

“Lex credendi - Lex orandi - Lex celebrandi”

Wechselbeziehungen zwischen liturgischer Gesetzgebung und kanonischem Recht

Michael Kunzler

Theologische Fakultät Paderborn

Nicht wenige Katholiken sind unzufrieden mit dem liturgischen Leben ihrer Kirche. Manche sehnen sich zurück in die nur scheinbar besseren Zeiten vor der liturgischen Erneuerung. Vielfach herrscht ein mystagogisches Defizit bei den Zelebranten und in der Folge auch ein Mangel an einer gediegenen *Ars celebrandi*, der unbedingt behoben werden muss¹. Manche Unzufriedenheit hat ihre Ursachen auch in Missbräuchen und Eigenmächtigkeiten, die sich in die Liturgie eingeschlichen haben. Hier stellt sich nun die Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen dem Gottesdienst der Kirche und ihrer rechtlichen Struktur.

1. Die Spontaneität des Anfangs und ihr Ende

Sicherlich hatte der christliche Gottesdienst stets mehr oder weniger feste Strukturen, besonders die Eucharistiefeier, doch war die Füllung dieser Strukturen weitgehend der Spontaneität des Vorstehers der liturgischen Versammlung überlassen. Ein Zeugnis dafür ist die um das Jahr 150 in Rom verfasste Apologie des Märtyrers Justin, in der die Kapitel 65 und 67 die Grundstruktur des christlichen Gottesdienstes aufweisen, die seit jener Zeit quer durch alle weitere liturgische Entwicklung sich in allen christlichen Liturgien als roter Faden befindet. Im 67. Kapitel seiner Apologie an Kaiser Antoninus Pius beschreibt Justin die sonntägliche Eucharistiefeier so: «Und an dem nach der Sonne benannten Tage versammeln sich alle, die sich in den Städten oder auf dem Lande befinden, zu gemeinsamer Feier, und dann

¹ Vgl. dazu: M. KUNZLER, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2009².

werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, so lange es die Zeit erlaubt. Wenn der Vorleser seinen Dienst beendet hat, hält der Vorsteher eine Ansprache, worin er eindringlich mahnt, diese schönen Lehren im Leben zu befolgen. alsdann stehen wir alle insgesamt auf und verrichten Gebete. Aber nach Beendigung des Gebetes wird, wie oben bereits gesagt, Brot herbeigebracht und Wein und Wasser, und der Vorsteher sendet Gebete in gleicher Weise wie auch Danksagungen, so viel ihm möglich ist, empor. Das Volk stimmt zu, indem es das Amen spricht. Dann findet die Austeilung dessen, worüber die Danksagung gesprochen ist, an alle Anwesenden statt und wird den Abwesenden davon durch die Diakone zugeschickt. Übrigens geben auch sonst noch die Wohlhabenden, die wollen, nach Belieben, was jeder will. Das Gesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt, der damit den Waisen und Witwen zu Hilfe kommt»².

Wie daraus ersichtlich ist, improvisiert der Vorsteher der Eucharistie das, was zu seiner Vorsteherrolle gehört: Er sendet Gebete empor «soviel ihm möglich ist». Normativ vorgegebene liturgische Texte und Regeln für die gottesdienstliche Feier sind noch unbekannt. Solche mussten aber entstehen in den Auseinandersetzungen mit heterodoxen Lehren, seien sie gnostischer oder arianischer Herkunft, um die Kirche davor zu schützen, dass über solche Texte liturgischen Gebets der Glaube selbst mit der Zeit verfälscht wird. Ein besonderes Beispiel hierfür bildet die Verbannung sehr beliebter Hymnen aus dem Gottesdienst zur Abgrenzung von der arianischen Irrlehre.

Neben den Psalmen gehörten auch Hymnen zum Gebetsgut der frühen Christenheit; zahlreiche finden sich im Neuen Testament selbst. Als «selbstgemachte Psalmen» (*Psalmi idiotici* im Gegensatz zu denen des biblischen Psalterbuches) erfreuten sie sich großer Beliebtheit, so dass häretische Gruppen ihre Lehren gerade über die Hymnen zu verbreiten suchten. So kam es auf dem nicht mehr exakt datierbaren Konzil von Laodizea (um 350) zum Verbot der Hymnen mit der Folge, dass aus der Menge früh- und altchristlicher Hymnen fast nur das Gloria der Messe bis zur Gegenwart überliefert wurde³. Aber auch das Gloria war «arianisch verdorben», so dass

