

# Quem queritis in sepulchro?

## Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte der Feier von Ostern im Mittelalter<sup>1</sup>

von

Jürgen Bärsch

Das *Institutum Liturgicum Ratisbonense* hat sich seit der Gründung unter seinen Leitern und Mitarbeitern wie Alban Dold OSB († 1960), Petrus Siffrin OSB († 1963), Leo Eizenhöfer OSB († 1981), Bernhard Bischoff († 1991) und vor allem Klaus Gamber († 1989) der Erforschung der Liturgiegeschichte gewidmet.<sup>2</sup> Mit der Erfassung und Kommentierung der lateinischen liturgischen Handschriften bis zum Hochmittelalter vertritt es einen Bereich liturgiehistorischer Forschung, der schon seit dem 19./20. Jahrhundert ein blühender Zweig der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft war und ihr bis heute zur Ehre gereicht.<sup>3</sup> Die editorische Sicherung und Präsentation von Sakramentaren, Lektionaren, Ordines, Pontificalien und Stunden-

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um den leicht erweiterten, mit Anmerkungen ergänzten Vortrag, den der Verfasser im Rahmen der Festakademie anlässlich des fünfzigjährigen Bestehens des *Institutum Liturgicum Ratisbonense* am 13. September 2007 in der Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg gehalten hat.

<sup>2</sup> Zur Geschichte des Instituts vgl. Paul MAI, *Das Institutum Liturgicum Ratisbonense*, in: Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989), hg. von Wilhelm NYSSSEN (Koinonia – Oriens 30) Köln 1989, 303–315; Karl Josef BENZ, 50 Jahre Institutum Liturgicum Ratisbonense, in: *Ausgewählte liturgische Fragmente aus der Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg*. Aus Anlass des fünfzigjährigen Bestehens des Liturgiewissenschaftlichen Instituts Regensburg (Institutum Liturgicum Ratisbonense) hg. von DEMS. unter Mitarbeit von Reymond DITTRICH (Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg – Kataloge und Schriften 23) Regensburg 2007, 9–15. – Zu Person und Werk des langjährigen Spiritus Rector Klaus Gamber vgl. die Beiträge von Hans-Joachim SCHULZ und Christa SCHAFFER, in: Klaus Gamber. Bibliographie seiner Veröffentlichungen, bearb. von Christa SCHAFFER unter Mitarbeit von Helga KÖNIG und Cordula SCHÜTZ-FISCHER (Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt 53) Trier 2002 sowie die Würdigung von Angelus A. Häußling, in: ALW 31 (1989) 479 f.

<sup>3</sup> Zum zeitgenössischen Forschungsprogramm vgl. etwa Kunibert MOHLBERG, *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung* (LF 1) Münster 1919. – Zur Bedeutung der paläographischen Sicherung und historisch-kritischen Analyse der liturgischen Quellen als Zweig der Liturgiegeschichtsforschung innerhalb der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft vgl. die Übersicht von Benedikt KRANEMANN, *Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“*. Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, hg. von Hubert WOLF unter Mitarbeit von Claus ARNOLD (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3) Paderborn u.a. 1999, 351–375, hier 363–366.

büchern sind weiterhin unentbehrlich für unsere Kenntnis liturgischer Quellen, die ihrerseits wiederum die Voraussetzung bilden, um die Geschichte des Gottesdienstes der Kirche zu erforschen.<sup>4</sup>

Liturgiegeschichte zu betreiben, scheint allerdings in einer Gesellschaft, die von Diesseitsorientierung, Sparzwängen, wirtschaftlichem Nutzen und globalen Prozessen bestimmt wird, ein zweifelhaftes Unterfangen zu sein, das kaum mit allgemeiner Akzeptanz oder gar breitem Interesse rechnen kann. Und auch in einer Kirche, die in einer veränderten Lebens- und Glaubenswelt nach neuen Strukturen und tragfähigen Perspektiven für das Zeugnis des Glaubens in dieser Welt suchen muss, erwartet man kaum, dass die Kenntnis der Liturgiegeschichte Substantielles zum Wandel und Verständnis des kirchlichen Lebens heute beizutragen weiß.

Insofern sich aber in der Liturgie die Sendung Christi und seiner Kirche vollzieht und hier die Gemeinschaft mit Christus und dem Vater im Heiligen Geist erfahrbar wird – also die Mitte unseres Glaubens, aus der heraus wir leben und handeln sollen –, kommt der Beschäftigung mit der Geschichte des Gottesdienstes, auch jenseits ihrer kulturstiftenden Kraft, eine zentrale Bedeutung für die Kirche zu. Denn hier vergewissert sie sich der Quelle, aus der nach einem Wort der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums all ihre Kraft strömt (vgl. SC 10).<sup>5</sup>

Weil ihm deshalb die Sorge um die Liturgie ein zentrales Anliegen ist, verband Papst Benedikt XVI. mit seinem *Motu proprio Summorum Pontificum* (7. Juli 2007) den begrüßenswerten Wunsch nach einer vertieften liturgischen Bildung, nach einer erweiterten Kenntnis der Theologie und Spiritualität der Liturgie,<sup>6</sup> die immer eine „gewordene Liturgie“ ist.<sup>7</sup> Ihre Kenntnis setzt darum immer auch das Wissen um

<sup>4</sup> Zum Ertrag einer komplexen Materie wie der Sakramentarforschung für die Liturgiegeschichte vgl. etwa Martin KLÖCKENER, Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine Chavasse über die Gelasiana des 8. Jahrhunderts, in: ALW 32 (1990) 207–230. – Eine hilfreiche Übersicht über die Genera liturgischer Handschriften und Bücher findet sich bei Martin KLÖCKENER, Angelus A. HÄUSSLING, Liturgische Bücher, in: *Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter*, hg. von Patrizia CARMASSI (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83) Wolfenbüttel 2004, 341–372.

<sup>5</sup> Vgl. zum Gesamtkomplex vor allem die Beiträge von Angelus A. HÄUSSLING, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft, in: DERS., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hg. von Martin KLÖCKENER, Benedikt KRANEMANN und Michael B. MERZ (LQF 79) Münster 1997, 284–301 [Erstveröff. 1970]; DERS., Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. Eine Umschau im deutschen Sprachgebiet, in: ebd., 302–320 [Erstveröff. 1982]; DERS., Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, in: ebd., 321–333 [Erstveröff. 1988] sowie Albert GERHARDS, Andreas ODENTHAL, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: LJ 50 (2000) 41–53 und die Replik darauf von Martin STUFLESSER, Stephan WINTER, Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie, in: LJ 51 (2001) 90–118.

<sup>6</sup> So betont Papst Benedikt XVI. in seinem Begleitschreiben an die Bischöfe zum *Motu proprio „Summorum Pontificum“*: „Die sicherste Gewähr dafür, dass das Missale Pauls VI. die Gemeinden eint und von ihnen geliebt wird, besteht im ehrfürchtigen Vollzug seiner Vorgaben, der seinen spirituellen Reichtum und seine theologische Tiefe sichtbar werden lässt.“ Pressemitteilung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (Anlage 047b, 4).

<sup>7</sup> So der programmatische Titel eines Aufsatzbandes von Josef Andreas JUNGMAN, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck 1941. Jungmann darf als Protagonist der

ihre Geschichte und damit um die ihr zugrunde liegenden, historisch gewachsenen Strukturen voraus. Deshalb beschränkt sich das wissenschaftliche Bemühen um die Geschichte des Gottesdienstes nicht allein auf die Rekonstruktion und Analyse historischer Fakten und Entwicklungen, so sehr der hier gewonnene Erkenntniszuwachs auch als ein Wert in sich, jenseits verwertbarer und allgemein akzeptierter Ziele berechtigt ist;<sup>8</sup> die Motive der Liturgiegeschichtsforschung sind aber darüber hinaus auch von pastoralen Anliegen im weitesten Sinne getragen.<sup>9</sup> Denn für die Erneuerung der Glaubenspraxis ist die Kenntnis der Geschichte und damit der Fundamente des Gehalts und der Gestalt gottesdienstlichen Feiern unverzichtbar. Das *Institutum Liturgicum Ratisbonense* hat sich seit fünfzig Jahren dieser Aufgabe gestellt, und es ist aus diesem Anlass sicher berechtigt, exemplarisch etwas von der Liturgiegeschichtsforschung vorzustellen, die ohne die Arbeit an den handschriftlichen Quellen nicht geleistet werden könnte.<sup>10</sup>

Dazu soll eine Epoche in den Blick genommen werden, die es in der allgemeinen Anschauung oft schwer hat: die abendländische Liturgie des Mittelalters.

Gelten die ersten christlichen Jahrhunderte weithin als eine Zeit des schöpferischen Ursprungs, in der die sich entfaltende Liturgie die Vätertheologie wie die Gemeindepraxis zu befruchten verstand, wird demgegenüber die erste Hälfte des zweiten Jahrtausends eher als eine „Periode der Auflösungen, der Wucherungen, der Um- und Missdeutungen“ wahrgenommen.<sup>11</sup> Selbst wenn man der Darstellung der

historisch-genetischen Liturgieforschung gelten, der mit seinem Werk *Missarum Sollemnia* (Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Wien 1962) ein Musterbeispiel dieser der gegenwärtigen Kirche und ihrer Liturgie dienenden Geschichtsforschung gegeben hat. Zum wissenschaftstheoretischen Grundverständnis Jungmanns, das dann viele seiner Schüler weitergetragen haben, vgl. die knappe Darstellung bei KRANEMANN, *Liturgiewissenschaft* (wie Anm. 3) 369 f. sowie Rudolf PACIK, Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform, in: LJ 43 (1993) 62–84 und das Dokument von Josef Andreas JUNGSMANN, Vordringliche Aufgaben liturgiewissenschaftlicher Forschung. Referat auf der Studientagung der Liturgikdozenten des deutschen Sprachgebietes in München (28. März bis 1. April 1967), gehalten am 31. März 1967. Eingeleitet, transkribiert und erläutert von Rudolf Pacik, in: ALW 42 (2000) 3–28.

<sup>8</sup> Zur Rekonstruktion und kommentierenden Analyse der Geschichte des Gottesdienstes vgl. etwa die methodologischen Hinweise bei Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173) Paderborn u. a. 2001, 24–33 (Lit.).

<sup>9</sup> Zur Bedeutung der historischen Forschung und ihrer Methodenvielfalt innerhalb der heutigen deutschsprachigen Liturgiewissenschaft vgl. etwa Winfried HAUNERLAND, Wege guter Liturgiewissenschaft. Erkundungen als Annäherung an eine Krioteriologie, in: Was ist gute Theologie? Hg. von Clemens SEDMAK, Innsbruck-Wien 2003, 210–224, hier 215 f.; Albert GERHARDS, Benedikt KRANEMANN, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, 35–39; Jürgen BÄRSCH, Das Studium der Geschichte des Gottesdienstes im Spiegel liturgiewissenschaftlicher Periodika. Ein Durchblick durch das „Jahrbuch/Archiv für Liturgiewissenschaft“ und das „Liturgische Jahrbuch“, in: Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft, hg. von Martin KLÖCKENER, Benedikt KRANEMANN und Angelus A. HÄUSSLING OSB (= ALW 50, 2008) Fribourg 2008, 72–102.

