Riten zu benutzen. Und die Norm des rechten Gottesdienstes fand man – auch aus politischen Gründen der ›Renovatio imperii‹ und der Reichseinheit – in Rom, der Stadt des heiligen Petrus.³² Wie schon Pippin erbat sich Karl der Große aus Rom liturgische Gebrauchsbücher, die als Normcodices durch Abschriften vervielfältigt und ins Reich weitergegeben werden sollten, um die liturgische Vielfalt in den geeinten Reichsgebieten durch eine einheitliche Art des Gottesdienstes zu ersetzen.³³ Zwar wird den Pfarrpriestern in der Karolingerzeit immer wieder der Gebrauch der richtigen Liturgiebücher vorgeschrieben,³⁴ aber das Bemühen um eine einheitliche römische Liturgie hatte nur bedingt Erfolg.³⁵ Zum einen, weil die römischen Bücher für die vielfältigen Anliegen der fränkischen Liturgie zum Teil erheblich überarbeitet und ergänzt werden mußten,³⁶ so daß sie nun eine mit nicht wenigen altgallisch-fränkischen Elementen versetzte römisch-fränkische Mischliturgie verzeichneten. Zum anderen waren inzwischen eine ganze Reihe nach Inhalt und Funktion unterschiedlicher Liturgiebücher entstanden, die ja nicht nur an den großen Kathedral- und Klosterkirchen, sondern für jede Dorfpfarrei zur Verfügung stehen mußten, wollte man dem Ideal einer einheitlichen Liturgiefeier im Frankenreich genügen.³⁷

²⁹ Vgl. *Urkundenbuch*, Nr. 166. Percy E. Schramm hat dieses Verständnis auf die zutreffende Formel gebracht: »Nur wenn Gott das richtig gesprochene Wort hört, öffnet sich sein Ohr« (SCHRAMM 1968, S. 329).

³⁰ Vgl. ANGENENDT 1993, S. 16–19.

³¹ Vgl. KERBERS 1999, S. 599–603 (Lit.).

³² Vgl. VÖGEL 1965.

³³ Vgl. KLAUSER 1974; VÖGEL 1960; VÖGEL 1986 und ANGENENDT 1990, S. 327–348.

³⁴ Vgl. VÖGEL 1965, S. 221–224.

³⁵ Vgl. KOTTJE 1965, S. 341.

³⁶ Hier ist vor allem an den von Reichsabt Benedikt von Aniane geschaffene Appendix des römischen Sakramentars, das Papst Hadrian zwischen 784 und 791 an Karl den Großen gesandt hat, zu erinnern. Vgl. DESHUSSES 1965; *Sacramentarium Gregorianum* und zum gegenwärtigen Diskussionsstand MEYER 2002, S. 255–260.

³⁷ Herrscherliche und bischöfliche Kapitularien verlangten die Bereitstellung von mehreren Liturgiebüchern, so GHÄRBALD VON LÜTTICH *Drittes Kapitular*, VIII (Monumenta

[15] Zu den unterschiedlichen, für die verschiedenen gottesdienstlichen Feiern benötigten Büchern gehört vor allem das vornehmste, weil für die Liturgie unverzichtbare Buch, die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments.³⁸ Sie wird mittels Perikopenordnungen, ›Capitulare‹ (auch ›Capitulatio‹ oder ›Capitula lectionum/evangeliorum‹) genannt, für die Verlesung im Gottesdienst erschlossen,³⁹ allerdings erstellt man für die liturgische Wortverkündigung bald aus den Vollbibeln eigene Buchtypen, so das ›Epistolarium‹ (auch ›Ordo epistularium totius anni‹) mit den nichtevangelischen Lesungen und das ›Evangeliarium‹ (alle vier Evangelien nacheinander verzeichnet) bzw. das ›Evangelistarium‹ (auch ›Libellus Evangeliorum‹; perikopiert), das die Evangelien enthält; schließlich finden sich auch beide Bücher kombiniert im ›Lectionarium‹.⁴⁰

Hinzu kommen die ersten komplexeren Sammlungen mit den Gebetstexten für den Vorsteher (Bischof oder Presbyter) bei der Feier der Eucharistie, aber auch anderer Sakramentenfeiern, die ›Sakramentare‹.⁴¹ Das älteste seiner Art, das *Sacramentarium Veronense*,⁴² reicht noch in das 5./6. Jahrhundert zurück und bezeugt den Wunsch, den Bestand liturgischer Texte zu sichern und zu tradieren.⁴³ In der karolingischen Liturgiereform und für die Folgezeit bestimmend sollten vor allem zwei Typen von Sakramentaren werden: das *Sacramentarium Gelasianum*, das dem gottesdienstlichen Gebrauch in den von Presbytern geleiteten römischen Titularkirchen diente,⁴⁴ und das *Sacramentarium Gregorianum*, das im wesentli-

Germaniae Historica. Capitula Episcoporum I, S. 39): »Ut unusquisque secundum possibilitatem suam certare faciat de ornatu ecclesiae, scilicet in patenam et calicem, planetam et albam, missalem, lectionarium, martyrologium, paenitentialem, psalterium vel alios libros.« Vgl. auch BROMMER 1974, S. 120.

³⁸ Vgl. NEUHEUSER 1995 und KRANEMANN/ STERNBERG 2002.

³⁹ Vgl. KLAUSER 1972; MORIN 1910 (ältere römische Epistelliste [Würburger Epistelliste], die in das 7. Jahrhundert zurückreicht).

⁴⁰ Vgl. die Übersichten bei VOGEL 1986, S. 291–355; MARTIMORT 1992.

⁴¹ Vgl. VOGEL 1986, S. 61–134; DESHUSSES 1982; PALAZZO 1993, S. 47–83; METZGER 1994 und die Übersicht von KLÖCKENER 1999b.

⁴² Die Quelle wird nach dem Aufbewahrungsort der Handschrift aus dem Beginn des 7. Jahrhunderts genannt. Edition: *Sacramentarium Veronese*; vgl. dazu PALAZZO 1993, S. 62–66; METZGER 1994, S. 38–56 und FOLSOM 1997, S. 245–248.

⁴³ Das Sakramentar (z.T. fälschlicherweise auch *Sacramentarium Leonianum* genannt) stellt mutmaßlich eine geordnete Zusammenstellung älterer Textsammlungen (sogenannte Libelli) aus dem Archiv des Lateran dar. Wie Alfred Stuiber gezeigt hat, ging es dabei noch nicht darum, »eine ein für allemal abgeschlossene Sammlung immer wieder im Turnus zu verwendender Formulare für den Gottesdienst herzustellen« (STUIBER 1950, S. 80).