² JUSTIN DER MÄRTYRER, *Apologie* I, 61-65-67, in J. QUASTEN (Hg.), *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima Pars I*, (Florilegium Patristicum Fasc. VII) Bonn 1935

³ Vgl. A. G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière* IV, Paris 1983, 229: «Les débuts de l'hymnographie». Neben dem Gloria gehören dieser ältesten Hymnentradition an das *Phos hilaron* (Heiteres Licht) und das *Soi prépeï ainos* (*Te decet laus*). «Le *Te Deum* latin est beaucoup plus tardif». Fischer sieht darin eine Ursache für die «langdauernde Reserve des stadtrömischen Stundengebets gegen den Hymnus, die bis zur jüngsten Reform im Fehlen der Hymnen im römischen Stundengebet der Kar- und Osterwoche über mehr als ein Jahrtausend hinweg nachwirkte». B. FISCHER, *Poetische Formen: Gottesdienst der Kirche* III, Regensburg 1990², 210.

es nach seiner orthodoxen Revision in zwei Versionen vorliegt. Die älteste Überlieferung dieses Hymnus steht im 7. Buch der um das Jahr 380 verfassten «Apostolischen Konstitutionen». Darin wird die Unterordnung des Sohnes unter den Vater gelehrt. Der Sohn ist nicht mit dem «einzig unerschaffenen Gott» wesensgleich, sondern im Sinne des Arianismus sein erstes Geschöpf: «Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden in den Menschen seiner Gnade. Wir loben dich, wir besingen dich, wir preisen dich, wir verherrlichen dich, wir beten dich an *durch deinen großen Hohenpriester, dich den seienden, einzigen ungeschaffenen Gott, den einzigen Unzugänglichen*, wegen deiner großen Herrlichkeit, Herr, König des Himmels, Gott, allmächtiger Vater. Herr und Gott und Vater des Herrn, des makellosen Lammes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt, nimm an unser Gebet, der du über den Cherubim thronst. Denn du allein bist der Heilige, du allein der Herr, Gott und Vater Jesu Christi, *des Gottes aller geschaffenen Natur, unseres Königs*, durch den dir alle Ehre und Anbetung zukommt»⁴. Frei von dieser Leugnung der Gottheit Christi ist ein Text des «Gloria», wie er im «Codex Alexandrinus» des Neuen Testaments aus dem 5. Jahrhundert vorliegt und wie er heute noch ein Element der byzantinischen Morgenhore bildet. Die älteste lateinische Version ist im Antiphonar von Bangor (um 690) enthalten und entspricht der Version des Codex Alexandrinus. Das Gloria nach dem Antiphonar von Bangor lautet so: «Ehre sei Gott in der Höhe, und auf Erden Friede den Menschen guten Willens. Wir loben dich, wir preisen dich, wir beten dich an, wir verherrlichen dich und rühmen dich. Wir sagen dir Dank wegen deiner großen Barmherzigkeit, Herr, König des Himmels, Gott, allmächtiger Vater. Herr, eingeborener Sohn, Jesus Christus, Heiliger Geist. Und alle sagen wir: Amen. Herr, Sohn des Vaters, Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt, erbarme dich unser. Nimm an unser Gebet. Der du zur Rechten Gottes des Vaters sitzt, erbarme dich unser. Denn du allein bist der Heilige, du allein der Herr, du allein mit dem Heiligen Geist verherrlicht in der Herrlichkeit Gottes, des Vaters. Amen»⁵. Die weitere Verwendung dieses

⁴ *Apost. Konst.* VII, 47, 1 (SChr 336, 112f.): Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως σου, σε τὸν ὄντα Θεὸν ἀγέννητον ἕνα, ἀπόσιτον μόνον, διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν. Κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεὲ Πάτερ παντοκράτωρ. Κύριε ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου, τοῦ ἀμώμου ἁμνοῦ ὃς αἶρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ. Ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος Κύριος, ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ πάσης γεννητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας.