<sup>10</sup> Bleibenden Wert hat etwa die von Klaus GAMBER geleistete Katalogisierung der *Codices liturgici latini antiquiores*. Secunda editio aucta, 2 Bde. (Spicilegii Friburgensis Subsidia 1) Freiburg/Schw. 1968; DERS., *Codices liturgici latini antiquiores/ Supplementum*. Ergänzungs- und Registerband. Unter Mitarbeit von Bonif. Baroffio u. a. (Spicilegii Friburgensis Subsidia 1 A) Freiburg/Schw. 1988. – Vgl. zu diesem Werk die Rezensionen von Odilio HEIMING, in: ALW 9,1 (1965) 239 f.; 11 (1969) 455 f. und Angelus A. HÄUSSLING, in: ebd., 31 (1989) 155–157.

<sup>11</sup> So überschreibt etwa Theodor Klauser in seiner verdienstvollen Liturgiegeschichte die

im 20. Jahrhundert betriebenen Liturgiegeschichtsforschung, wie sie der Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt in seinem Plädoyer für eine Neubewertung der mittelalterlichen Liturgie vor einigen Jahren vorgelegt hat,<sup>12</sup> nicht in allen Punkten zustimmt, so wird man doch nicht umhin kommen, mit ihm zu registrieren, dass die Liturgiewissenschaft das Mittelalter häufig einseitig als eine Epoche gezeichnet hat, in der sich das gottesdienstliche Leben von der Höhe der noch im Frühmittelalter bewahrten patristischen Theologie und von objektiver Spiritualität verabschiedet habe und infolge massiver Verfallserscheinungen in die Tiefe subjektiv-mystischer Frömmigkeit gestürzt sei. Deshalb müsse die spätmittelalterliche Liturgie als eine bedauernde, negative Hypothek in der Geschichte gelten.<sup>13</sup> Ich nenne nur die hier zumeist genannten Stichworte Klerikalisierung der Liturgie, Persolvierung gottesdienstlicher Leistungen, der Zug zum Massenhaften und zur Veräußerlichung oder der Vorrang der Heiligenverehrung vor dem Christumysterium.<sup>14</sup>

Wie die mittelalterliche Liturgiegeschichte allgemein charakterisiert wird, so auch die zeitgenössische Feier von Ostern. Der Wiener Liturgiewissenschaftler Hansjörg Auf der Maur († 1999), der sich eingehend mit der Geschichte der Osterliturgie beschäftigt hat, spricht etwa von der „Zerlegung und Zersetzung der Pascha-Feier im westlichen Mittelalter“ und zieht als knappes Resümee: „Während nun aber die östlichen Liturgien bis in unsere heutige Zeit Grundgehalt und Grundgestalt der [altchristlichen, *Erg. d. Vf.*] Pascha-Feier behalten haben, ergab sich bei uns im Westen bereits ab dem 8./9. Jahrhundert eine zunehmende Zersetzung der Pascha-Liturgie, die sich im Spätmittelalter fortgesetzt hat.“<sup>15</sup> Nun wird kein ernstzunehmender Liturgiewissenschaftler diese Charakterisierung bestreiten wollen. Denn in der Tat haben im Mittelalter Verengungen und Verzerrungen Gehalt und Gestalt der Osterliturgie zum Teil massiv und nachhaltig beeinträchtigt.

Gleichwohl sollen die angedeuteten und zweifelsfrei existierenden problematischen Veränderungen hier zur Sprache kommen, nicht ohne aber deshalb auf differenzierende Beobachtungen zu verzichten. Es geht also um ein nuanciertes Verständnis der Feier von Ostern im Mittelalter. Diese kann hier freilich nicht systematisch und umfassend vorgestellt und kommentiert werden. Deshalb beschränken wir uns auf einige allgemeine Grundzüge der mittelalterlichen Liturgie, die aber gerade

Zeit von Gregor VII. (1073) bis zum Beginn des Trienter Konzils (1545). Vgl. Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn 1965, 95–116.

<sup>12</sup> Vgl. Arnold ANGENENDT, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189) Freiburg-Basel-Wien 2001, v. a. 17–106.

<sup>13</sup> Vgl. etwa die Hinweise bei ANGENENDT, Liturgik (wie Anm. 12) 56–70.

<sup>14</sup> Vgl. exemplarisch die Darstellung bei Josef Andreas JUNGMANN, Der Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation, in: DERS., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck-Wien-München 1960, 87–107 [Erstveröff. 1958]; Adolf ADAM, Grundriß Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 1985, 34–37; Herman A. J. WEGMAN, Liturgie in der Geschichte des Christentums, Regensburg 1994, 166–243; Marcel METZGER, Geschichte der Liturgie (UTB 2023) Paderborn u. a. 1998, 127–144 und bereits stärker differenzierend Alexander SABERSCHINSKY, Der gefeierte Glaube. Einführung in die Liturgiewissenschaft, Freiburg-Basel-Wien 2006, 126–132.

<sup>15</sup> Hansjörg AUF DER MAUR, Vom Tod zum Leben. Liturgiehistorische und theologische Aspekte, in: HLD 46 (1992) 3–25, hier 15; vgl. auch die Darstellung von DEMS., Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5) Regensburg 1983, 83–124.

an der Feier von Ostern deutlich hervortreten, sowie auf die Prozesse, die speziell die Entwicklung der Osterliturgie im Mittelalter kennzeichnen. Abschließend sollen die spezifischen Akzente der Osterfeier noch einmal an einem konkreten Beispiel des gottesdienstlichen Feierns jener Zeit sichtbar werden.

### 1. Die Prozessions- und Stationsliturgie

Das Mittelalter war eine prozessionsfreudige Zeit. Man darf die zahlreichen Prozessionen und Umgänge wohl ohne Übertreibung als eine charakteristische Eigenart der mittelalterlichen Liturgie bezeichnen.<sup>16</sup> Allerdings waren die Prozessionen nicht zuerst dafür gedacht, Klerus und vor allem Laien eine abwechslungsreiche Beteiligung an der lateinischen Liturgie zu ermöglichen. Sie trugen vielmehr in sich eine eigene Bedeutungsdimension.

Denn mit der Übernahme der römischen Liturgie vor allem seit der Karolingerzeit adaptierte man im fränkischen Norden auch die in Rom gepflegte Stationsliturgie. Eine ähnliche Form war aus Jerusalem über Spanien und Gallien ins Abendland vermittelt worden. Hier nahm man an den Vorbildern Jerusalem und Rom Maß und integrierte deren Stationsfeiern in das eigene gottesdienstliche Leben.<sup>17</sup> Dabei stan-

<sup>16</sup> Vgl. etwa Xaver HAIMERL, *Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter* (MSHTh 14) München 1937; Theodor Heinrich KLEIN, *Die Prozessionsgesänge der Mainzer Kirche aus dem 14. bis 18. Jahrhundert* (QMRKG 7) Speyer 1962; Adalbert KURZEJA, *Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen* (LQF 52) Münster 1970, 220–349; Jürgen BÄRSCH, *Raum und Bewegung im mittelalterlichen Gottesdienst. Anmerkungen zur Prozessionsliturgie in der Essener Stiftskirche nach dem Zeugnis des Liber ordinarius vom Ende des 14. Jahrhunderts*, in: *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*, hg. von Franz KOHLSCHNEIDER und Peter WÜNSCHE (LQF 82) Münster 1998, 163–186. – Allgemein zur Bedeutung der Prozession als gottesdienstliche Ausdrucksform vgl. die Monographie von Sabine FELBECKER, *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung* (MThA 39) Altenberge 1995; Jürgen BÄRSCH, *Prozession – Ausdruck bewegter Liturgie. Liturgietheologische und -pastorale Überlegungen zu einem integralen Bestandteil des christlichen Gottesdienstes*, in: *Priester und Liturgie. FS Manfred Probst*, hg. von George AUGUSTIN u. a., Paderborn 2005, 277–296.

<sup>17</sup> Zur Adaption der Stationsliturgie vgl. Angelus A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit* (LQF 58) Münster 1973, v. a. 189–201; J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* (OrChrA 228) Roma 1987; Andreas ODENTHAL, *Gottfried STRACKE, Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom. Die Libri Ordinarii des Kölner Apostelstiftes – Grundlage eines Dialoges zwischen Kunstgeschichte und Liturgiewissenschaft*, in: *Heiliger Raum* (wie Anm. 16) 134–162; Christoph BRACHMANN, *Tradition and Innovation: Archbishop Chrodegang (742–66) and the Thirteenth-Century Family of Churches at Metz*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 58 (2000) 24–58; Andreas ODENTHAL, *Vom Stephanusfest zum Palmsonntag. Die theologische Bedeutung der Gereonskirche für die mittelalterliche Kölner Stationsliturgie*, in: *Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln*, hg. von DEMS. und Albert GERHARDS (SKKG 35) Siegburg 2005, 223–243. – Aus kunsthistorischer Sicht vgl. dazu Edgar LEHMANN, *Von der Kirchenfamilie zur Kathedrale. Bemerkungen zu einer Entwicklungslinie der mittelalterlichen Baukunst*, in: *Variae Formae, Veritas Una. Kunsthisto-*

den Rom und Jerusalem mit der ihnen eigenen Sakraltopographie freilich nicht allein für die historisch greifbaren Orte, vielmehr realisierte sich in ihnen das religionsgeschichtlich bekannte Motiv der „heiligen Stadt“,<sup>18</sup> das christlich gewendet immer auch zugleich die ewige Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem evozierte.<sup>19</sup> Wenn nun die mittelalterlichen Prozessionen zu bestimmten Altären, Kapellen, Gräbern innerhalb eines Kirchenraumes, aber auch zu anderen Kloster- und Stiftskirchen oder zur Kathedrale innerhalb der Stadt führten, dann suchte man mittels des liturgischen Zuges gemeinschaftlich Orte in der „heiligen Stadt“ auf, folgte gleichsam den topographischen Spuren des Heils, wie sie sich in Jerusalem und Rom geschichtlich manifestiert hatten. Damit aber bewegten sich die Prozessionsteilnehmer in einer Sphäre, die sich nicht in ihren irdischen Wegstrecken und Stationen erschöpfte.

Wie wir aus Bamberg, Münster, Köln, auch hier aus Regensburg und vielen anderen Kirchen wissen, waren vor allem in der Osterfeier die Prozessionswege und -ziele keineswegs zufällig ausgewählt, sie müssen vielmehr in engem Bezug zur liturgischen Vergegenwärtigung der Heilsereignisse gesehen werden. So stand etwa die Ausgangskirche der Palmprozession für das Betanien des Lazarus, von wo aus Jesus nach Jerusalem zog, wogegen die Zielkirche dann Jerusalem repräsentierte, genauer den Ort seiner Passion und Auferstehung und damit wiederum das „himmlische Jerusalem“.<sup>20</sup> Ähnlich zog man in der Karfreitagsliturgie vom Kreuzaltar, wo vielfach die Kreuzverehrung stattfand und der hier sowohl für den heilsgeschichtlichen Ort Golgotha wie für die römische Kreuzbasilika als Stationskirche stand,<sup>21</sup> zu

sche Studien. FS Friedrich Gerke, hg. von Josef A. SCHMOLL gen. VON EISENWERTH, Baden-Baden 1962, 21–37.

<sup>18</sup> Vgl. Werner MÜLLER, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel, Stuttgart 1961.