⁴⁴ Der einzig vollständig erhaltene Zeuge ist die um 750 in Chelles bei Paris kopierte Handschrift, das so genannte ›Altgelasianum‹ Edition: *Liber Sacramentorum Romanae*

chen die vom Papst gefeierten Gottesdienste im Lateran und in den verschiedenen Stationskirchen enthält.⁴⁵ Bereits im 8. Jahrhundert sind gelasianische Sakramentare, in denen gelasianisches und [16] gregorianisches Material vermischt und mit fränkischen Zusätzen angereichert ist, unter Pippin d. J. im Frankenreich verbreitet worden, die als ›Gelasiana des 8. Jahrhunderts‹ einen eigenen Sakramentartyp darstellen.⁴⁶

Bücher mit den gottesdienstlichen Gesängen waren für die musikalischen Dienste wie Kantor oder Schola notwendig.⁴⁷ Für die Meßliturgie bedurfte es eines ›Antiphonarium missae‹,⁴⁸ später ›Graduale‹ genannt,⁴⁹ das sowohl die im Kirchenjahr wechselnden Gesänge (›Proprium missae‹) wie die gleichbleibenden Texte (›Ordinarium missae‹) enthielt. Hinzu trat die vielfältige Sammlung der Choralbücher für die Tagzeitenliturgie.⁵⁰

Schon die hier nur angedeutete Vielfalt der liturgischen Bücher (einschließlich ihrer divergierenden Bezeichnungen) war eine Voraussetzung für die Vereinheitlichung der Liturgie durch deren Romanisierung. Offenbar ist diese Vielzahl auch tatsächlich angeschafft worden, wie das Beispiel des Inventars der Dorfkirche im bayerischen Thannkirchen aus dem 9. Jahrhundert zeigt, das drei Missalien (Sakramentare), drei Lektionare, zwei Antiphonare, ein Psalterium in drei Bänden und weitere Liturgiebücher umfaßt.⁵¹ Auch wenn dieses recht reichhaltige Verzeichnis kaum dem Buchbesitz allerorten entsprach, mußte für eine geregelte Liturgie doch ein

Aeclesiae Ordinis anni circuli; vgl. dazu CHAVASSE 1958; PALAZZO 1993, S. 66–69; METZGER 1994, S. 81–106 und FOLSOM 1997, S. 248f.

⁴⁵ Ein Exemplar des Gregorianums gelangte auf Wunsch Karls des Großen ins Frankenreich und wurde hier für die Verhältnisse des fränkischen Kloster- und Pfarrgottesdienstes ergänzt. Vgl. oben Anm. 36. *Sacramentarium Gregorianum*; vgl. dazu PALAZZO 1993, S. 72–78 und FOLSOM 1997, S. 251–253.

⁴⁶ Entwickelt wurde dieser Typ wohl um 760/770 im burgundischen Kloster Flavigny, vielleicht angeregt durch den denkwürdigen Aufenthalt Papst Stephans II. beim Frankenkönig, weshalb man auch vom ›Sakramentar Pippins‹ spricht. Der älteste und am besten erhaltendste Zeuge ist das Sakramentar von Gellone. Edition: *Liber sacramentorum Gellonensis*; vgl. dazu VOGEL 1986, S. 70–78; KLÖCKENER 1990; PALAZZO 1993, S. 69–72; METZGER 1994, S. 107–113 und FOLSOM 1997, S. 249–251.

⁴⁷ Vgl. HUGLO 1988.

⁴⁸ Vgl. *Antiphonale Missarum sextuplex* sowie PALAZZO 1993, S. 90–94 und FOLSOM 1997, S. 258–261.

⁴⁹ Die Bezeichnung rührt von dem alten Brauch her, das Responsorium zwischen den Schriftlesungen von der Stufe (gradus) aus zu singen. Zum Buchtyp vgl. PRASSL 1995.

⁵⁰ Hier sind vor allem ›Psalterium‹, ›Antiphonarium officii‹ und ›Hymnar‹ zu nennen. Vgl. die Textzusammenstellung aus dem ›Antiphonale officii‹: *Corpus antiphonarium officii*; zur Sache vgl. PALAZZO 1993, S. 145–158; FOLSOM 1997, S. 268–274 und mit einem Gesamtüberblick über die Bücher für die Stundenliturgie: KLÖCKENER 1994b, S. 112–122.

⁵¹ Vgl. ZENTRALINSTITUT FÜR KUNSTGESCHICHTE 1967, S. 94, Nr. 89.

Mindestbestand von Sakramentar, Lektionar, Graduale und Psalterium vorhanden gewesen sein.⁵² Arnold Angenendt hat darum zu bedenken gegeben: »Wenn man sich vergegenwärtigt, daß große Bibliotheken damals allerhöchstens zweihundert bis etwa fünfhundert Bücher umfaßten, wird es keine Übertreibung sein zu sagen: Nichts hat die karolingischen Schreibstuben mehr beansprucht als die Liturgie.«⁵³ Schließlich muß man sich vor Augen führen, daß dieser ungeheure, auch ökonomische Aufwand zu einer Zeit einsetzte, als die allgemeine Schriftlichkeit mehr und mehr nachließ und ihre Bedeutung und ihr Ansehen allgemein schwand.

[17] Damit hat der Ritualismus mit seinem Verlangen nach schriftlichen Vorlagen die beinahe erloschene Schriftlichkeit aufrecht erhalten, aber zugleich der Fixierung von Ritus und Wort durch das ganze Mittelalter hindurch bleibende Dominanz verliehen. Was einst in großer Freiheit schöpferisch gestaltbar war, verfestigte sich in der spätantiken Kirche mit ihrer wachsenden Institutionalisierung und im Zuge dogmatischer Auseinandersetzungen um den rechten Glauben zunehmend. Was zunächst noch als Muster und Orientierung diente, gelangte bald mehr und mehr in den Rang einer Norm. Diese Entwicklung sollte in der nach dem Vorbild Roms ausgerichteten karolingischen Liturgiereform mit ihrer Sorge um den rechten Gottesdienst eine Dynamik erhalten, indem sie dem fixierten und getreulich nachzuahmenden Ritus einen eigenen, ja zentralen Wert gab. Liturgie und schriftliche Fixierung, Gottesdienst und Buch gehen seitdem eine enge Verbindung ein, die bis heute nicht unwesentlich weiterwirkt. In diesem Prozeß haben die LO ihre eigene Rolle hinsichtlich Bedeutung und Funktion eingenommen.

2 DIE ENTSTEHUNG UND VERBREITUNG DER ›LIBRI ORDINARI‹

2.1 Die ›Ordines Romani‹ als ›Vorläufer‹ der Libri ordinarii

Die oben genannten Liturgiebücher enthielten vornehmlich die im Gottesdienst zu sprechenden und singenden Texte für die verschiedenen Dienste. Allerdings fehlten in ihnen fast durchweg Angaben und Hinweise zum Ablauf der Liturgie. Besonders schmerzlich mußte man dieses Desiderat empfinden, als die Riten für die Messe und die übrigen Sakramente und Sakramentalien sowie für die Feiern im Kirchenjahr sich nicht nur

⁵² Jacques Dubois und Jean Loup Lemaître haben für die knapp 500 Pfarreien der mittelalterlichen Diözese Rodez eine Anzahl von an die dreitausend Liturgiebücher errechnet. Vgl. DUBOIS/LEMAÎTRE 1993, S. 61–63.

⁵³ Vgl. ANGENENDT 1992, S. 129.

äußerst vielgestaltig weiterentwickelten, sondern zugleich höchst komplex und unübersichtlich wurden. Man beginnt Ordines zusammenzustellen, die als Ergänzung zu den liturgischen Büchern im engeren Sinne gedacht sind und die Handlungsanweisungen für die verschiedenen Feiern, aber auch die Ordnungen von Perikopen, Gesängen oder anderen Elementen enthalten. So entstehen Leitfäden, die den gottesdienstlichen Verlauf mit seinen einzelnen Vollzügen und Aktionen in der Art von Drehbüchern mit Regieangaben beschreiben und für die Hand der ›Zeremoniare‹, der Vorsteher oder anderer Dienste bestimmt sind, die ›Ordines Romani‹.⁵⁴ Fortan benötigt man für die Liturgie beides: Text und rituelle Anleitung.