⁵ J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Freiburg-Basel-Wien 1962⁵, I, 449: «Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te; benedicimus te; adoramus te; glorificamus te; magnificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam misericordiam tuam, Domine, rex caelestis, Deus pater, omnipotens. Domine, Fili unigenite, Jesu Christe,

äußerst beliebten Hymnus in der liturgischen Feier war also nur möglich, nachdem er im Sinne des rechten Christus- und Dreifaltigkeitsglaubens korrigiert worden war. Dem gleichen Ziel sollte auch die Umformung der «kleinen Doxologie» im Sinne einer heilsökonomischen Sichtweise der Trinität durch Basilius den Großen dienen. Sie lautete: «Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.» Dennoch war diese durchaus biblische Sicht (z.B. Hebr 7,25, wonach Christus für uns Fürsprache einlegt) im Sinne der arianischen Leugnung der wahren Gottheit Christi missdeutbar. Wenn es zum Gottsein Gottes gehört, der Adressat der menschlichen Gebete in Anbetung, Bitte und Fürbitte zu sein, dann kann in arianisierender Weise die göttliche Wesensgleichheit des Sohnes geleugnet werden, da dieser ja nach diesem Modell nicht der Adressat, sondern «nur» der Überbringer der Gebete ist! Oder auf die kleine Doxologie bezogen: Wenn die Ehre Gott dem Vater allein gebührt und diese ihm durch den Sohn im Heiligen Geist dargebracht wird, dann sind Sohn und Geist lediglich Überbringer, denen diese Ehre nicht im gleichen Sinn gebührt wie dem Vater, was ihre seismäßige Tieferstellung ausdrückt. Deshalb zog Basilios der Große⁶ eine Formulierung vor, die die gleiche göttliche Wesenheit und Ehre aller drei göttlichen Personen ganz eindeutig zum Ausdruck zu bringen vermochte. Es ist die «parataktische» Doxologie, die alle drei Personen auf eine Ebene der göttlichen Würde hebt: «Ehre sei dem Vater *und* dem Sohn *und* dem Heiligen Geist»⁷.

Normativ im heutigen Sinne war auch die lange Zeit dem römischen Priester Hippolyt zugeschriebene Kirchenordnung der *Traditio Apostolica* nicht. Ohne entscheiden zu wollen, ob das, wogegen der Verfasser der *Traditio* vorgehen zu müssen glaubte, rechtläufig gewesen ist oder nicht, so ist dennoch die Motivation dafür, Liturgie zu beschreiben und bei aller noch vorhandenen Spontaneität normativ darzustellen, aus der Sorge entstanden, eine falsche Lehre könnte sich über den liturgischen Weg ausbreiten⁸. Vor allem fehlte eine kirchliche Autoritätsstruktur, die in der Lage war, liturgische Texte und Regeln normativ vorzuschreiben. Eine erste

Sancte Spiritus Dei. Et omnes dicimus. Amen. Domine, Fili Dei Patris, agne Dei, qui tollis peccatum mundi, miserere nobis. Suscipe orationem nostram; qui sedes ad dexteram Dei Patris, miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus gloriosus cum Spiritu Sancto in gloria Dei Patris Amen».

⁶ Z. B. BASILIOS, *De spiritu sancto* 29,74, ed. Benoît Pruche, (SChr 17bis) Paris 1968, 514-515.

⁷ Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Die Liturgie der Frühzeit bis auf Gregor den Großen*, Fribourg 1967, 173-182.

⁸ Vgl. B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de Réconstruction*, (LQF 39) Münster 1963; B. BOTTE – A. GERHARDS – S. FELBECKER, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de réconstruction*, éd. par B. Botte, (LQF 39) Münster 1989; *Apostolike Paradosis. The treatise on the Apostolic Tradition of S. Hippolytus of Rome, bishop and martyr*, edd. G. DIX – H. CHADWICK, London 1968; *Traditio Apostolica-Apostolische Überlieferung*, Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von W. GEERLINGS, (Fontes Christiani 1) Freiburg-Basel-Wien u.a. 1990.

kirchenamtliche Regelung findet sich in der Regelung der Synode im nordafrikanischen Hippo aus dem Jahre 393. Kanon 23 regelt: «Quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructoribus fratribus contulerit»⁹. Es durften also nur solche Texte in der Liturgie Verwendung finden, wenn sie zuvor von dazu kompetenten Fachleuten («fratribus instructoribus») auf ihre Rechtgläubigkeit untersucht worden sind.