<sup>19</sup> Zu „Rom“ und „Jerusalem“ als Gedächtnisfiguren in der mittelalterlichen Liturgie vgl. Franz KOHLSCHNEIDER, Der mittelalterliche Liber Ordinarius in seiner Bedeutung für Liturgie und Kirchenbau, in: Heiliger Raum (wie Anm. 16) 1–24, hier 15–21; darüber hinaus vgl. Bianca KÜHNEL, From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium (RQ Supplementheft 42) Rom u.a. 1987. So darf nicht übersehen werden, dass die Idee des himmlischen Jerusalem schließlich auch eine „Theologie der Stadt“ inspirierte, in der die Urbanitas für göttliche Ordnung und Herrschaft steht. Vgl. dazu Ulrich MEIER, Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen, München 1994 sowie Alfred HAVERKAMP, „Heilige Städte“ im hohen Mittelalter, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, hg. von Frantisek GRAUS (Vorträge und Forschungen 35) Sigmaringen 1987, 119–156; Frank G. HIRSCHMANN, Stadtplanung, Bauprojekte und Großbaustellen im 10. und 11. Jahrhundert. Vergleichende Studien zu den Kathedralstädten westlich des Rheins (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 43) Stuttgart 1998, v.a. 432–466, 475–492.

<sup>20</sup> Vgl. Peter WÜNSCHE, Die Kathedrale als heilige Stadt. Zur liturgischen Topographie des Bamberger Doms, in: Heiliger Raum (wie Anm. 16) 25–58, hier 35 f.; Benedikt KRANEMANN, Beobachtungen zum Verhältnis von Liturgie und Raum in der mittelalterlichen Kathedral-liturgie des Münsteraner Domes, in: ebd., 117–133, hier 128–132; BÄRSCH, Raum (wie Anm. 16) 169–173; zu weiteren Bezügen der Stationen an Palmsonntag vgl. ODENTHAL, Stephanusfest (wie Anm. 17) 232–235.

<sup>21</sup> So etwa in Bamberg, Essen oder wohl auch Münster. Vgl. Peter WÜNSCHE, Kathedral-liturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum (LQF 80) Münster 1998, 202 f.; Jürgen BÄRSCH, Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (Zweite

einem eigens an anderer Stelle errichteten Heiligen Grab. So bildete in Bamberg der Ostchoraltar, in Essen der Michaelsaltar auf der Westwerksempore, in Trier die Krypta unter dem Hochaltar und hier in Regensburg vielleicht die Stephanus-Kapelle oder auch die Johanneskirche den heilsgeschichtlichen Ort der Auferstehung.<sup>22</sup> Die Prozessionen und Stationen können also nicht allein aus der mittelalterlichen Freude an Umzügen erklärt werden, vielmehr realisierte sich hier eine Form topographischer Anamnese, die den begehbaren Raum der Kirche und der Stadt mittels der Liturgie als heilsgeschichtlichen und damit heiligen Ort zu qualifizieren suchte.

## 2. Die Visualisierung und Dramatisierung der Heilsgeschichte

Ein weiteres Merkmal mittelalterlicher Liturgie und Frömmigkeit ist die besondere Konzentration auf die Sichtbarmachung des Sakralen, auf die Anschauung des Heils. Als typische Beispiele können hier die um 1200 entstehende eucharistische Elevation während des Eucharistiegebetes und die Bergung der konsekrierten Hostie oder der Heiligenreliquien in gläsernen Zeigegefäßen genannt werden.<sup>23</sup>

Im Hintergrund steht neben anderen Motiven die spezifische Mentalität der Menschen jener Zeit, die kaum von Literalität, viel umfanglicher dagegen von Ritualität geprägt ist.<sup>24</sup> So kennzeichnet etwa der Literaturwissenschaftler Horst Wenzel die mittelalterliche Gesellschaft als eine, die sich vor allem durch die Wahrnehmung sinnfälliger Zeichen verständigt und orientiert und sich speziell mit allem zeichenhaften Handeln identifiziert.<sup>25</sup> Entsprechend hoch veranschlagt die Mediävistik

Hälfte 14. Jh.). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (QuS 6) Münster 1997, 129; KRANEMANN, Liturgie und Raum (wie Anm. 20) 117–133, hier 122.

<sup>22</sup> Vgl. WÜNSCHE, Kathedralliturgie (wie Anm. 21) 252–255; BÄRSCH, Feier (wie Anm. 21) 146 f.; KURZEJA, Liber Ordinarius Trier (wie Anm. 16) 138; für Regensburg vgl. die Untersuchung von Klaus GAMBER, Aus der spätmittelalterlichen Domliturgie: die Feier der Karwoche im Dom zu Regensburg, in: DERS., Ecclesia Reginensis. Studien zur Geschichte und Liturgie der Regensburger Kirche im Mittelalter (SPLi 8) 225–275, hier 261; zum Ort des Heiligen Grabes in der Regensburger Domliturgie vgl. auch Lateinische Osterfeiern und Osterspiele VII, hg. von Walther LIPPHARDT † aus dem Nachlass hg. von H.-G. ROLOFF, redaktionell bearb. von L. MUNDT (Ausgaben deutscher Literatur des 15.–18. Jahrhunderts. Reihe Drama V) Berlin-New York 1990, 585 f. – Zu den Nachbildungen der Jerusalemer Grabeskirche vgl. Jürgen KRÜGER, Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg 2000, 188–197.

<sup>23</sup> Vgl. Hans Bernhard MEYER, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther. Eine Untersuchung zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters, in: DERS., Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze, hg. von Reinhard MESSNER und Wolfgang G. SCHÖPF (Liturgica Oenipontana 1) Münster u. a. 2000, 13–66 [Erstveröff. 1963]; Peter BROWE, Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung hg. von Hubertus LUTTERBACH und Thomas FLAMMER (Vergessene Theologen 1) Münster u. a. 2003, 395–413. 459–536.

<sup>24</sup> Vgl. aus der Fülle der Literatur etwa Karl LEYSER, Ritual, Zeremonie und Gestik: das ottonische Reich, in: FMSt 27 (1993) 1–26; Hagen KELLER, Ritual, Symbolik und Visualisierung in der Kultur des ottonischen Reiches, in: FMSt 35 (2001) 23–59; Gerd ALTHOFF, Die Kultur der Zeichen und Symbole, in: FMSt 36 (2002) 1–17.

<sup>25</sup> Vgl. Horst WENZEL, Hören und Sehen – Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, 48. – Zur Sache vgl. etwa Jean-Claude SCHMITT, Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter, Stuttgart 1992.

heute die vielfältigen Formen symbolischer Kommunikation für das Verständnis der mittelalterlichen Gesellschaft,<sup>26</sup> mit eminenten Auswirkungen auf die Religiosität des Mittelalters.<sup>27</sup>

Für die Liturgie trat verschärfend hinzu, dass der Weg der akustisch-rationalen Wahrnehmung weitgehend ausfiel. Nicht nur die lateinische Sprachbarriere musste sich als Hindernis für die unvermittelte Teilnahme am gottesdienstlichen Geschehen erweisen, auch Elemente schweigenden Betens wie bei der sogenannten Kanonstille<sup>28</sup> förderten einseitig die visuelle Erfahrungsebene. So wird die Kirche zum Schaumraum, ihre Reliquien und Bilder erscheinen als Träger sakraler Macht.<sup>29</sup> Und in der Liturgie ziehen nun vor allem optische Elemente und bewegte Handlungsakte die Aufmerksamkeit auf sich.<sup>30</sup> In diesen Zusammenhang gehören beispielsweise die Exsultetrollen, auf denen das neumierte Osterlob zugleich bildlich dargestellt ist.<sup>31</sup> Während nun der Diakon das Exsultet sang und die Schriftrolle über den Ambo laufen ließ, konnten die vor dem Ambo Stehenden die Bilder betrachten. Dabei zielte diese Betrachtung nicht einfach darauf hin, den Inhalt des Osterpräkoniums (kate-

<sup>26</sup> Vgl. Gerd ALTHOFF, Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters, in: FMSt 31 (1997) 370–389; Barbara STOLLBERG-RILINGER, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven, in: Zeitschrift für historische Forschung 31 (2004) 489–527.

<sup>27</sup> Dabei ist natürlich auch zu bedenken, dass die rituelle Religiosität ihrerseits die gesellschaftlichen Formen symbolischer Kommunikation beeinflusste, mindestens aber den Horizont eines von Ritual und Gestik bestimmten Verhaltens bildete. Vgl. Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2000, 351–421; Gerd ALTHOFF, Baupläne der Rituale im Mittelalter. Zur Genese und Geschichte ritueller Verhaltensmuster, in: Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole, hg. von Christoph WULF und Jörg ZIRFAS, München 2004, 177–197. – Zu den religionsgeschichtlichen Motiven vgl. Jan ASSMANN, Text und Ritus. Zur Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte, in: Audiovisualität vor und nach Gutenberg (Schriften des Kulturhistorischen Museums) hg. von Horst WENZEL u. a., Wien 2001, 97–106.

<sup>28</sup> Vgl. JUNGMANN, Missarum Sollemnia 2 (wie Anm. 7) 131 f.

<sup>29</sup> WENZEL, Hören und Sehen (wie Anm. 25) 99–104; Johannes TRIPPS, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin 2000; Henk van OS, Sehen ist glauben, in: Der Weg zum Himmel. Reliquienverehrung im Mittelalter, hg. von DEMS., Regensburg 2001, 103–162.

<sup>30</sup> Vgl. die liturgiephänomenologischen Anmerkungen bei Hermann REIFENBERG, Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug. 2 (Schriften des Pius-Parsch-Instituts 3) Klosterneuburg 1978, 116–167 sowie SCHMITT, Gesten (wie Anm. 25) 304–336.

<sup>31</sup> Solche Rotuli sind lediglich aus Süd- und Mittelitalien überliefert und scheinen unter byzantinischem Einfluss eine Eigenart der beneventanischen Kirche gewesen zu sein. Bis heute haben sich noch 28 Exemplare erhalten, die aus dem 10. bis 13. Jahrhundert stammen. Vgl. Guido FUCHS, Hans Martin WEIKMANN, Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung, Regensburg 1992, 112–117; Hanno-Walter KRUFF, Art. Exsultetrolle, in: RDK 6 (1973) 719–740; Biblioteca Apostolica Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter. Ausstellungskatalog hg. vom Erzbischöflichen Diözesanmuseum Köln, Stuttgart 1992, 158–167; wichtige Hinweise finden sich auch in: Exsultet-Rolle. Vollständige Faksimile-Ausgabe in Originalgröße des Codex Vaticanus Latinus 9820 der Biblioteca Apostolica Vaticana (Codices e Vaticanis selecti 35) Kommentarband von Herbert DOUETIL und Felix VONGREY, Graz 1975.

chetisch) zu illustrieren, vielmehr sollte, über die direkte Anschauung hinaus, die worthaft-musikalische Verkündigung mittels der Miniaturen nun auch visuell vergegenwärtigt werden, weshalb die bildlichen Darstellungen wohl vornehmlich in ihrer Funktion liturgischer Anamnese zu verstehen sind.<sup>32</sup>