Die ehemals römischen Ordines gelangten im Zuge der Romanisierung – wie die Sakramentare und die übrigen Liturgiebücher – in den fränkischen Norden. Hier sind sie dann aber – ebenso wie die Sakramentare – ergänzt worden, so daß sie die römischen Riten mit fränkischen Bräuchen vermischt überliefern. Während einige Quellen tatsächlich gottesdienstliche Handlungen wiedergeben (so der *Ordo Romanus* 1, der die päpstliche Stationsmesse im [18] 7. Jahrhundert detailliert beschreibt),⁵⁵ sind die meisten ›Ordines Romani‹, von denen wir allesamt nur noch durch Handschriften aus fränkischen Skriptorien wissen, eher ›Werbeträger‹ für die Rezeption der römischen Liturgie im Frankenreich.⁵⁶ Insofern geben sie uns eher ein Bild davon, wie man sich nördlich der Alpen römische Liturgie vorstellte, denn einen Eindruck von den faktisch in Rom gefeierten Gottesdiensten. Allerdings normieren die Ordines damit die weitere Festbeschreibung römisch-fränkischer Mischliturgie unter der vorangestellten Autorität ›Roms‹ und berücksichtigen das weite Feld gottesdienstlicher Vollzüge wie Papst- und Bischofsliturgie, die Feiargestalt der Feste im Kirchenjahr, die Tagzeitenliturgie, die Initiation, die Totenliturgie, die Ordination, die Kirchweihe oder die Kaisersalbung.

In einer späteren Phase werden diese Beschreibungen in die Liturgiebücher selbst integriert und durch rote Tinte von den liturgischen Texten unterschieden (Rubriken). Damit geben die Ordines vollständige Formulare wieder, die dann, zeitlich und lokal verschieden, in andere Buchtypen wie das Pontifikale oder Caeremoniale u.a. eingehen. Darunter kommt vor

⁵⁴ Fünzig ›Ordines Romani‹ sind ediert bei Michel Andrieu: *Ordo Romanus*; zur Sache vgl. VOGEL 1986, S. 135–224; MARTIMORT 1991; PALAZZO 1993, S. 187–196; FOLSOM 1997, S. 291f. und v.a. zum gegenwärtigen Forschungsstand KLÖCKENER 1998 sowie KLÖCKENER 1999a, S. 323–326.

⁵⁵ Vgl. *Ordo Romanus*, n, S. 3–108.

⁵⁶ Der Titel ›Ordo Romanus‹ kündigt also seltener von der tatsächlichen (stadt-) römischen Herkunft einer Ordnung, vielmehr dient er zur Steigerung seiner Autorität, die ihn als authentischen Bestandteil der karolingischen Reform mit ihrem Ziel der Romanisierung der gallisch-fränkischen Liturgie ausweist. Vgl. KLÖCKENER 1999a, S. 324.

allem dem um 950 in St. Alban in Mainz kompilierten ›Pontificale Romano-Germanicum‹ herausragende Bedeutung zu, denn es hat die abendländische Liturgieentwicklung im 2. Jahrtausend maßgeblich beeinflusst.⁵⁷

Es ist die zunehmende Gewichtung des sich ausweitenden zeremoniellen Handelns in der Liturgie, das die Entstehung der ›Ordines Romani‹ befördert. Ihre Entwicklung ist aber andererseits auch Ausdruck eines gesteigerten Verlangens der mittelalterlichen Liturgie nach solchen rituellen Vollzügen und Ritusordnungen.⁵⁸ Damit ist der religiös-mentalitätsgeschichtliche Boden bereitet, auf dem die LO in gewisser Weise die Nachfolge der ›Ordines Romani‹ antreten werden.

2.2 Von den ›Ordines Romani‹ zu den ›Libri ordinarii‹

Schon die ›Ordines Romani‹ hatten die Vielfalt der gottesdienstlichen Vollzüge wie der entstandenen Liturgiebücher zu ordnen versucht. Wie erwähnt, kodifizierten sie dabei nicht selten idealtypische Feierverläufe der römisch-fränkischen Liturgie, die aber kaum ohne weiteres auf die konkrete gottesdienstliche Situation jeder einzelnen Kirche übertragbar waren. Auch gab es [19] keine lückenlose Sammlung von Ordines, die enzyklopädisch alle vorkommenden Feiern regelte. Es blieben also bestimmte Bereiche offen, für die ein ordnendes Handbuch fehlte.

Noch bedeutsamer für die Entstehung der LO aber war die regionale Vielfalt des gottesdienstlichen Lebens im Mittelalter. Denn obgleich die karolingische Liturgiereform das Programm eines im ganzen Reich einheitlichen, nach römischer Art gefeierten Gottesdienstes durchzusetzen versuchte, darf der Erfolg dieser Bemühungen, wie schon angedeutet, nicht überschätzt werden. Weitgehend setzte sich zwar der breite Strom der römisch-fränkischen Mischliturgie durch, aber dieser Rahmen war nicht so eng gesteckt, daß die einzelnen Kirchen nicht im Zuge der Adaption dieser Liturgie ihre regionalen Eigenheiten entwickeln konnten. So pflegten beispielsweise Bischofskirchen und die ihnen unterstehenden

⁵⁷ Vgl. die Edition: *Pontificale Romano-Germanicum* sowie KLÖCKENER 1986 und PALAZZO 1993, S. 210–215.

⁵⁸ So haben fränkische Liturgiker ihrem Verständnis gemäß selbst Ritenvollzüge komponiert. Man nimmt beispielsweise an, der erste Salzburger Erzbischof Arn habe um 800 das liturgische Formular für Provinzialsynoden entworfen und dabei ein westgotisches Vorbild mit seinen typisch langen Gebetsketten in knappe römische Orationen umgearbeitet und das Formular mit dem Titel ›Ordo romanus qualiter concilium agatur‹ versehen. Vgl. *Konzilsordines*, S. 296–315 und KLÖCKENER 1999a, S. 330.

Stifts- und Pfarrkirchen ihre z.T. aus älteren Traditionen überlieferten liturgischen Bräuche und Gepflogenheiten.⁵⁹ Dabei spielte die örtlich gebundene Verehrung der Heiligen und Schutzpatrone ebenso eine Rolle⁶⁰ wie die von Kirche zu Kirche unterschiedliche Raumgestalt und Ausstattung, die maßgeblich zum Beispiel die im Mittelalter aufwendige Prozessionsliturgie (Wege, Stationen) beeinflusste. Die konkrete Ausgestaltung der Feste und Feiern im Kirchenjahr mit ihren ›functiones sacrae‹ und ihrer ›szenischen Liturgie‹ (Palmenprozession, Fußwaschung, Kreuzverehrung u.a.) war ebenso von lokalen Gewohnheiten und Ausprägungen bestimmt wie die Auswahl von Lesungen, Gesängen und Gebeten, die aus den überlieferten Liturgiebüchern zu erheben waren, aber für die verschiedenen Feste und Feiern nicht selten eigens zusammengestellt werden mußten.