Doch nicht nur liturgische Texte, auch rituelle Vollzüge mussten auf ihre Rechtgläubigkeit hin geprüft werden. So wandte sich bereits Cyprian von Karthago gegen die in gnostischen Kreisen übliche Verwendung von Wasser allein in der Eucharistiefeier. Die Darbringung von Wasser allein bedeutet die Gemeinde der Gläubigen ohne Christus, die Verwendung von Wein allein bedeutet Christus allein ohne das Volk der Erlösten¹⁰. Umgekehrt lehnten radikale Monophysiten die Wasserbeimischung in den eucharistischen Kelch ab, weil sie als Symbol für die Verbindung der beiden Naturen in Christus gesehen wurde. Eine lange Entwicklungsgeschichte hatte auch die Formel «Fiat commixtio et consecratio» im Zusammenhang der Mischung von Leib und Blut des Herrn vor der Kommunion. Im Hintergrund stehen syrische Bräuche, die in dieser Zeit in Rom einen gewissen Einfluss ausübten. In der griechisch-syrischen Jakobusliturgie begleitet der Priester die Mischung mit den Worten: «Ἦνῶται καὶ ἀγίασται καὶ τετελείωται εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς...»¹¹. Damit ist aber eine Konsignation gemeint, eine Bekreuzigung des Kelches mit der eucharistischen Partikel, bevor sie in den Kelch eingesenkt wird. Seit Theodor von Mopsuestia¹² wird von den syrischen Autoren die Lehre vorgetragen, durch die Einsetzungsworte werde in den getrennt konsekrierten Gestalten von Leib und Blut Christi der Tod des Herrn dargestellt. In der Vereinigung beider Gestalten soll aber die Auferstehung

⁹ MANSI III, 884; M. KLÖCKENER, *Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts*, in M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN (Hgg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, (LQF 88) Münster 2002, 121-168.

¹⁰ CYPRIAN, *Ep.* 63,13 (CSEL 3/2, 711): «Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo». Andeutungsweise auch schon bei IRENAUS V. LYON, *Adversus haereses* V,1,3 (SChr 153, 26f.). So lautet auch schon das Zeugnis des Irenaus von Lyon: «Reprobant itaque hi commixtionem vini caelestis et sola aqua saecularis volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam, perseverantes autem in eo qui victus est Adam et projectus est de paradiso...». Das «Gotteslob» nimmt dieses Motiv auf in Lied Nr. 490, 3. Strophe: «Wie Wein und Wasser sich verbinden, so gehen wir in Christus ein; wir werden die Vollendung finden und seiner Gottheit teilhaft sein».

¹¹ F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, Bd. 1: *Eastern liturgies*, Oxford 1896, 62.

¹² *Katechetische Homilie* 16,15-16 (*Katechetische Homilien, deutsch*, Übersetzt und eingeleitet von P. BRUNS [FC 17,1-2] Freiburg-Basel-Wien 1994-1995, 432-434).

angezeigt und die Eucharistie als die eine Speise und das Medikament der Unsterblichkeit bereitet werden, das aus zwei Gestalten besteht¹³. Ganz ähnlich viele Jahrhunderte danach Durandus¹⁴. Dahinter steht auch noch die Vorstellung vom Blut als Sitz der Seele bei den semitischen Völkern: Kommt es folglich zum Fleisch zurück, so wird dieses wieder lebendig. In diesem Sinn äußert sich auch noch Durandus¹⁵.

In einem abgeschwächten Sinn ist die Mischung nach den syrischen Vorstellungen eine Art von *Consecratio*, die aber nichts mehr mit der Wandlung der Gaben selbst zu tun hat, sondern die Konsekration eines geheiligten Bildes sein will, das Bild des Auferstandenen, nachdem die getrennte Wandlung das Bild des toten Christus «konsekriert»¹⁶. Daher auch die einstige Begleitformel: «Haec commixtio et *consecratio* corporis et sanguinis - diese Mischung und Heiligung von Leib und Blut Christi...».

Auf den Trienter Verhandlungen hatte man mit dieser Begleitformel aber Schwierigkeiten: Die Verwendung des Begriffs *consecratio* konnte die Meinung entstehen lassen, als sei die Lehre von der heiligen Konkomitanz (Begleitschaft), nach der der Kommunizierende auch durch die Teilhabe an nur einer Gestalt dennoch Leib und Blut Christi empfängt, abhängig vom Ritus der Mischung, so dass den protestantischen Forderungen nach dem Laienkelch ein zusätzliches Argument in die Hand gegeben würde, dass die Reichung nur einer Gestalt nicht ausreiche¹⁷. Tatsächlich erscheint bei Amalar ein Text, der diese Gedankenmöglich macht¹⁸. Also änderte man den Text des Begleitwortes; aus «*fiat commixtio*» wurde «*haec commixtio*»;

¹³ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Epheserbrief* 20,2 (*Die Apostolischen Väter*, eingel., hrsg., übertragen und erläutert von J. A. Fischer, (Schriften des Urchristentums. Erster Teil) Darmstadt 1981, 160f.: ... εἴνα ἄρτον κλάωτες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἁθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ πάντος - ... und ein Brot brechen, das Unsterblichkeitsarznei ist, Gegengift, dass man nicht stirbt, sondern lebt in Jesus Christus immerdar).