Demnach kommen also speziell den visuellen und handlungsreichen Elementen eine besondere Bedeutung für die mittelalterliche Liturgie zu. In ihnen wird die zeitliche Distanz zwischen der Historizität des Christushells, seiner Vergegenwärtigung im Medium worthaft-ritueller Anamnese und seiner eschatologischen Vollendung überbrückt.<sup>33</sup> Auf diesem Hintergrund realisiert sich die Frömmigkeit des hohen und späten Mittelalters weithin als eine Schaufrömmigkeit, die an der Präsenz des Heiligen durch das Sehen teilhaben will.<sup>34</sup> Dabei geht es aber eben nicht um eine reine Abbildlichkeit der heilsgeschichtlichen Ereignisse, sondern um eine Art „sakramentliche“ Dimension des Visuellen und Haptischen. Denn in der „Schau-sucht“ drückt sich vornehmlich das Bedürfnis nach Identifikation mit dem Heiligen aus, die über das Sehen, wenn möglich über Berührung, gar Inkorporation oder aktive Teilhabe am Vollzugsgeschehen Nähe erzeugen will.<sup>35</sup>

Die Konsequenzen aus den hier nur angedeuteten Entwicklungen liegen auf der Hand: Zunächst verlangen die gottesdienstlichen Handlungen und ihre materiellen Medien nach einer geistlich-theologischen Erschließung, die der visuellen Wahrnehmung des Sehens entsprach. Es war bekanntlich Amalar von Metz († um 850),

<sup>32</sup> Dass die Bilder rein katechetischen Charakter besaßen, darf wohl zu recht bezweifelt werden. Vielmehr wird hier das aus dem Osten stammende Konzept des Bildes als Anamnese eine zentrale Rolle gespielt haben. So mag die Tatsache, dass die bekannt gewordenen Exultetrollen allesamt aus der Tradition der beneventanischen Kirche stammen, auch mit dem hier besonders wirksamen Einfluss östlicher Theologie und Spiritualität erklärbar sein. – Zum Gebrauch der Rollen und zur Bedeutung der Illustrationen vgl. die Hinweise bei FUCHS/WEIKMANN, Exultet (wie Anm. 31) 114–116.

<sup>33</sup> Vgl. WENZEL, Hören und Sehen (wie Anm. 25) 126 f.

<sup>34</sup> Vgl. Anton L. MAYER, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult. In: Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes. FS Ildefons Herwegen, hg. von Odo CASEL, Münster 1938, 234–262; JUNGMANN, Stand des liturgischen Lebens (wie Anm. 14) 95 f.; Ludwig MÖDL, Die Spiritualität des Schauens. Bildverehrung und adoratio in der christlichen Frömmigkeitspraxis, in: DERS., Hans RAMISCH, Spiegel des Heiligen. Kunst als Medium gegenwärtiger Pastoral, Regensburg 2003, 13–30 [Erstveröff. 1995]; Thomas LENTES, Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. von Klaus SCHREINER in Zusammenarbeit mit Marc MÜNTZ, München 2002, 179–220.

<sup>35</sup> Die hier angesprochene Frömmigkeitshaltung beschreibt die Kunsthistorikerin Renate Kroos in einer Studie zum Reliquienkult so: „Sehen ist besser als nur wissen, ohne Hülle sehen ist besser als durch Glas oder Kristall, berühren und küssen ist besser als nur sehen. Dazu kommt die Möglichkeit, zwar nicht die Reliquie selbst, aber mit ihr in Kontakt gekommene Dinge sich einzuverleiben, als Medizin zu brauchen: Trinken von Reliquienwasser, Anlegen von Heiligengewändern, Salben mit Graberde.“ Renate KROOS, Vom Umgang mit Reliquien, in: Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik 3. Ausstellungskatalog hg. von Anton LEGNER, Köln 1985, 25–49, hier 30. – Zur Sache vgl. Norbert SCHNITZLER, Illusion, Täuschung und schöner Schein. Probleme der Bildverehrung im späten Mittelalter, in: Frömmigkeit im Mittelalter (wie Anm. 34) 221–242; vgl. auch LENTES, Inneres Auge (wie Anm. 34) 208 f.

der die im Osten entstandene, der Schriftexegese entlehnte Form der allegorischen Liturgieerklärung populär machte, indem er vornehmlich den optisch erkennbaren Elementen einen tieferen Sinn unterlegte, als es ihr Erscheinungsbild anzeigte.<sup>36</sup> In allen Einzelheiten der darstellend-zeichenhaften Handlungen, aber auch in den agierenden Personen, den Gewändern und Gefäßen, dem Kirchenraum und seiner Ausstattung sahen Amalar und die ihm nachfolgenden mittelalterlichen Liturgiker eine irgendwie geartete Entsprechung zum Leben des Herrn, ja zur ganzen Heilsgeschichte. So sehr diese hermeneutische Methode der spezifischen Konzentration auf die visuell-handlungsgesättigte Erfahrungsebene entsprach und damit ausgesprochen zeitgemäß war, so sehr vertiefte sie allerdings die Trennung zwischen der Gegenwartsweise des liturgisch-sakramentalen Geschehens und der realen Vollzugswirklichkeit der Gemeinde. Denn nunmehr bot der Gottesdienst lediglich den äußeren Anlass, um sich letztlich unabhängig von ihm in das Leben und Sterben Christi fromm zu versenken, dieses Heilsgeschehen rememorativ zu vergegenwärtigen und seine tropologische Deutung im Leben anzuwenden.<sup>37</sup>

Hinzu trat eine weitere Tendenz: Die im wesentlichen als recht herb und nüchtern empfundene römische Liturgie erfuhr im Frühmittelalter eine reiche Ergänzung durch szenisch-dramatische Formen, die, zum Teil aus östlichen Traditionen adaptiert, zum Teil auch auf heimischem Boden erwachsen, in jedem Fall dramatisch entfaltet wurden.<sup>38</sup> Vor allem die Feste des Kirchenjahres boten sich dafür an.

<sup>36</sup> Hier ist vor allem sein Hauptwerk *Liber officialis* zu nennen, in dem er die Messe und ihre einzelnen Riten, von der Vorbereitung bis zum Schluss als Abbild des ganzen Heilswerkes versteht. Vgl. Amalarii episcopi opera liturgica omnia. 2. Liber officialis, ed. a Ioanne Michaele Hanssens (StT 139) Vaticano 1948. – Zu Amalar und seinem Werk vgl. Adolph KOLPING, Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit, in: ZKTh 73 (1951) 424–464; Johannes BEUMER, Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestalt der Messliturgie seiner Zeit, in: ThPh 50 (1975) 416–426; Wolfgang STECK, Amalarius – eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit (MThS 1, 35) St. Ottilien 2000; Meta NIEDERKORN-BRUCK, Amalarius und die Liturgie seiner Zeit, in: Musicologica Austriaca 22 (2003) 89–101; David DIÓSI, Amalarius Fortunatus in der Trierer Tradition. Eine quellenkritische Untersuchung der trierischen Zeugnisse über einen Liturgiker der Karolingerzeit (LQF 94) Münster 2006. – Zur allegorischen Liturgiedeutung vgl. Reinhard MESSNER, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZKTh 115 (1993) 284–319. 415–434; Angelus A. HÄUSSLING, Meßerklärung (Expositiones missae), in: DERS., Christliche Identität (wie Anm. 5) 142–150; Mary M. SCHAEFER, Twelfth century latin commentaries on the mass. Christological and ecclesiological dimensions, Notre Dame 1983; Douglas L. MOSEY, Allegorical liturgical interpretation in the west from 800 A. D. to 1200 A. D. Diss. Toronto 1985; Jürgen BÄRSCH, Ist Liturgie Spiel? Historische Beobachtungen und theologische Anmerkungen zu einem vielgestaltigen Phänomen des christlichen Gottesdienstes, in: ALW 47 (2005) 1–24, hier 10–12.

<sup>37</sup> Vgl. HÄUSSLING, Messerklärung (wie Anm. 36) 147 f. Zum Problem der Differenz zwischen gottesdienstlicher Feier und allegorischer Liturgieerklärung, die bis weit in die Neuzeit, ja bis ins 20. Jahrhundert hinein wirkte, hat Balthasar Fischer aufmerksam gemacht: Liturgiegeschichte und Verkündigung. Eine grundsätzliche Besinnung, in: Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen, hg. von Franz Xaver ARNOLD und Balthasar FISCHER, Freiburg <sup>2</sup>1953, 1–13.

<sup>38</sup> Vgl. BÄRSCH, Spiel (wie Anm. 36) 12–15 sowie ausführlicher Hermann REIFENBERG, Gottesdienst und das Dramatische. Perspektiven zum Verhältnis Liturgie – Darstellungskunst – Theater, in: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium 2, hg. von Hans-

Man denke für das Beispiel der Osterfeier etwa an die Palmprozessionen, die Fußwaschung, die Kreuzverehrung, die Lichtfeier oder an die Riten der *Depositio* und *Elevatio crucis* am Karfreitag und in der Osternacht. Solche Elemente „szenischer Liturgie“ wollten aber nicht einfach mimetische Nachahmung oder gar realistisches Nachspiel eines historisch greifbaren Geschehens sein, sondern bildeten im Modus gottesdienstlicher Feier einen höchst zeit- und mentalitätsgemäßen Ausdruck liturgischer Anamnese.<sup>39</sup>

Wie sehr dabei Dramatisierung und Allegorese Hand in Hand gingen,<sup>40</sup> macht ein kleines Detail der Karfreitagsliturgie in der Regensburger Klosterkirche St. Emmeram deutlich: Seit dem 8. Jahrhundert wird es hier wie in vielen Kirchen Brauch, das Psalmzitat aus der Johannespassion *Diviserunt sibi vestimenta mea* (Joh 19,24; vgl. Ps 22,19) mimetisch darzustellen. Während nämlich dieser Vers vom Diakon vorgetragen wird, reißen zwei Akolythen, die rechts und links vom Altar stehen, die darauf liegenden Altartücher weg, um so den Raub der Kleider Jesu, der worthaft verkündigt wird, parallel auch dramatisch zu inszenieren.<sup>41</sup> Es verwundert nicht, bereits bei Amalar diese Szene eingehend geschildert zu sehen,<sup>42</sup> die später in den *Libri Ordinarii* mit teilweise sehr detaillierten Regieanweisungen wiederkehrt.<sup>43</sup> Was

jakob BECKER und Reiner KACZYNSKI. FS Walter Dürig (PiLi 2) St. Ottilien 1983, 227–255 und Jürgen BÄRSCH, Das Dramatische im Gottesdienst. Liturgiewissenschaftliche Aspekte zum Phänomen der Osterfeiern und Osterspiele im Mittelalter, in: LJ 46 (1996) 41–66. – In der römischen Liturgie ist bekanntlich eine gewisse Distanzierung vom Visuellen und symbolisch Greifbaren festzustellen, obgleich sie sich nicht restlos gegen Einflüsse anderer liturgischer Traditionen sperrte wie etwa die Kreuzverehrung, vgl. dazu Adrien NOCENT, Gesten, Symbole und Wort in der heutigen westlichen Liturgie, in: Conc (D) 16 (1980) 92–97; Martin KLÖCKENER, „Die Feier vom Leiden und Sterben Jesu Christi“ am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart, in: LJ 41 (1991) 210–251, hier 222–226.

<sup>39</sup> Vgl. Christoph PETERSEN, Ritual und Theater. Messallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter (MTU 125) Tübingen 2004; Olaf RICHTER, Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung (Arbeiten zur Praktischen Theologie 28) Leipzig 2005, 216–256. 315–339.