Die aus den alten und je eigenen Traditionen erwachsenen Differenzen in der Feier der Liturgie zwischen den einzelnen Kirchen hat man nicht als Verlust verstanden, sondern durchaus positiv gewertet. So betont das Proömium des Xantener Stiftsordinarius des 13. Jahrhunderts: »Nemo itaque eorum, qui per divinam providenciam in hanc ecclesiam sunt collecti, sue tantum prudencie innitatur, ut hunc ordinem, eo quod usui alibi frequentato concinne forsitan non consonet in cunctis, iudicet procaciter contempnendum, sed melius quilibet corpori, cuius membrum esse desiderat, humiliter se studeat conformare ... Meminerit eciam, quid beatus Ambrosius sancto Augustino de diversis ecclesiarum usibus responderit sciscitanti: ›Ad quamcumque‹, inquit, ›ecclesiam perveneris, illius morem serva, si tu non vis cuiquam esse scandalum ne quemquam tibi‹.«⁶¹

Was für die Liturgie in den Kathedralen und Diözesen galt, war für die monastischen und anderen geistlichen Gemeinschaften gleichfalls bedeutsam. Auch diese standen vor der Aufgabe, für ihre Konvente und entsprechend ihrer spirituellen Ausrichtung die breite Überlieferung liturgischer Traditionen zu sichten, sich darin einzuordnen und gegebenenfalls neu zu entwickeln. Viele Ordensgründungen des hohen Mittelalters verbanden darum mit [20] ihrer geistlichen Neuausrichtung geradezu eine eigene Liturgiereform. Man denke nur an die gottesdienstlichen Ordnungen, die

⁵⁹ Vgl. BÄRSCH 1995a. Zur Bedeutung der Kathedralen für die Entwicklung liturgischer Traditionen vgl. JOUNEL 1993; GY 1995 und MAURER 2002.

⁶⁰ Vgl. z.B. MAURER 2002, S. 239f.

⁶¹ Ordinarius Xanten, S. 47.

Zisterzienser⁶² oder Kartäuser⁶³ nach ihrem eigenen reformerischen Selbstverständnis für sich schaffen mußten. Es lag nahe, daß dabei die jeweiligen ordensspezifischen Verhältnisse und das spirituelle Programm eigene Gebräuche ausprägten,⁶⁴ die sich wiederum auf das liturgische Leben auswirkten und gelegentlich zu ordenseigenen Sonderriten führten.⁶⁵

Endlich ist noch einmal an die Weiterentwicklung der Liturgie durch den Hang zur Sollemnisierung und den Wunsch nach minutiöser Regelung rituell-zeremonieller Vollzüge zu erinnern. Diese Tendenzen waren – wie wir aus den Forschungen der Profanhistoriker wissen – eingebettet in einen ganzen Kosmos symbolischer Ausdrucksformen, in denen Zeichen und Symbole, nonverbale Vollzüge und rituelle Inszenierung unabdingbar für die öffentliche Kommunikation im Mittelalter waren.⁶⁶ Wie Karl Leyser beobachtet hat, nahmen im 10./11. Jahrhundert Rituale und Zeremonien an Bedeutung zu.⁶⁷ Vor allem dem einflußreichen Reformmönchtum jener Zeit wohnte ein neuer Zug zur ›Ritualisierung‹ inne.⁶⁸ So

⁶² Alberich Martin Altermatt hat in seinen umfangreichen Forschungen zur Zisterzienserliturgie darauf aufmerksam gemacht, daß diese in ihren Anfängen auf eine sehr radikale und durchdachte Reform der überkommenen benediktinisch-monastischen Liturgie zurückgeht, die bereits von den Gründeräbten Alberich und Stephan Harding durchgeführt wurde. Mit der Rückkehr zur reinen Benediktus-Regel wollte man mittels authentischer Liturgiebücher und Textfassungen sowohl Einfachheit und Armut (im Sinne der Innerlichkeit) als auch Einheit als zisterziensische Ideale anzielen. Vgl. ALTERMATT 2002.

⁶³ Auf die Liturgie der Kartause mußte die charakteristische Gesamtkomposition des Ordenslebens in der Mitte zwischen der Lebensform der Coenobiten einerseits und der Eremiten andererseits massiven Einfluß ausüben. Vgl. BECKER 2002.

⁶⁴ Hier sei exemplarisch an die Liturgie der Cluniazenser erinnert, die sich durch je nach Festanlaß gesteigerte große Festlichkeit, den reichen Schmuck von Altar und Kirchenraum, die Pracht der Beleuchtung, Inzensation, Geläut, durch festliche Gewandung und eine Vielzahl von Prozessionen auszeichnete. Wobei der äußere Aufwand allerdings wesentlich dem liturgischen Selbstverständnis Clunys entsprach. Dabei nahm die Totenliturgie bekanntlich eine zentrale Bedeutung ein, die schließlich auch zur Einführung der ›Commemoratio omnium fidelium defunctorum‹ führt. Vgl. BÄRSCH 2004, S. 64–135.

⁶⁵ Vgl. die Übersicht bei KING 1955.

⁶⁶ Hier sind vor allem die Arbeiten des Münsteraner Sonderforschungsbereichs zur symbolischen Kommunikation zu nennen. Den Stand der Forschung präsentiert ALTHOFF 2002. Vgl. auch ANGENENDT 2001, S. 98–104.

⁶⁷ Vgl. LEYSER 1993.

⁶⁸ Georges Duby hat u.a. im cluniazenischen Mönchtum einen Rückgang der exegetischen Bibelgelehrsamkeit zugunsten des Schweigens und des Gottesdienstes wahrgenommen. Vgl. DUBY 1992, S. 118. Allerdings muß die cluniazenische Liturgie mit ihrer in jeder Hinsicht extensiven Ausweitung differenziert betrachtet werden, da sie ein höchst vielschichtiges Phänomen darstellt. Vgl. SCHMITZ 1960; NEUHEUSER 1983 sowie meine Hinweise in BÄRSCH 2004, S. 69–79.

kann es nicht verwundern, daß die zeremonielle Entfaltung wesentlich auf die Liturgie einwirkte,⁶⁹ wodurch ältere Traditionen [21] überformt, aber auch neue Vollzüge kreiert wurden. Dazu gehörten vor allem die zunehmenden Dramatisierungstendenzen, wie sie zum Beispiel in der Osterfeier mit der ›Depositio et Elevatio crucis‹ und der ›Visitatio sepulchri‹ zur Bereicherung des gottesdienstlichen Lebens in Kathedralen und Klöstern beitrugen.⁷⁰ Jedenfalls bot diese Entfaltung ein weiteres Motiv zur schriftlichen Fixierung der immer komplexer erscheinenden liturgischen Feiern und Feiersequenzen.