¹⁴ DURANDUS, *Rationale Divinorum officiorum a Reverendissimo Domino Gulielmo Durando Mimatensi Episcopo, I.V.D. clarissimo concinnatum*, Lugduni 1574, *Rationale* IV, 51, 17-198r : «Secundo ad designandum quod unum sacramentum conficitur ex speciebus panis et vini».

¹⁵ *Rationale* IV, 51, 17-198r: «Tertio, corporis et sanguinis post trinum crucis signum permistio, est animae ad corpus reditio».

¹⁶ J. P. DE JONG, *L'arrière-plan dogmatique du rite de la commixtion dans la messe romaine*, in Archiv f. Litwiss. 3 (1953) 78-98.

¹⁷ *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresiana VIII, 917; dazu. H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Messbuchs*, in Liturgisches Leben 6 (1939) 46ff.

¹⁸ AMALAR VON METZ, *Liber officialis*, in *Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia* Tomus II, edita a Ioanne Michaeli Hanssens, Tomus I (Studi e Testi 139), Città del Vaticano 1950, III, 31, 3-II, 362: «Quae verba precantur, ut fiat corpus Domini praesens oblatio per resurrectionem, per quam veneranda et aeterna pax data est, non solum in terra sed etiam in caelo».

mit dieser Beschränkung auf den bloßen Hinweis auf etwas Geschehenes wollte man den «konsekratorischen» Charakter der Mischung nehmen, obwohl gerade das Wort *consecratio* stehen blieb. Man konnte sich auf eine zweite Begleitformel berufen, die das zum Ausdruck brachte, was das Tridentinum meinte und besonders in Nordfrankreich und England in Gebrauch war¹⁹. Vagaggini weist darauf hin, dass diese Korrektur auch irrigen Auffassungen galt, die davon ausgingen, dass die Konsekration des Weines auch durch die bloße Berührung mit der Hostie geschehen könne²⁰. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, dass die Korrektur eines liturgischen Brauches oder Wortes über Jahrhunderte dauern kann, obwohl der Grundsatz *lex orandi - lex credendi* bereits auf Prosper von Aquitanien zurückgeführt werden kann, der ihn aber nicht selbst entwickelte, sondern lediglich etwas formulierte, was bereits vor ihm fester Brauch der Kirche war. Dieser Grundsatz ist eine Kurzformel aus dem *Indiculus de gratia*: «Legem credendi lex statuat supplicandi»²¹. Zum einen beeinflussen liturgische Texte die Ausformulierung theologischer Aussagen, zum anderen sind liturgische Ausdrucksformen auch Konkretisierungen theologischer Entwicklungen²². Wenn Vagaggini auch meint, man gehe über den vom Autor des *Indiculus* intendierten Sinn hinaus, «wenn man die Formel... in der gekürzten Fassung *Lex orandi, lex credendi* auf das allgemeine Verhältnis zwischen Liturgie und Glaube ausdehnt»²³, so hat dieser Grundsatz doch stets den Umgang der Kirche mit ihrem Gottesdienst bestimmt.

Ganz deutlich wird dies am Beispiel der Epoche einer «ehernen Einheitsliturgie» nach dem Konzil von Trient. Mit dem *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Pii V Pont. Max. iussu editum* von 1570 begann «die Periode der ehernen Einheitsliturgie und der Rubrizistik», die bis zum 2. Vatikanum andauern sollte²⁴. Nach der Einführungsbulle *Quo primum* vom 14. Juli 1570 wurde

¹⁹ J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Freiburg-Basel-Wien 1962⁵, II, 394: «Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat mihi omnibusque sumentibus salus mentis et corporis et ad vitam aeternam promerendam et capescendam praeparatio salutis».

²⁰ Vgl. C. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1959, 298.