<sup>40</sup> Vgl. Rudolf SUNTRUP, Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts (MMS 37) München 1978; zum inneren Zusammenhang zwischen Allegorese und szenischer Liturgie vgl. PETERSEN, Ritual (wie Anm. 39) 52–75.

<sup>41</sup> Vgl. GAMBER, Karwoche (wie Anm. 22) 252. – Der Brauch ist wohl erstmals greifbar im OR 28,35: „Hac expleta, statim duo diaconi nudant altare sindone, quo prius fuerat sub evangelio posita, in modum furantis.“ Michel ANDRIEU, Les Ordines Romani du haut moyen-âge. 3 (SSL 24) Louvain 1951, 399; vgl. dazu Gerhard RÖMER, Die Liturgie des Karfreitags, in: ZKTh 77 (1955) 39–93, hier 63.

<sup>42</sup> Amalar sieht in den weggerissenen Tüchern nicht allein die Kleider Jesu, sondern auch die wie Diebe flüchtenden Apostel oder den zunächst noch bei Jesus verweilenden, dann aber doch sich verborgenden Apostel Johannes: „Quo sublato rapitur quod subiectum fuit, quia, dedicto Christo inter manus iniquorum, apostoli more furum fugerunt et latuerunt ... Potest in hac sindone intelligi specialiter Iohannes, qui perseveraverit cum Domino usque ad crucem, qui et audivit: Ecce mater tua, et postea propter metum Iudeorum se occultuit more furum.“ Amalar, Liber officialis 1, 13, 13 (Hanssens [wie Anm. 36] 96); ähnlich auch DURANDUS, Rationale divinatorum officiorum 7, 77, 10 (CChr.CM 140A, 373).

<sup>43</sup> Dieser Ritus ist in viele mittelalterliche Ordnungen eingegangen. Vgl. dazu den Überblick bei BÄRSCH, Feier (wie Anm. 21) 114 f., bes. Anm. 106. Schon OR 28 bietet mit dem Hinweis, „in modum furantis“ die Altartücher wegzureißen, nähere Vorgaben, die in den Ordinarien

auf den ersten Blick als katechetisches Nachspiel einer Passionsszene zur Veranschaulichung für das ungebildete Volk erscheinen mag, stellt sich bei näherem Zusehen aber als eine Form der liturgisch gebundenen Christusanamnese dar: Denn die Symbolfigur „Altar“ steht in der mittelalterlichen Deutung für Christus, und die weißen Altartücher konnten auf dieser Linie allegorisch sowohl als Kleider wie als Leinentücher Christi interpretiert werden;<sup>44</sup> die Mimesis verbleibt damit auf der Ebene der liturgischen Symbolik, außerliturgische Requisiten treten nicht hinzu. Wenn nun in der Passionslesung des Karfreitags der Kreuzestod Christi im Modus des Wortes vergegenwärtigt wird,<sup>45</sup> setzt unsere Szene eine anamnetische Form im Modus des Zeichens genau an dem Ort hinzu, an dem in der Eucharistie sakramental das Kreuzesopfer Christi gefeiert wird, wodurch in der hohen symbolischen Performanz der mimetischen Gestalt eine theologische Interpretation hergestellt wird.

So bildet die Liturgie ein dichtes Beziehungsgeflecht zwischen Schrift und Feier, zwischen anamnetischer Wortverkündigung und anamnetischem Handlungsvollzug. Auch wenn die Grenzen zwischen mimetisch-dramatischer Anamnese und historisierend-abbildhaftem Nachspiel gelegentlich zu verwischen drohten und ja dann auch etwa in den Osterspielen tatsächlich übertreten wurden, bleibt doch die Frage, ob hier wirklich alles mit dem Hinweis auf die „mittelalterliche Darstellungsfreude“ erklärt ist, oder ob man nicht doch eine theologisch begründete Weise der Verbindung zwischen dem Christusgeschehen und seiner gottesdienstlichen Vergegenwärtigung in Rechnung stellen muss.<sup>46</sup> Eine angemessene Interpretation der Gestalt mittelalterlicher Osterliturgie wird jedenfalls nicht vorschnell die theologischen Dimensionen der Visualisierung und Dramatisierung vernachlässigen dürfen.

### 3. Die Aufgliederung der Osterfeier

Über die für das Mittelalter allgemein bedeutsamen Aspekte der prozessionalen Liturgie und der Visualisierung und Dramatisierung sind auch markante Veränderungen zu registrieren, die speziell die Osterfeier betreffen. Denn die in den ersten

zum Teil noch detaillierter sind. So wollen die Ordnungen aus den Abteien Rheinau und St. Arnulf vor Metz den „Raub“ ausgeführt sehen, wenn sie die Mönche anweisen, die Tücher sofort unter dem Messgewand bzw. dem Chormantel zu verbergen. Vgl. Anton HÄNGGI, *Der Rheinauer Liber ordinarius* (SpicFri 1) Freiburg/Schw. 1957, 128; Alois ODERMATT, *Der Liber ordinarius der Abtei St. Arnulf vor Metz* (METZ, Stadtbibliothek, Ms. 132, um 1240) (SpicFri 31) Freiburg/Schw. 1987, 168.

<sup>44</sup> Vgl. Joseph SAUER, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg <sup>2</sup>1924 (ND Münster 1964) 159–161, 167–169; Joseph BRAUN, *Der Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1, München 1924, 750–755; SUNTRUP, *Bedeutung* (wie Anm. 40) 387; Johannes H. EMMINGHAUS, *Art. Altar*, in: *LexMA* 1, 461–464, hier 462.

<sup>45</sup> Über die Aussageabsicht von Joh 19,24 gibt es keine eindeutige Forschungsmeinung. Rudolf Schnackenburg hat im Raub der Kleider eine symbolische Vorwegnahme der letzten Hingabe Jesu, die im Tod am Kreuz gipfelt, gesehen. Folgt man dieser Interpretation, dann steht die Szene für das Kreuzesopfer Christi selbst. Für unsere Frage wäre allerdings nach der Deutung in der mittelalterlichen Rezeptionsgeschichte des Verses zu fragen. Vgl. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21 (HThKNT IV) Freiburg-Basel-Wien 1975, 316–319.

<sup>46</sup> Vgl. KRANEMANN, *Liturgie und Raum* (wie Anm. 20) 122.

Jahrhunderten noch gewährte theologische Einheit der jährlichen Pascha-Feier im Triduum und in der Pentekoste<sup>47</sup> gliederte sich im Mittelalter mehr und mehr auf, mit weitreichenden Konsequenzen für die Liturgie und Spiritualität. Auch hier können nur einige Punkte knapp erwähnt werden.

Zunächst ist vor allem die zeitliche Vorverlegung der Ostervigil zu nennen, die offenbar bereits Ende des 4. Jahrhunderts einsetzte.<sup>48</sup> Im Frühmittelalter findet sie dann am Nachmittag, seit dem Spätmittelalter sogar schon am Vormittag des Karsamstags statt. Durch die nachtridentinische Festlegung blieb diese Praxis bis in die 1950er Jahre bestimmend.<sup>49</sup> Entsprechend rechnete man die Vigil zum Karsamstag, während der Ostersonntag nun der eigentliche Tag des Osterfestes wurde, ausgezeichnet mit der „Summa missa“.<sup>50</sup> Erschwerend kam hinzu, dass in der allgemeinen Wahrnehmung die Vigil im Grunde allein der Weihe von Osterkerze und Taufwasser diente, also der Bereitstellung von materiellen Segensträgern.<sup>51</sup>

In das durch die Vorverlegung der Vigil entstandene zeitliche Vakuum der Osternacht trat dann seit dem Hochmittelalter der Ritus der *Elevatio crucis*,<sup>52</sup> der verbunden mit der nächtlichen Lesehore und der *Visitatio sepulchri* eine nächtliche oder frühmorgendliche Osterfeier darstellte, die sich als volkstümliche „Auferstehungsfeier“ bis in das 20. Jahrhundert hielt.<sup>53</sup> Die hier nur angedeutete, völlig sinnwidrige

<sup>47</sup> Vgl. Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5) Regensburg 1983, 63–83; DERS., Die Osterfeier in der alten Kirche. Aus dem Nachlass hg. von Reinhard MESSNER und Wolfgang G. SCHÖPF. Mit einem Beitrag von Clemens LEONHARD (Liturgia Oenipontana 2) Münster u.a. 2003; vgl. auch die vorzügliche Zusammenfassung bei Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173) Paderborn u.a. 2001, 305–330.

<sup>48</sup> Bekanntlich ist Hieronymus ein Zeuge für die Praxis, die Feier schon vor Mitternacht zu beenden. Vgl. HIERONYMUS, In Matth IV, 25, 6 (hier nach: Raniero CANTALAMESSA, Ostern in der Alten Kirche [Traditio Christiana IV] Bern u.a. 1981, 167, Nr. 113). – Ausführlich beschreibt die Entwicklung Josef Andreas JUNGMANN, Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum, in: LJ 1 (1951) 48–54.

<sup>49</sup> Prominenter Zeuge ist Papst Benedikt XVI., der in seinen Lebenserinnerungen beschreibt, er sei in der Frühe des Karsamstags 1927 geboren und sogleich mit dem neuen Taufwasser getauft worden, das in der eben beendeten Ostervigil geweiht worden war. Vgl. Joseph RATZINGER, Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977, Stuttgart 1998, 8.

<sup>50</sup> Vgl. BÄRSCH, Feier (wie Anm. 21) 241–263.

<sup>51</sup> Vgl. WÜNSCHE, Kathedralliturgie (wie Anm. 21) 337. – Zur Bedeutung materieller Segensträger im mittelalterlichen Verständnis vgl. Arnold ANGENENDT, Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter, in: DERS., Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. von Thomas FLAMMER und Daniel MEYER (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35) Münster 2005, 3–33, hier 18–21 [Erstveröff. 1978/79].

<sup>52</sup> Es handelt sich dabei um eine von östlichen Vorbildern angeregte zeichenhafte Liturgie, die im Westen erstmals durch die fast zeitgleichen Quellen der Regularis Concordia des Bischofs Ethelwold von Winchester (um 965/975) und die Vita des Bischofs Ulrich von Augsburg (um 982/992) bezeugt wird. Vgl. dazu Korbinian GSCHWEND, Die Depositio und Elevatio crucis im Raum der alten Diözese Brixen. Ein Beitrag zur Geschichte der Grablegung am Karfreitag und der Auferstehungsfeier am Ostermorgen, Sarnen 1965, 8–13; BÄRSCH, Feier (wie Anm. 21) 142, Anm. 311.

<sup>53</sup> Vgl. Balthasar FISCHER, Die Auferstehungsfeier am Ostermorgen. Altchristliches Gedankengut in mittelalterlicher Fassung, in: DERS., Redemptio mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, hg. von Albert GERHARDS und Andreas HEINZ, Paderborn u.a. 1992, 13–27 [Erstveröff. 1943]; BÄRSCH, Das Dramatische (wie Anm. 38); DERS., Feier (wie

Entwicklung hat wesentlich dazu beigetragen, dass der eigentlich ranghöchste und bedeutendste Gottesdienst des Kirchenjahres seit dem Mittelalter ein höchst bedauerliches Schattendasein führte, mit bedenklichen Auswirkungen auf die Theologie und Frömmigkeit.