Da die Liturgie im Mittelalter also keineswegs einheitlich und bis in Details vorgeschrieben war, ja, durch die zunehmende rituell-zeremonielle Sollemnisierung und Dramatisierung in einem lebendigen Prozeß weiterentwickelt wurde, bedurfte es eines Handbuches, das in einer bestimmten Systematik angelegt (zumeist dem Verlauf des Kirchenjahr folgend), umfassend Auskunft gab über die verschiedenen liturgischen Feiern, über die dafür notwendigen Vorbereitungen, über die zu lesenden, zu singenden oder zu betenden gottesdienstlichen Texte, über die Aufgaben der einzelnen Dienste wie Vorsteher, Diakon, Subdiakon, Konvent, Schola, Kantoren u.a.m., über die Wege der Prozessionen, kurz, die Gesamtgestalt der Liturgie ordnete, wie sie an einer bestimmten Kathedral-, Abtei-, Stifts- oder auch Pfarrkirche im Verlauf des liturgischen Jahres gefeiert werden sollte und wurde. Ein solches Handbuch trat schließlich an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert mit dem neuen Genus des ›Liber Ordinarius‹ in Erscheinung.⁷¹

2.3 Die Typologie der ›Libri ordinarii‹

Eine Quelle aus dem Jahr 1208 beschreibt den LO als »über in quo continetur quid et quando et quomodo cantandum sit vel legendum, chorus

⁶⁹ Vgl. FICHTENAU 1994, S. 101–110.

⁷⁰ Vgl. die Überblicke bei BÄRSCH 1995b (Lit.) und BÄRSCH 2000b (Lit.) sowie BÄRSCH 1996. Aus kunsthistorischer Sicht ist zu verweisen auf TRIPPS 2000. Im Hintergrund dieser zunehmenden dramatisierenden Inszenierungen stehen sowohl taktile wie visuelle Frömmigkeitsformen und -haltungen, die im Spätmittelalter intensiviert wurden. Vgl. SCRIBNER 1987, S. 32; SCRIBNER 1990 sowie JETZLER 1983.

⁷¹ Aus der Fülle der Literatur (fast alle Editionen und Kommentare von LO skizzieren kurz ihre Gattung und Bedeutung) sei hier verwiesen auf: *LO Rheinau*, XIX–XXXVI; DIJK 1965–1968; FOLEY 1988; HEINZER 1995; MARTIMORT 1991, S. 51–85; PALAZZO 1993, S. 228–235; FOLSOM 1997, S. 292–295; BÄRSCH 1998 und KOHLSCHIEIN 1998. Die Darstellung Martimorts ist die z.Z. noch immer umfassendste. Sie bietet eine, allerdings nicht vollständige Bibliographie der bislang edierten und kommentierten LO. Aus diesem Grund fügen wir diesem Beitrag eine Ergänzung an.

regendus, campanae pulsandae, luminare accendendum.«⁷² Diese Charakterisierung weist nicht nur hin auf die Vielfalt des gottesdienstlichen Lebens jener Zeit, die ein LO schriftlich erfaßt und ordnet, und den entsprechend weitgespannten Regelungsbedarf der mittelalterlichen Liturgie, dem ein LO genügen sollte, sie läßt auch vermuten, daß die Ordinarien höchst unterschiedlich ihrem Handbuchcharakter gerecht wurden.

Das zeigt sich schon in den vielfältigen Bezeichnungen für diese Literatursorte. Neben den Begriffen ›Liber Ordinarius‹, wörtlich übersetzt ›Regelbuch‹, [22] ›Ordinarium‹, ›Ordo officiorum‹, ›Ordo ecclesiasticus (per anni lotius circulum)‹, ›Ordinale‹ u.ä., die vornehmlich auf den hier kodifizierten Ordo einer Bischofs-, Stifts- oder Ordenskirche abheben, firmieren die Bücher auch unter ›Breviarium‹, ›Caeremoniale‹,⁷³ ›Directorium chori‹⁷⁴, ›Agenda‹, ›Mores‹, ›Observandia‹, ›Manuale‹, es wird aber auch, v.a. in Klöstern und Stiften, von ›Consuetudo, Liber consuetudinum‹⁷⁵ u.ä. gesprochen.⁷⁶ Die wenig differenzierte und darum nicht eindeutige Begrifflichkeit führt leicht zu Verwechslungen, zu Ungenauigkeiten und Irrtümern.⁷⁷

Trotz aller Unterschiede in Benennung, aber auch inhaltlicher Konzeption und Gestalt lassen sich doch gemeinsame Charakteristika festhalten, die dem Buchtyp LO eigen sind:⁷⁸

1. Der LO beschreibt detailliert die gottesdienstlichen Gewohnheiten der Tagzeiten- und Meßliturgie einer ganz bestimmten Kathedrale, Stifts-,

⁷² Hier nach DU GANGE 1886, S. 57.

⁷³ Vgl. FOLEY 1988, S. 132f.; MARTIMORT 1991, S. 62–67; PALAZZO 1993, S. 229.

⁷⁴ Die Grenzen zwischen den LO und den ab dem 12. Jahrhundert vor allem am päpstlichen Hof entstehenden Caeremonialia sind allerdings fließend. Vgl. GY 1990, S. 155 sowie MARTIMORT 1991, S. 239f. und KLÖCKENER 1994a.

⁷⁵ Vgl. WERHAHN 1998.

⁷⁶ Zur Unterscheidung und Trennung von Consuetudines und LO in den monastischen Quellen vgl. HEINZER 1992, S. 312–318. Es war mutmaßlich der auf äußerste Genauigkeit bedachte Abt Wilhelm, der als »Spiritus rector« der Hirsauer Reformbewegung der einen die Liturgie regelnden LO aus dem Corpus der »Consuetudo« herauslöst und damit vielleicht die klösterliche Liturgie als eigenständiges Element monastischen Lebens zu verstehen gibt. Diese Entwicklung wird in der Folgezeit die Entstehung selbständiger, die Liturgie isoliert regelnder LO in den geistlichen Gemeinschaften beeinflusst haben. Vgl. dazu auch TUTSCH 1998, S. 59–72. 80–82 und HÄUSSLING 1993/1994.

⁷⁷ DIJK 1965–1968 hat über zwanzig mögliche Bezeichnungen zusammengetragen. Zum Problem der diffizilen Terminologie vgl. *LO Rheinau*, XX; FOLEY 1988, S. 134f. und PALAZZO 1993, S. 232.

⁷⁸ Diese terminologische Vielfalt, die oft den tatsächlichen Inhalt einer Handschrift nicht erschließt, erschwert die Identifizierung von LO in den Bibliotheksbeständen. Das »Archiv für Liturgiewissenschaft« (ALW) weist in seinen Besprechungen von neu edierten Bibliothekskatalogen auf Handschriften von LO hin. MARTIMORT 1991, S. 80f. hat zudem kritische Regeln zur Identifikation von Ordinarien erstellt.

Kloster oder Pfarrkirche oder eines bestimmten Verbandes (Ordensfamilie, Diözese). Sie zeigen also eindeutig Lokalkolorit und geben den Ortsbrauch wieder, wie er sich zum Zeitpunkt der Abfassung darstellt. Wo sich liturgische Gebräuche und Gewohnheiten ändern oder wo Anpassungen an bestimmte Verhältnisse (liturgisches Personal, Um- und Neubauten, veränderte Ausstattung) nötig sind, enthalten die Handschriften darum häufig Nachträge oder werden gar völlig neu verfaßt. Da die meisten LO aus der Zeit vor der Vereinheitlichung der Liturgie im Zuge der nachtridentinischen Reform erhalten sind, dokumentieren sie die ältere, regional geprägte Gestalt des Gottesdienstes.

2. Der LO gibt seine Informationen zu Tagzeitenliturgie, Meßfeier, aber auch Benediktionen, Prozessionen und anderen Feierformen und -elementen dem Verlauf des liturgischen Jahres nach. Dabei können Temporale (Herrenfeste in Woche und Jahr) und Sanktorale (Heiligengedenktage) vermischt, [23] aber auch getrennt erscheinen. Im Gegensatz zu den ›Ordines Romani‹ konzentriert sich der LO also nicht auf eine bestimmte Feier oder eine spezielle Festzeit, sondern berücksichtigt das ganze Kirchenjahr, meist beginnend mit dem Advent.

3. Der LO notiert in der Regel nur die Incipits der liturgischen Texte (Lesungen, Gesänge, Orationen) in der Reihenfolge ihres Vorkommens in der Feier von Messe und Tagzeitenliturgie. Verbunden damit gibt er die rubrikalen Hinweise zu den gottesdienstlichen Handlungen und Handlungsträgern. Nicht selten geraten diese – vor allem in den jüngeren LO – zu mehr oder weniger ausführlichen, gelegentlich akribisch genauen Beschreibungen der zeremoniellen Vollzüge. Dazu gehören auch Angaben zum Grad der Feierlichkeit, zu Zahl und Gewicht der Kerzen, zur liturgischen Gewandung und Farbe, zur Verehrung der Reliquien und zur Läu-teordnung. Darüber hinaus werden topographische Hinweise zu Orten und Wegen der Prozessionen, Stationen und Spielelementen geboten. Der LO wird demnach in der Regel nicht innerhalb der liturgischen Feier gebraucht, ist dann also streng genommen kein liturgisches Buch im engeren Sinne.⁷⁹ Er dient zumeist der Vorbereitung der Liturgie und versteht sich als Hilfe für den Vorsteher und Kantor, der sich vor einer gottesdienstlichen Feier über deren Texte und Verlauf informiert bzw. für den Zeremoniar, der die Vorbereitungen der Feiern überwacht und in der Liturgie das Zusammenspiel der verschiedenen Dienste koordiniert sowie die Fäden

⁷⁹ Gelegentlich existieren Handschriften von LO, die sich nicht auf die Textanfänge beschränken, sondern für bestimmte Elemente auch vollständige Texte aufnehmen. Diese Exemplare könnten dann auch während des Gottesdienstes benutzt worden sein. Vgl. WÜNSCHE 1998, S. 55.

für den würdigen Verlauf der Choreographie in Händen hält.⁸⁰ Daneben kann ein LO, der ausführlich aus den mittelalterlichen Liturgiekommen-taren zitiert, auch für die Ausbildung der Scholaren bzw. Kindermönche an Dom- oder Klosterschulen herangezogen worden sein.⁸¹

4. Der LO stellt schließlich in der Regel ein reines Gebrauchsbuch dar. Als solches weist es – im Unterschied zu einem Großteil der liturgischen Bücher des Hochmittelalters – kaum Buchschmuck auf. Auch in der Schriftgestaltung erhebt es oft keinen repräsentativen Anspruch.⁸²

Die LO sind also spezifische Quellen für den mittelalterlichen Gottesdienst, indem sie (mehr oder weniger) deskriptiv die faktische Gestalt der Feiern [24] darstellen, damit zur Rekonstruktion der gottesdienstlichen Wirklichkeit beitragen und auf diesem Wege eine Vorstellung von der tatsächlich gefeierten Liturgie an einem konkreten Ort zu einer bestimmten Zeit vermitteln.⁸³ Dabei muß freilich im Blick bleiben, daß auch für das Mittelalter gilt: Gottesdienst ist ›Leben‹ und nie nur ›Text‹, also als schriftliche Quelle oder Formel zu erfassen. Gesang und Musik, Raum und Ausstattung, Farbe und Geruch, Personen und Bewegung, also Elemente, die einen Gesamtrahmen von Frömmigkeit einschließen bzw. evozieren, sind wesentliche Dimensionen dessen, was die Wirklichkeit gefeierter Liturgie ausmacht.⁸⁴

⁸⁰ Wohl erst im Spätmittelalter entsteht der Dienst eines ›magister ceremoniarum‹, in Klöstern übernahm in der Regel der Cantor diese Aufgabe. Vgl. HÄUSSLING 1998.

⁸¹ Der Salzburger LO hat solch umfangreiche Zitate aufgenommen. Vgl. KOHLSCHNEIN 1998, Anm. 10.

⁸² Allerdings ist zu berücksichtigen, daß gelegentlich auch LO in repräsentativer Ausstattung erscheinen können. Während die älteste überlieferte Handschrift des LO aus dem Frauenstift Essen (zwischen 1370 und 1393 verfasst [Essen, Domschatzkammer, Hs. 19]) sich durch eine flüchtige Kursive mit vielen Abkürzungen auszeichnet, zeigt die jüngere Schwesterhandschrift eine größere Kunstfertigkeit und Sauberkeit in der Schriftgestaltung, bei der, im Gegensatz zum älteren Werk, jede Seite in zwei Spalten angelegt ist (wohl Ende des 15. Jahrhunderts, vielleicht von den Fraterherren in Köln geschrieben [Düsseldorf, Univ.-Bibliothek, Ms. C 47, Essen]). Vgl. KARPP 1991, S. 174.

⁸³ Innerhalb der Liturgiewissenschaft hat vor allem die praxisbezogene Ausrichtung des Faches und seine wissenschaftsorganisatorische Zuordnung zu den Disziplinen der Praktischen Theologie eine kontroverse Diskussion über das Selbstverständnis des Faches eröffnet, die auch weiterhin anhält. Dabei wird aber allgemein die bleibende Relevanz der Liturgiegeschichtsforschung betont. Vgl. im Blick auf die Mediävistik NEUHEUSER 2005 und meinen Beitrag: [BÄRSCH 2007].

⁸⁴ Vgl. ANGENENDT 2001, S. 168.

3 DIE BEDEUTUNG DER ›LIBRI ORDINARII‹ FÜR DIE MITTELALTERLICHEN LITURGIE

Es liegt auf der Hand, daß die Kodifikation der Instruktionen und Angaben nicht nur für bestimmte Anlässe, sondern für die tägliche (d.h. die sonn-, fest- und werktägliche) Feier des Gottesdienstes einerseits die hohe Bedeutung widerspiegelt,⁸⁵ die der Liturgie im Lebensvollzug zuerkannt wurde, andererseits vornehmlich dort als notwendig erscheint, wo die äußeren Gegebenheiten eine entfaltete und deshalb ordnungsbedürftige Liturgie ermöglichten. Deshalb begegnen wir dem LO als Regelwerk vor allem an den Kathedralen bzw. den Domstiften, an den übrigen Stiftskirchen (Kanoniker, Kanonissen) und in den Ordensgemeinschaften.⁸⁶ Aber auch an Pfarrkirchen hat es LO bzw. den Ordinarien vergleichbare oder an sie angelehnte Ordnungen gegeben, die sich allerdings nur selten erhalten haben bzw. deren Aussagewert für die pfarrliche Liturgie bisher noch nicht erhoben wurde.