Zu diesen Auswirkungen gehörte auch das weithin geschwundene Bewusstsein, dass Tod, Auferstehung und Erhöhung des Herrn als ein einheitliches Mysterium zu verstehen sind. Vor allem Passion und Auferstehung Christi wurden als voneinander unabhängige Einzelereignisse aufgefasst und nebeneinander betrachtet. Der aus dem althochdeutschen *kara* (Trauer, Klage) entstandene Begriff Karwoche mit den Tagen Karfreitag und Karsamstag stellt schon sprachlich eine Zäsur zum Ostersonntag und zur Osterwoche her und suggeriert, es handle sich hier um zwei völlig getrennte, eigenständige Inhalte gottesdienstlichen Gedenkens. Und in der Tat bildete sich im Spätmittelalter ein Doppeltriduum aus: ein Passionstriduum mit den Tagen Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag und ein Auferstehungstriduum mit den Tagen Ostersonntag, Ostermontag, Osterdienstag. Auf diese Weise war freilich die unnatürliche Grenzziehung mitten durch das Herz des alten Paschatriduums endgültig festgeschrieben.<sup>54</sup>

Die unter dem massiven Einfluss eines Bernhard von Clairvaux und eines Franziskus von Assisi erwachsene Konzentration der Christusfrömmigkeit auf die Stationen des menschlichen Lebens Jesu, besonders seiner Passion,<sup>55</sup> hat die theologisch-spirituelle Trennung von Kreuzestod und Auferstehung zusätzlich verstärkt und zugleich die Relevanz der Auferstehung allein auf die ferne Zukunft im Jenseits verschoben. „Weil Christus uns nachgeahmt hat, damit wir ihn nachahmen“, wie Bernhard feststellt, fordert er, sich dem Menschensohn in seiner Erniedrigung anzugleichen („conformare Filio hominis“), damit man einst mit ihm verherrlicht werde.<sup>56</sup> Im Zentrum geistlicher Übung stand somit allein die Passion des Herrn in ihren sichtbaren und nachvollziehbaren Umständen, darin sollte sich der Christ hineinversenken und sich Christus in seiner Erniedrigung angleichen;<sup>57</sup> die eschatologische Dimension der Auferstehung hingegen galt nur mehr als Frucht des Aufstiegs des Menschen zu Gott.

Anm. 21) 141–151. 194–240; ausführlich Gschwend, *Depositio* (wie Anm. 52); zur Rezeption des Ritus in der Neuzeit vgl. etwa Andreas Heinz, *Barockzeitliche Osterfeier im alten Erzbistum Trier*. Das Zeugnis eines Pfarrdirektoriums für Ediger/Mosel aus den Jahren 1709–1715, in: *Priester und Liturgie* (wie Anm. 16) 177–203, hier 190–193; Jürgen Bärsch, *Grablegung und Auferstehungsfeier*. Volksnahe Formen szenischer Liturgie in deutschsprachigen Diözesanritualien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, in: *TThZ* 110 (2001) 173–194.

<sup>54</sup> Vgl. Balthasar Fischer, *Vom einen Pascha-Triduum zum Doppel-Triduum der heutigen Rubriken*, in: *DERS., Redemptionis mysterium* (wie Anm. 53) 84–94 [Erstveröff. 1959].

<sup>55</sup> Vgl. Ulrich Köpf, *Art. Passionsfrömmigkeit*, in: *TRE* 27 (1997) 722–764 (Lit.) sowie die Hinweise bei Jean Leclercq, *Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des heiligen Bernhard*, in: *ALW* 8/1 (1963) 58–72; Josef Andreas Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Klemens Richter, Freiburg-Basel-Wien 1991 [Erstveröff. 1969] 98–127.

<sup>56</sup> Vgl. Leclercq, *Christusnachfolge* (wie Anm. 55) 61 f.

<sup>57</sup> Man denke etwa an die Bedeutung der Passionsbilder mit den Leidenswerkzeugen als Memorier- und Meditationshilfen oder an Formen der körperlichen *Compassio*. Vgl. Angenendt, *Geschichte* (wie Anm. 27) 537–553 sowie die Beiträge im Sammelband: Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68) München 2004.

Die hier angedeutete Aufgliederung des einen Pascha-Mysteriums Christi in verschiedene Einzelereignisse beförderte die historisierenden Tendenzen der mittelalterlichen Osterliturgie. Auch wenn die szenische Liturgie, wie erwähnt, das Christusmysterium in der Weise der mimetischen Anamnese repräsentieren wollte und keineswegs eine reine Abbildfunktion anzielte, erhielten die biblisch überlieferten österlichen Heilsereignisse im Klima der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit doch ein solches Eigengewicht, dass sie eher als vergangene Begebenheiten in ihren äußerlichen Details aufgefasst und schließlich fast nur noch durch Imitation und Nachspiel in die Gegenwart zurückprojiziert und so erreichbar wurden. Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi (wie andere Heilsereignisse) drängen denn bekanntlich auch aus der Liturgie und dem Kirchenraum hinaus und wurden vor allem in den spätmittelalterlichen Städten zum großen Spielgeschehen, das durchaus der frommen Andacht diene, das aber nicht mehr die symbolische Anamnese des Heils im Hier und Jetzt zu sichern vermochte.<sup>58</sup> So standen auch die darstellend-dramatischen Elemente der mittelalterlichen Osterliturgie in der Gefahr, lediglich noch den Anlass zu bieten, sich affektiv in das (vergangene) Heilsgeschehen hineinzusetzen, um so (vornehmlich dem leidenden und sterbenden) Christus zu begegnen.<sup>59</sup> Dass es hingegen die *actio* der Liturgie selbst ist, in der sich der Herr in seinem Pascha-Mysterium inmitten seiner Kirche gegenwärtig setzt, um in der heilend-erlösenden Bewegung der Feier sein Volk zu ergreifen und der künftigen Vollendung beim Vater entgegenzuführen, die ihrerseits wiederum schon in das Feierguschehen antizipierend hineinragt, das alles war dem spätmittelalterlichen Menschen doch häufig kaum mehr präsent.

Halten wir fest: Die Entwicklungen der mittelalterlichen Osterliturgie sind durchaus differenziert zu bewerten. So dürfen die darstellend-dramatischen Vollzüge und szenischen Ausdrucksformen nicht vorschnell als eindimensionale Historisierung und detailfreudiges Nachspiel des Ostermysteriums missverstanden werden, sondern sie können auch als zeit- und mentalitätsbedingte Elemente liturgischer Anamnese gelesen werden, die sich hier im Modus der symbolisch-rituellen Mimesis äußert.

Allerdings sollte die ihr innewohnende Gefahr, in der Darstellung biblischer Szenerie zu verbleiben und die anamnetische Dimension zu verlieren, in einer Atmosphäre akut werden, in der Theologie und Frömmigkeit einseitig die inkarnatorischen Motive des Christuserignisses in den Mittelpunkt stellten und dazu aufforderten, sich dem Menschensohn in seiner Erniedrigung anzugleichen. Hier gerieten die mimetischen Formen in den Dienst einer religiösen Mentalität, der es um persönliche Innewerdung und *Compassio* mit Christus ging. Dabei bleibt allerdings

<sup>58</sup> Vgl. PETERSEN, Ritual (wie Anm. 39) 138–228 und exemplarisch Dorothea FREISE, Geistliche Spiele in der Stadt des ausgehenden Mittelalters. Frankfurt – Friedberg – Alsfeld (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 178) Göttingen 2002; Ingrid KASTEN, Ritual und Emotionalität. Zum Geistlichen Spiel des Mittelalters, in: Die Kultur des Rituals (wie Anm. 27) 198–216; Ritual und Inszenierung. Geistliches und weltliches Drama des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. von Hans-Joachim ZIEGLER, Tübingen 2004.

<sup>59</sup> Albert Gerhards weist auf die in den mimetisch-dramatischen Darstellungen der mittelalterlichen Liturgie innewohnende Gefahr hin, die anamnetische Dimension zu verlieren. Vgl. Albert GERHARDS, Mimesis – Anamnesis – Poesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung, in: Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, hg. von Walter FÜRST (QD 199) Freiburg-Basel-Wien 2002, 169–186, hier 183–185.

auch die Frage offen, inwiefern die charakteristischen Züge und die damit verbundenen Grenzen der mittelalterlichen Liturgie mitverantwortlich waren, den Boden für eine solche geistliche Haltung zu bereiten und zu verstärken.

#### 4. Akzente der mittelalterlichen Osterliturgie in der szenisch-dramatischen Feier der Osternacht

Die bisher beschriebenen Beobachtungen zur mittelalterlichen Osterliturgie sollen abschließend noch einmal illustriert werden am Beispiel der szenisch-dramatischen Feier der Osternacht. Dabei handelt es sich nicht um die Vigilfeier, die ja – wie erwähnt – bereits am Karsamstagmorgen vollzogen wurde, sondern um die *Osterfeier* genannte nächtliche Liturgie mit ihren zwei Schwerpunkten:<sup>60</sup>

- der Erhebung des am Karfreitag „bestatteten“ Kreuzes aus dem Heiligen Grab (*Elevatio crucis*) und die anschließende Auferstehungsprozession und
- der Ostermatutin mit der nach dem Responsorium der dritten Nokturn eingeschobenen szenischen Liturgie der *Visitatio sepulchri*, gemeinhin oft als „Osterspiel“ bezeichnet.

Zur Analyse dieser Feierelemente steht uns ein im Hochmittelalter entstandener, den besonderen Bedingungen des Gottesdienstes jener Zeit Rechnung tragender liturgischer Buchtyp zur Verfügung, der sogenannte *Liber Ordinarius*. Dabei handelt es sich um eine Quellengattung, bei der für das ganze Kirchenjahr die jeweils zu wählenden Lesungen, Gesänge und Gebete von Messe und Tagzeitenliturgie mittels Incipits angegeben sind, häufig ergänzt um zum Teil sehr ausführliche Erläuterungen zu den verschiedenen rituellen Vollzügen der einzelnen Feiern und Feste im Jahreslauf (Prozessionen, Segnungen, szenische Riten). Da diese „Regiebücher“ jeweils für eine einzelne Kathedral-, Kloster- oder Stiftskirche, gelegentlich sogar für eine Pfarrkirche angelegt wurden, gehen sie auf die konkreten örtlichen Bedingungen der Liturgiefeier ein (Kirchenraum, Ausstattung, gottesdienstliches Personal) und spiegeln so den in Mittelalter ja durchweg unterschiedlichen lokalen Brauch des gottesdienstlichen Lebens wider.<sup>61</sup>

Für den ersten Teil der Osterfeier greifen wir zurück auf einen *Liber Ordinarius* des hochadligen Frauenstifts Essen aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Ausführlich dazu BÄRSCH, *Feier* (wie Anm. 21) 194–240.

<sup>61</sup> Ausführliche Hinweise zu Entstehung und Charakteristik dieser Quellengattung bei Jürgen BÄRSCH, *Liber ordinarius*. Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters, in: *Archa Verbi* 2 (2005) 9–58 (Lit.).