3.1 ›Libri ordinarii‹ an Kathedralen und Domstiften

Die Abfassung eines LO für eine Kathedralkirche ging seltener vom Bischof, sondern meist von den Klerikern des Domkapitels aus, die ja auch für die tägliche Liturgie am Dom Sorge zu tragen hatten. Denn die mittelalterliche Kathedrale war vor allem Ort der Kanoniker-Liturgie im für die Stiftsmitglieder reservierten Chorraum, wogegen der Bischof nur selten als Vorsteher fungierte. So betraf die Domkleriker der Regelungsbedarf ganz direkt. Die Abfassung eines LO hatte deshalb zunächst oft praktische Gründe, denn die längst neu der Liturgie zugewachsenen zahlreichen Gebete und zeichenhaften [25] Vollzüge sowie neu entstandenen Feste mußten sortiert und in das Gesamtgefüge des Domgottesdienstes eingeordnet werden.⁸⁷ Diese allenthalben empfundene Notwendigkeit liturgischer Konsolidierung machte das 12./13. Jahrhundert zum ›goldenen Zeitalter‹ der LO.⁸⁸ Mit der Konsolidierung war aber nicht selten auch der Wunsch nach einer Reform des Gottesdienstes verbunden. Adam von Courlandon († 1233/34), Dekan und Kantor an der Kathedrale von Laon, reformiert die dortigen liturgischen Gepflogenheiten, indem er vor allem ordnend und systematisierend eingreift. Auch wenn er nicht selbst den LO seiner Kirche verfaßt hat, muß er doch wohl als dessen geistiger Vater bezeichnet

⁸⁵ Vgl. PALAZZO 1993, S. 230.

⁸⁶ Zur Unterteilung der LO vgl. MARTIMORT 1991, S. 68–73.

⁸⁷ PALAZZO 1993, S. 230.

⁸⁸ Vgl. *LO Rheinau*, XXII und PALAZZO 1993, S. 230.

werden.⁸⁹ Das Laoner Beispiel bezeugt, daß LO oft im Dienst einer Liturgiereform standen bzw. diese begleiteten.⁹⁰ Dabei dürfte es wohl kaum Zufall sein, daß in der Blütezeit der Scholastik Liturgiereform vornehmlich als Ordnung unübersichtlicher und kaum mehr durchschaubarer Riten und als Versuch einer »liturgischen Enzyklopädie« in Erscheinung trat.⁹¹

Allerdings ging es den Domklerikern häufig auch darum, die überkommene Tradition der ortseigenen Liturgie zu wahren und mittels schriftlicher Fixierung als altes Herkommen gegen Neuerungen zu verteidigen.⁹² Damit mag zweifellos die Absicht der Domkapitel einhergegangen sein, ihre Eigenständigkeit gegenüber dem Bischof, dem Stadtpatriziat oder anderen, neu entstandenen religiösen Institutionen (z.B. Mendikanten) zu dokumentieren. Die Liturgie spielte demnach hier in ihrer Identifikationsfunktion eine wichtige Rolle und trug zur Sicherung von Korporationen bei. Ähnliches gilt umgekehrt für eine gewisse religiöse Neuorientierung und Ablösungstendenzen aufstrebender städtischer Gemeinwesen gegenüber den bestimmenden herrschaftlich-politischen Machträgern. So schildert beispielsweise der in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhundert geschriebene LO aus dem Frauenstift Essen eine doppelte Fronleichnamssfeier: Am Festtag selbst beschreiten die Äbtissin, die Stiftsdamen und Kanoniker mit einem festlichen theophorischen Umgang den Weg der üblichen sonntäglichen Aspersionsprozession. Am Tag darauf aber ziehen die Essener Bürger, begleitet von zwei Kanonikern mit der Eucharistie, wie bei den apotropäischen Bittprozessionen um die ganze Stadt [26] und Gemarkung.⁹³ Stift und Stadt entwickelten offenbar verschiedene Formen und Riten als Ausdruck ihrer je eigenen sozialen Verfassung und deren Repräsentation. Insofern können die LO auch als Zeugnisse soziokultureller und religiöser Veränderungen gelesen werden.

⁸⁹ Der Domordinarius von Laon ist unter dem Namen des Adam von Courlandon erschienen. Damit sollte sowohl die Autorität des LO gestützt als auch die lebendige Erinnerung an einen für die Bistumsliturgie bedeutenden Theologen und Domdekan verbunden werden. Vgl. BÄRSCH 1993 und CHEVALIER 1897.

⁹⁰ Vgl. PALAZZO 1993, S. 230.

⁹¹ Besonders deutlich kommt dies im »liturgisch-pastoralen« Werk des Wilhelm Durandus von Mende d.Ä. (um 1230–1296) zum Ausdruck, der nicht nur mit seinem *Rationale divinorum officiorum* das umfassendste liturgische Handbuch des Mittelalters schafft, sondern auch mit seinem *Liber benedictionum pontificalium* und dem *Pontificalis ordinis liber* vorbildliche Liturgiebücher seiner Zeit erstellt. Vgl. MAIER 2002. Zum Problem einer Liturgiereform durch die Scholastik vgl. HÄUSSLING 1997a, S. 35–37 und ANGENENDT 2001, S. 142–149.

⁹² Vgl. FOLEY 1988, S. 137.

⁹³ Vgl. BÄRSCH 2002, S. 138–143.

Wie sehr Zeiten des Umbruchs zur Dokumentation und damit Sicherung liturgischer Bräuche an einer Kathedralkirche herausfordern konnten, macht das besondere, sicher singuläre Beispiel eines von einem Küster verfaßten Domordinarius deutlich: Der Brixner Dommesner Veit Feichter (um 1510–1560) schildert in der später mit dem Titel *Directorium seu Rubrica pro vtilitate chori ac eduti Eccl(es)ie Brixinen(sis)* 1550 versehenen, nach Art eines LO verfaßten, deutschsprachigen Handschrift die Aufgaben und Verpflichtungen des Mesners im Verlauf des Kirchenjahres, ausdrücklich um die althergebrachten Traditionen der Brixner Domliturgie über die Umbruchszeit des 16. Jahrhunderts (Reformation, Konzil von Trient) zu retten.⁹⁴

Aber nicht nur den Domkapiteln oder einzelnen Kanonikern war es um die Liturgie zu tun, vereinzelt traten auch Bischöfe hervor, denen die Feier des Gottesdienstes besonders am Herzen lag und die für die Aufzeichnung eines LO sorgten. Exemplarisch sei hier der bedeutendste Trierer Erzbischof des Spätmittelalters, Balduin von Luxemburg (1307–1354), genannt.⁹⁵ Er ließ 1345 die Ordnung für die Feier von Tagzeitenliturgie und Messe nach dem trierischen Brauch in einem ›Ordinarius perfectus‹ kodifizieren.⁹⁶ Darin finden sich neben dem Kalendar, das die Heiligen der Ortskirche besonders berücksichtigte,⁹⁷ die allgemeinen Hinweise zur Feier der kanonischen Horen, sodann die detaillierten Angaben für deren Feier im Herrenjahr und an den Heiligengedenktagen. Abschließend werden die vielfältigen Prozessionen beschrieben und die Anweisungen zur Meßfeier nach dem Verlauf des Kirchenjahres gegeben.⁹⁸

Dieser ›Ordinarius perfectus‹ war schon durch seine systematische Anlage und übersichtliche Gliederung, die Offizium und Messe, Temporale und Sanktorale voneinander trennt, und die ausführlichen und präzisen zeremoniellen Erläuterungen ein Musterbeispiel für einen Kathedralordinarius. Aber der Ordinarius Balduini sollte nicht nur die Liturgie in der Domkirche regeln, sondern auch dem gottesdienstlichen Leben der ganzen Erzdiözese als verbindliche Richtschnur dienen. Auf diese Weise förderte Erzbischof Balduin eine einheitliche Gottesdienstpraxis im ganzen Erzbistum, womit nicht ausgeschlossen war, daß einzelne lokale Sonderbräuche sich auch weiterhin behaupten konnten. Dennoch spricht es für den Erfolg und die bleibende Bedeutung des Ordinarius Balduini, wenn

⁹⁴ Vgl. *Brixner Dommesnerbuch*, S. 15–46.