<sup>62</sup> Dieser *Ordinarius* wurde zwischen 1370 und 1393 verfasst, greift aber auf eine heute verschollene Vorgängerausgabe zurück. Er wurde erstmals in einer einfachen Transkription von dem Essener Heimatforscher Franz Arens veröffentlicht: *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche*, Paderborn 1908, ergänzt um bereits früher erschienene Erläuterungen (F. ARENS, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche und seine Bedeutung für die Liturgie, Geschichte und Topographie des ehemaligen Stiftes Essen*, in: *Beiträge zur Geschichte von Stift und Stadt Essen* 21 [1901] 1–158). Eine Edition des umfangreichsten Teils des *Ordinarius* mit einem liturgiewissenschaftlichen Kommentar hat vorgelegt BÄRSCH, *Feier* (wie Anm. 22); eine kurze Übersicht zum Inhalt des *Liber Ordinarius* bietet Jürgen BÄRSCH, *Die Essener Münsterkirche als Ort des Gottesdienstes. Zur Feier der Liturgie im mittelalterlichen Stift Essen*, in: *Herrschaft, Bildung und Gebet. Gründung und Anfänge des Frauenstifts Essen*, hg. von Günter BERGHAUS, Thomas SCHILP und Michael SCHLAGHECK, Essen <sup>2</sup>2002, 71–85.

Hier wird beschrieben, dass der Frauenkonvent und die Kanoniker „circa mediam noctem“ am Heiligen Grab zusammenkommen. Unter Schweigen als Ausdruck für die Mysterienstille, die über dem eigentlichen Auferstehungsgeheimnis liegt,<sup>63</sup> werden die Christussymbole Eucharistie, Kreuz und Evangeliar erhoben.<sup>64</sup> Daran schließt sich eine Prozession mit sieben Stationen an. Sie führt auf den Friedhof der Stiftsdamen und zu sechs Altären, deren Patrozinien kaum zufällig mit denen der wichtigsten römischen Stationskirchen übereinstimmen.<sup>65</sup> Offenbar will man sich nicht nur bewusst der römischen Liturgie anschließen,<sup>66</sup> sondern mit „Rom“ auch die *urbs sancta* abschreiten, die himmlische Gottesstadt, in die der Auferstandene all jene führt, die ihm nachfolgen, und die schon jetzt in diese Weltzeit hineinragt.<sup>67</sup>

Diese eschatologische Ausrichtung der Liturgie wird nun auch in der Gestaltung der Prozession berücksichtigt, wie man bereits an einigen Beobachtungen feststellen kann. So ist es zunächst schon bemerkenswert, dass das Karfreitagskreuz den Auferstandenen symbolisch sichtbar macht und auf diese Weise an der Einheit des Pascha-Mysteriums festhält. Das gewählte Zeichen überbrückt gewissermaßen die in der zeitgenössischen Spiritualität längst getrennt gedachten Heilsergebnisse von Tod und Auferstehung. Noch auffälliger aber ist die von der üblichen Regel abweichende Anweisung des Ordinarius, das Kreuz mit dem Bild des Gekreuzigten solle nicht nach vorn gerichtet, sondern müsse immer den nachfolgenden Prozessionsmitgliedern zugewandt sein,<sup>68</sup> die so unablässig den Blick auf den vom Tod auferweckten Christus richten können. Eine Begründung für diese auffällige Rubrik gibt unsere Quelle nicht. Aber möglicherweise rekurriert diese Anordnung auf die altkirchliche Praxis, in den Apsiden der geosteten Kirchen ein Gemmenkreuz oder Pantokratorbild zu zeigen, um sichtbar zu machen, dass die auf Erden gefeierte Liturgie sich verbindet mit der Liturgie des Himmels und darin schon teilnimmt an der endzeitlichen Vollendung, wenn Christus – nach altchristlicher Anschauung – aus dem Osten wie eine Sonne aufsteigt und der letzte Tag anbricht, der nie mehr endet.<sup>69</sup> In der nächtlichen Prozessionsliturgie klingt diese eschatologische Dimen-

<sup>63</sup> Vgl. FISCHER, Auferstehungsfeier (wie Anm. 53) 20.

<sup>64</sup> Vgl. BÄRSCH, Feier (wie Anm. 21) 195–198.

<sup>65</sup> Es handelt sich um die Altarpatrozinien Petrus, Maria (Hochaltar), Johannes, Stephanus, hl. Kreuz. Vgl. BÄRSCH, Feier (wie Anm. 21) 199–222 sowie Johann Peter KIRSCH, Die Stationskirchen des Missale Romanum (Ecclesia orans 19) Freiburg 1926.

<sup>66</sup> Für eine Parallele zur römischen Stationsfeier spricht auch der Gesang der eigentlich der Stimmung der Osternacht zuwiderlaufenden Bußpsalmen, die ihrerseits aber der römischen Stationsprozession eigen ist. Eine direkte Abhängigkeit der Essener Prozession von der Liturgie der Abtei Centula (Saint Riquier), die einst Carol Heitz (Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne, Paris 1963, 77–82. 193) vermutet hat, ist nicht zu beweisen. Vgl. BÄRSCH, Feier (wie Anm. 21) 199–203; BÄRSCH, Raum (wie Anm. 16) 177–180.

<sup>67</sup> Vgl. Bernhard KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche (Forschungen zur Volkskunde 33) Münster 1980, 83–111; KOHLSCHEIN, Liber Ordinarius (wie Anm. 19) 15.

<sup>68</sup> „... facies crucis semper debet verti ad populum, sive aetur, sive stetur.“ BÄRSCH, Feier (wie Anm. 21) 349; zur Sache ebd., 206.

<sup>69</sup> Zu diesem Gedanken vgl. ausführlicher Jürgen BÄRSCH, Kunstwerke im Dienste der Liturgie. Gebrauch und Funktion liturgischer Sachkultur im mittelalterlichen Gottesdienst des Frauenstifts Essen nach dem Zeugnis des Liber ordinarius, in: „... wie das Gold den Augen leuchtet“. Der Essener Domschatz, hg. von Birgitta FALK, Thomas SCHILP und Michael SCHLAGHECK (Essener Forschungen zum Frauenstift 5) Essen 2007, 13–38.

sion der Osterfeier an, denn durch den Sieg Christi über die Mächte des Todes findet die ganze Menschheit ihre wahre Heimat beim Vater. Deshalb stehen hier Frauenkonvent und Kanoniker auch nicht nur für sich persönlich in der Gegenwart ihrer Zeit, sie werden zugleich zu Rollenträgern, die die kirchliche Gemeinschaft des Essener Stiftes repräsentieren, ja sogar für die ganze pilgernde Kirche stehen.

Unterstützt wird dieser Gedanke durch die musikalische Ausstattung des Zuges, wenn die Frauen bei der Statio auf dem Friedhof das Canticum triumphale *Cum rex gloriae* anstimmen, das die Befreiung der Gerechten aus der Unterwelt durch den auferstandenen Christus besingt.<sup>70</sup> Hier treten die unterschiedlichen Ebenen der liturgischen Anamnese erneut zusammen, wenn der zum Leben befreiende Descensus Christi ad inferos, den der Gesang als heilsgeschichtliche Tat verkündet, hier mittels der Elevationsprozession liturgisch inszeniert wird: Der Auferstandene steigt im Zeichen des Elevationskreuzes hinab zum Ort des Todes und der Unterwelt, dargestellt im Friedhof, um die Toten an der Hand zu fassen und wie in einem prozessionalen Reigen aus den Mächten des Todes zu befreien. Wiederum stehen die Prozessionsteilnehmer nicht nur für sich, sondern zugleich für die hier bestatteten Stiftsangehörigen. Gleichwohl handelt es sich dabei nicht um ein naives Nachspiel, vielmehr realisiert sich die Heilstat anamnetisch in der Weise der Feier, nämlich im gesungenen, an Christus gerichteten Lobpreis, in der symbolischen Verfremdung des Vortragekreuzes, dem die visuelle Präsenz des Pascha-Mysteriums Christi zukommt und schließlich in der Prozession als Bewegungsdynamik der österlichen Befreiung.

Am Beispiel der Essener Elevationsprozession lassen sich also noch einmal bedeutende Grundzüge der mittelalterlichen Osterliturgie ablesen: Die szenische Elevatio am Heiligen Grab als „Zitat“ des irdischen und himmlischen Jerusalem, die Prozessionen und Stationen als „Zitat“ Roms, aber auch als „Zitat“ der Schrift, wenn etwa der Weg des Essener Zuges zuerst zum Petrusaltar führt, da nach dem ältesten neutestamentlichen Zeugnis der Auferstehung Christus zuerst dem Petrus erschienen ist, dann den Zwölf (vgl. 1 Kor 15,5), und schließlich die Gesangs- und Zeichenausstattung, die sehr wohl zu differenzieren weiß zwischen dem historischen Geschehen der Heilsgeschichte, seiner eschatologischen Verheißung und seiner sakramentlichen Gegenwart in der Christusanamnese der Liturgie. Raum und Bewegung, Gesang und Ritus greifen ineinander und interpretieren sich im Vollzug gegenseitig.

Aus dem zweiten Teil der nächtlichen Liturgie sei abschließend auf die szenisch-dramatische Darstellung des Grabbesuchs der drei Frauen hingewiesen, wie sie der Liber Ordinarius des Regensburger Doms aus dem 15. Jahrhundert beschreibt.<sup>71</sup> Die

<sup>70</sup> Vgl. Emil Joseph LENGELING, Unbekannte oder seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster, in: Paschatis Sollemnia, Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. FS Josef Andreas Jungmann, hg. von Balthasar FISCHER und Johannes WAGNER, Freiburg u. a. 1959, 213–238, hier 215–227 (Lit.).

<sup>71</sup> Liber Ordinarius, München, Staatsbibl., clm 26 947; hier nach: LIPPARDT, Osterfeiern IV (wie Anm. 22) 1227–1234; vgl. dazu auch GAMBER, Karwoche (wie Anm. 22) 267–275, die eigentliche *Visitatio sepulchri* ist in dem hier von Gamber vornehmlich herangezogenen „Ritus Chori maioris ecclesiae Ratisponensis“ von 1571 schon nicht mehr verzeichnet; vgl. darüber hinaus Joseph POLL, Ein Osterspiel enthalten in einem Prozessionale der Alten Kapelle, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 34 (1950) 35–40. Zur allgemeinen Entwicklung der Osterfeier in Regensburg ist hinzuweisen auf Lippardt, Osterfeiern VII (wie Anm. 22) 582–591. – Leider ist bislang die ortskirchliche Liturgietradition der Regensburger Kirche noch eher selten Gegenstand der Forschung geworden. Neben der genannten Arbeit Gambers und weiterer in

sogenannte *Visitatio sepulchri* hat ihren Ursprung wohl im Tropus zum Introitus der Ostermesse, *Quem quaeritis in sepulchro*, der den biblischen Bericht vom Besuch der Frauen und ihrem Dialog mit den Engeln am leeren Ostergrab ausführt.<sup>72</sup> Auch hier können nur einige Beobachtungen kurz vorgestellt werden.