⁹⁵ Vgl. zu Person und Bedeutung allgemein MÖTSCH 1985.

⁹⁶ Vgl. KURZEJA 1970, S. 40f. und HEINZ 1997b.

⁹⁷ Vgl. KURZEJA 1970, S. 65–78.

⁹⁸ Vgl. HEINZ 1997b, S. 4.

dieser fast zwei Jahrhunderte nach seiner Niederschrift im Jahre 1509 gedruckt wurde,⁹⁹ »eine Ehre, die sicher [27] nur wenigen seiner Artgenossen widerfuhr.«¹⁰⁰ Damit kommt wie vielerorts auch dem Trierer LO die Aufgabe zu, den Gottesdienst in einem Bistum zu vereinheitlichen und so zur Formung einer liturgischen Diözesantradition beizutragen.

Gerade das in der Liturgiegeschichte immer wieder zu beobachtende Bemühen um Einheit in der Liturgie, die so ihrerseits kirchliche Einheit im Glauben gewährleisten soll, sollte im Spätmittelalter offenkundig mittels der LO vorangebracht und verwirklicht werden.¹⁰¹ Deshalb steht der Trierer Domordinarius in seiner Funktion als Diözesanordinarius bzw. als Regelwerk für das Bistum nicht allein. Vielerorts ordnen Diözesansynoden die Erstellung eines LO an, der die Schaffung neuer Einheit in der Liturgie angesichts der unüberschaubaren und mitunter theologisch fragwürdig empfundenen liturgischen Vielfalt gewährleisten soll. Die Synode von Angers 1261 fordert: »Statuimus quod in singulis ecclesiis Liber qui dicitur Ordinarius habeatur, in quo respiciunt sacerdotes singulis diebus ante vesperearum inceptionem, ut ipsas Vesperas, Matutinum et officium diei sequentis faciant et exequantur juxta Ordinarii instructionem.«¹⁰² Noch nachdrücklicher betont das Provinzialkonzil von Tarragona 1242: »[O]ffici-um fiat in qualibet ecclesia cathedrali secundum consuetudinem ab antiquo in eadem ecclesia servatam, et ecclesiae cuiuslibet dioecesis sequantur in officio morem ecclesiae cathedralis.«¹⁰³ Und Radulph de Rivo (vor 1350–1403) zitiert die Synode von Lüttich 1287, die unmißverständlich von den Pfarrern und übrigen Pfarrpriestern fordert: »... ordinarium habeant et teneant maioris ecclesiae Leodiensis et se in divinis officiis celebrandis et faciendis et in ordinario conforment dictae ecclesiae maiori tamquam membra suo capiti suo modo et suo posse.«¹⁰⁴

Folgerichtig besorgt Wilhelm Durandus von Mende d.Ä. (um 1230–1296) die Redaktion eines Ordinarius, der sowohl die Belange des Kathedral- als auch des Pfarrgottesdienstes berücksichtigt und damit nicht nur dem Bischof als eine Art ›Reiseordinarius‹ dient,¹⁰⁵ sondern die Kathed-

⁹⁹ Vgl. HEINZ 1997b, S. 237f.

¹⁰⁰ KURZEJA 1970, S. 40f.

¹⁰¹ Vgl. KLÖCKENER/KRANEMANN 2002c, 1093f.

¹⁰² Hier zit. nach MARTIMORT 1991, S. 62.

¹⁰³ PLADEVALL/GURI 1967, S. 103.

¹⁰⁴ Mohlberg 1915, S. 31.

¹⁰⁵ So z.B. zur bischöflichen Visitation in den Pfarrkirchen. Vgl. PALAZZO 1993, S. 231. Ein ähnlich gebrauchtes Liturgiebuch ist uns von Erzbischof Balduin von Luxemburg überliefert: vgl. HEINZ 1989.

raltradition auf die gottesdienstliche Situation der Pfarrkirchen überträgt.¹⁰⁶ Von da ist es nicht mehr weit, bis – ähnlich dem handschriftlich kopierten und später durch Druck verbreiteten Trierer LO – spezielle, von lokalen Bezügen zu einem bestimmten Kirchenraum absehende Diözesanordinarien entstehen, wie uns ein solcher aus Besançon überliefert ist.¹⁰⁷ [28]

Dem gleichen Bemühen um eine einheitliche Liturgie dienten offenbar auch die bislang in der Forschung wenig beachteten Meßordinarien, die neben der Meßordnung den Ablauf der Eucharistiefeier durch das Jahr regeln und die zu beachtenden Sonderbräuche (wie etwa im ›Triduum paschale‹) beschreiben.¹⁰⁸ Zunächst handschriftlich verbreitet sind sie später ebenfalls gedruckt und sogar mehrfach aufgelegt worden, wie dies für den *Ordinarius missarum secundum maiorem ecclesiam Coloniensem* 1486 gilt.¹⁰⁹

Der LO wird also zum Instrument liturgischer Vereinheitlichungstendenzen auf der Ebene der Ortskirche. Die Diözese soll dem Brauch der Kathedrale als Mutterkirche des Bistums folgen.

3.2 ›Libri ordinarii‹ an Stiftskirchen (Kanoniker, Kanonissen)

Mit der für das ganze Karolingerreich verbindlichen Unterscheidung zwischen dem ›Ordo monachorum‹ und dem ›Ordo canonicorum‹, die auf der Aachener Synode 816 in der ›Institutio canonicorum/sanctimonialium‹ in Kraft gesetzt wurde,¹¹⁰ erhielt nicht nur die Lebensführung der nichtmonastischen Kleriker und Kanonissen eine einheitliche, am Ideal des Mönchtums ausgerichtete Form, auch die kanonikale Liturgie folgte

¹⁰⁶ Vgl. Gy 1982.

¹⁰⁷ Vgl. JUROT 1999.

¹⁰⁸ Ein solcher Meßordinarius ist vor einigen Jahren ediert worden: *Ordinaire du missel de Geneve*. Andreas Odenthal hat auf diese Sonderform der LO hingewiesen und auf das Forschungsdesiderat aufmerksam gemacht. Vgl. ODENTHAL 1995, S. 44–46.

¹⁰⁹ Der Meßordinarius erschien zuerst 1486 im Kölner Druckhaus Koelhoff, weitere Auflagen wurden bei Quentell 1490 und Hermann Pomerius 1515 gedruckt. Vgl. ODENTHAL 1995, S. 45 Anm. 62. Aus dem Buchbestand des Stiftes Essen sind eine handschriftliche Fassung, die sich im Anhang zum LO des Stiftes befindet (*Ordinarius missae secundum ordinem Coloniensis ecclesiae*, fol. 139–151) [Essen, Domschatzkammer, Hs. 19] und der Koelhoff-Druck von 1486 [Essen, Domschatzkammer, Inc. 9] zu nennen. Zu den Druckausgaben vgl. PETERS 1951, S. 24. 26.

¹¹⁰ Vgl. *Institutio canonicorum Aquisgranensis* und *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*.