Zunächst ziehen die Domkanoniker und die Kanoniker von St. Johann vom Chorraum, wo die Ostermatutin gesungen wurde, mit brennenden Kerzen in Prozession zum Ort des Heiligen Grabes.<sup>73</sup> Dabei stimmen die Kantoren das Responsorium *Dum transisset sabbatum* an, das die biblische Szene nach Mk 16,1–2 schildert: Die drei Frauen, die mit ihren wohlriechenden Ölen zum Grab gehen, um den Leichnam Jesu zu salben.<sup>74</sup> Der liturgische Gesang eröffnet also im Sinne der gesungenen Ver-

seinem Sammelband *Ecclesia Reginensis* (wie Anm. 22) vorlegten Beiträge sowie der Studie von Walter VON ARX, *Das Klosteritiale von Biburg* (SpicFri 14) Fribourg 1970 ist hier vor allem anzuführen: Liturgie im Bistum Regensburg von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ausstellung anlässlich des Bistumsjubiläums 739–1989 in der Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg (30. Juni bis 29. September 1989) (Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg. Kataloge und Schriften 3) München 1989; Johann GÜNTNER, *Die Fronleichnamsprozession in Regensburg* (Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg. Kataloge und Schriften 3) München 1992; DERS., *Die Feier der Gottesdienste am Kollegiatstift St. Johann zu Regensburg im 16. Jahrhundert*, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 31 (1997) 67–77; Renate KROOS, *Quellensuche für einen Dom: Beispiel Regensburg*, in: *Kunst und Liturgie im Mittelalter*, hg. von Nicolas BOCK u. a. (Röm. Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana 33) München 2000, 47–53; Karl Josef BENZ, *Der Ritus der Weihe des Osterfeuers im Spätmittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kapelle in Regensburg*, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 34 (2000) 55–74; DERS., *Liturgie im spätmittelalterlichen Regensburg. Handschriftliche Überlieferungen in der Bischöflichen Zentralbibliothek*, in: *Regensburg im Spätmittelalter*, hg. von Peter SCHMID (Forum Mittelalter Studien 2) Regensburg 2007, 97–106. Weitere Hinweise zur bisherigen Erforschung der Liturgiegeschichte Regensburgs finden sich bei Hermann 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, hier 48; Benedikt KRANEMANN, *Geschichte des katholischen Gottesdienstes in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Ein Forschungsbericht (1980–1995)*, in: ALW 37 (1995) 227–303, hier 249 f.

<sup>72</sup> Die Diskussion um die Entstehung der Osterfeiern kann hier nicht nachgezeichnet werden. Die vor allem aus der Germanistik erwachsene Literatur zu den Osterfeiern und -spielen ist schier unüberschaubar. Hier sei verwiesen auf die Darstellung und weiterführende Literatur bei BÄRSCH, *Feier* (wie Anm. 21) 223–225 bzw. BÄRSCH, *Das Dramatische* (wie Anm. 38) hier v. a. 45–48 sowie auf das Standardwerk: LIPPHARDT, *Osterfeiern I–VI* (wie Anm. 22) sowie die posthum veröffentlichten Kommentarbände: LIPPHARDT VII–IX (wie Anm. 22). – Ergänzend ist hinzuweisen auf Andreas ODENTHAL, „Non est hic, surrexit.“ Bislang unbeachtet gebliebene Osterfeiern aus der Kölner Liturgietradition, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 118 (1995) 29–52; Ulrich MEHLER, *Mittelalterliche Osterfeiern um das Ostergrab. Liturgie oder Spiel?*, in: *Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln*, hg. von Albert GERHARDS und Andreas ODENTHAL (LQF 87) Münster 2000, 213–221; TRIPPS, *Bildwerk* (wie Anm. 29) 122–150 und jüngst Petersen, *Ritual* (wie Anm. 39) 76–137 sowie Andreas ODENTHAL, „Surrexit Dominus vere“. Mittelalterliche Osterfeiern als Ausdruck eines veränderten religiösen Empfindens, in: *ThQ* 189 (2009) 46–65.

<sup>73</sup> „Cantores imponent Responsorium a capite de choro exeuntes cum magna reverencia, portantes manibus ardentibus candelas, faciant processionem ad Sepulchrum.“ LO Regensburg (LIPPHARDT, *Osterfeier IV* [wie Anm. 22] 1234).

<sup>74</sup> *Dum transisset sabbatum, Maria Magdalene et Maria Jacobi et Salome emerunt aromata,*

kündigung den anamnetischen Raum der Heilsgeschichte, in dem sich das nun folgende szenisch-dramatische Geschehen abspielt. Dabei bleibt eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Inhalt des Responsoriums und der mimetischen Darstellung. Denn weder wird der Kauf der Salben nachgespielt, noch tragen die drei Kleriker, die die Frauen darstellen, Salbdosen oder ähnliche theatrale Requisiten mit sich. Der Ordinarius verlangt hingegen, dass sie mit Fässern mit brennendem Weihrauch zum Grab ziehen;<sup>75</sup> es bleibt also bei einem liturgisch gebundenen Rollensymbol.

Dass die liturgische Prägung der Schrift im Responsorium nicht im Sinne einer Regieanweisung verstanden werden will und die szenische Darstellung nicht in der rein abbildenden Funktion des liturgischen Gesangs (und der Schrift) aufgeht, lässt sich an einem weiteren Detail erkennen. Denn unsere Quelle spricht davon, dass die drei Presbyter „sub typo sanctarum mulierum“ zum Grab gehen und die zwei dort bereits verweilenden Diakone „sub vice angelorum“ agieren sollen.<sup>76</sup> Der Rubrikentext des Regensburger Ordinarius hält also mit den Wendungen „sub typo“ und „sub vice“ die bleibende Distanz zwischen Darsteller und Rolle, zwischen liturgischer Anamnese und abbildender Mimese aufrecht.<sup>77</sup> Somit dürfen Responsorium und Szene als zwei eigenständige, gleichwohl komplementäre Formen der gottesdienstlichen Anamnese des Ostermysteriums verstanden werden.

Die am Grab sitzenden Diakone fragen in der Rolle der beiden Engel: *Quem queritis in sepulchro?*, worauf die Frauendarsteller antworten *Iesum Nazarenum crucifixum querimus*. Darauf singen die Engeldarsteller *Non est hic, quem queritis* und sie laden ein, *Venite et videte*, um zugleich aufzufordern *Cito euntes dicite*. Nun gehen die drei Kleriker in das Grab, nehmen das dort liegende Leinentuch (vielleicht ein Altartuch oder auch ein Humerales) und tragen es an der Spitze der zum Dom zurückziehenden Prozession, um es dann auf den Stufen des Marienaltars (!) allen Anwesenden zu zeigen und die Verkündigungsantiphon *Surrexit Dominus de sepulchro* anzustimmen.<sup>78</sup> Mit dem *Te deum laudamus* und dem vom Volk gesungenen deutschsprachigen Osterlied *Christ ist erstanden*<sup>79</sup> endet unter dem Geläut aller Glocken die nächtliche Osterfeier im Regensburger Dom.<sup>80</sup>

*ut venientes ungerent Jesu, alleluia, alleluia. V. Et valde mane una sabbatorum, veniunt ad monumentum, orto jam sole. Ut venientes. Alleluia.* Corpus Antiphonarium officii IV. Responsoria, versus, hymni et varia. Editio critica, ed. Renato-Joanne Hesbert (RED. Series maior. Fontes X) Roma 1970, Nr. 6565.

<sup>75</sup> „Tres Presbyteri maiores persone induti bonis cappis rubeis cum tribus thuribulis fumigantibus sub Typo Sanctarum Mulierum vadunt ad Sepulchrum.“ LO Regensburg (LIPPHARDT IV [wie Anm. 22] 1234).

<sup>76</sup> „... sub Typo Sanctarum Mulierum ... Ibi sedent Duo Diaconi dalmaticis albis vestiti, sub Vice Angelorum ...“ LO Regensburg (LIPPHARDT, Osterfeier IV [wie Anm. 22] 1234).

<sup>77</sup> Vgl. dazu den Kommentar bei LIPPHARDT, Osterfeier VII (wie Anm. 22) 586.

<sup>78</sup> „Tunc Sacerdotes intrantes Sepulchrum linteamen inde tollant et portant ante se in monasterium ex opposito processiones; in gradu Sancte Marie omnibus ostendentes dicunt Antiphonam Surrexit Dominus de sepulchro ...“ LO Regensburg (LIPPHARDT, Osterfeier IV [wie Anm. 22] 1234).

<sup>79</sup> Der Gesang findet sich auch als Anhang im Regensburger Obsequiale 1570. Vgl. Canticiones Germanicae im Regensburger Obsequiale von 1570. Erstes offizielles katholisches Gesangbuch Deutschlands, hg. von Klaus GAMBER (TPL 14) Regensburg 1983. – Zur Geschichte des ältesten deutschsprachigen Kirchenliedes vgl. Hansjakob BECKER, Christ ist erstanden, in: Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, hg. von DEMS. u. a., München 2001, 29–41.

<sup>80</sup> Vgl. ebd.

Auch in diesem weiteren Verlauf bleiben die Darsteller bloß „sub typo“ und „sub vice“, also als Repräsentanten der biblischen Figuren tätig, mit den Antiphonen greift man weiterhin zurück auf Gesänge der österlichen Stundenliturgie und die Feier mündet in das Christus- und Gotteslob – insofern verbleibt also das mimetische Geschehen durchaus im Rahmen der liturgischen Anamnese. Aber dennoch ist freilich die Tendenz unübersehbar, dass die Vergegenwärtigung des Christusheils in den liturgisch-rituellen Formen nicht mehr zu genügen weiß. Die dramatische Inszenierung der *Visitatio sepulchri* nimmt in ihrer Darstellungsform bereits eine gewisse Theatralität ein, wobei theatrale Elemente zur rituellen Symbolik der Liturgie hinzutreten und sich gegenseitig im gottesdienstlichen Vollzug verschränken. Gleichwohl wäre es verfehlt, hierin eine katechetische Veranschaulichung des Ostergeheimnisses sehen zu wollen oder eine dem Überschwang mittelalterlicher Spielfreude zuzuschreibende Entgleisung. Deshalb ist hier der Begriff „Osterspiel“ irreführend. Vielmehr zielt die szenisch-dramatische Osterfeier auf die liturgische Anamnese, gleichwohl mit Mitteln, die sich für die Liturgie sich als durchaus problematisch erweisen sollten und auch tatsächlich von der gottesdienstlichen Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens wegführten.

Hier wird noch einmal das Problem der mittelalterlichen Liturgie sichtbar: Die mimetisch-dramatisierenden Formen der Osterfeier entwickeln mit der ihnen innewohnenden Kraft eine Eigendynamik, die im theologischen und spirituellen Klima des Spätmittelalters die zeichenhafte Ebene der liturgischen Vergegenwärtigung überschreiten und schließlich dem abbildend-historisierenden Spiel nachgeben.

Aus dem Vorgestellten mag erkennbar geworden sein, dass die mittelalterliche Osterliturgie nicht einfach als ein bedauerlicher Unfall der Liturgiegeschichte gelten kann. Es ist der genauere, durch die Zusammenarbeit der Liturgiegeschichtsforschung mit anderen historischen Wissenschaften geschärfte Blick, der erst aufmerksam zu machen vermag für die vielen Zwischentöne und Schattierungen, für die höchst unglücklichen Entwicklungen und problematischen Akzentsetzungen ebenso wie für den farbigen Reichtum und die vielgestaltigen Formen gottesdienstlichen Feierns, in denen die abendländische Kirche zwischen 1000 und 1500 auf ihre Weise den Tod und die Auferstehung des Herrn verkündet und die österliche Hoffnung bezeugt hat. Dies in der heutigen Gesellschaft und Kirche präsent zu halten, ist keine geringe Aufgabe, an der auch das *Institutum Liturgicum Ratisbonense* seinen nicht unbedeutenden Anteil hat.