²¹ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann. Freiburg i. B.-Basel-Rom-Wien 1991³⁷, Nr. 246.

²² Vgl. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, 308f.; G. WAINWRIGHT, *Der Gottesdienst als «Locus Theologicus», oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie*, in *Kerygma u. Dogma*, Göttingen 28 (1982) 248-258, hier 253-255.

²³ VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, 308.

²⁴ Vgl. Th. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Bonn 1965, 117. Vgl.

das Missale in der gesamten katholischen Kirche des Abendlandes dort eingeführt, wo nicht eine mehr als 200jährige Eigentradition²⁵ bestand; dazu wurde bestimmt, dass an diesem Messbuch «niemals irgendetwas hinzugefügt, weggenommen oder geändert» werden dürfe. Mit den beiden Prinzipien der Einheitlichkeit und der Unveränderlichkeit sollte in der gesamten katholischen Weltkirche über alle kulturellen Unterschiede hinweg nach dem Grundsatz *lex orandi - lex credendi* die katholische Identität gewahrt werden, und die 1588 gegründete Ritenkongregation hatte darüber zu wachen.

Wie sehr dies gerade im Jahrhundert der Kirchenspaltung bedeutsam war, zeigt die Tatsache, dass Gebiete, in denen von Vermittlungstheologen besonders aus dem Kreis um Erasmus von Rotterdam rituelle Zugeständnisse an die Forderungen der Reformatoren gemacht wurden – so theologisch überzeugend und legitim sie auch gerade aus heutiger Sicht erscheinen mögen, wie z. B. Verwendung der Landessprache und Reichung des Laienkelches – letztlich doch zum Protestantismus gewechselt sind²⁶. Die gerade aus heutiger Sicht vielleicht eng und kleinlich wirkenden Vorgangsweisen der Ritenkongregation waren zumindest im Reformationszeitalter vielleicht notwendig, um über den rituellen Vollzug katholische Identität zu wahren.

2. Liturgie und Recht - oder: Wem «gehört» die Liturgie?

Was haben Liturgie und Recht miteinander zu tun? Gibt es größere Gegensätze als die Feier der Erlösung und die Kälte einklagbaren und mit Sanktionen versehenen Rechts? Grundsätzlicher noch: Sind einklagbares Recht und eine auf die göttliche Liebe gegründete, geschwisterliche Kirche miteinander vereinbar? Nach dem protestantischen Kirchenrechtler Rudolf Sohm keineswegs, denn das Kirchenrecht steht nach seiner Überzeugung zum Wesen der Kirche im Widerspruch²⁷. Um

dazu auch die Wertung von B. NEUNHEUSER, *Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen*, in EL 89 (1975) 40-53. 49.

²⁵ Dies betraf neben den wenigen lokalen Sondertraditionen alter Ortskirchen auch die Orden. Zu den Besonderheiten des Dominikanerritus vgl. F. SPESCHA, *Die Messfeier im Ritus der Dominikaner*, in *Liturgie und Mönchtum/Laacher Hefte* 26, Maria Laach 1960, 79-88.

²⁶ Vgl. A. FRANZEN, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert*, (KLK 13) Münster 1955. DERS., *Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein des 16. Jahrhunderts*, in HJ 83 (1963) 84-112.

²⁷ Vgl. die Darstellung der Sohm'schen Position bei P. STEVENS, *Die rechtskonstituierende Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung*, in LJ 33 (1983) 5-29, hier 11-13. L. GEROSA, *Das Recht der Kirche*, (AMATECA

wie viel schärfer noch widersprechen sich auf den ersten Blick die Liturgie und das Recht, die Feier der Erlösung und das justitiable, einklagbare und mit Sanktionen versehene Recht. Und doch muss nach dem liturgischen Recht gefragt werden, denn die rechtliche Seite als feste Abmachung unter Menschen über wichtige Dinge und die darauf beruhende Verlässlichkeit gehört zu den Grunddimensionen menschlichen Zusammenlebens, auch der kirchlichen Gemeinschaft, die Gottesdienst feiert²⁸. Wem «gehört» die Liturgie? Wer kann über sie verfügen, nicht indem er ihr Gestalt gibt -was jeder Zelebrant in der liturgischen Feier tut -, sondern indem er sie gestaltet, ihr ein Thema gibt, Riten und Worte vorgibt, und dies normativ?

Zunächst gehört die Liturgie keinem anderen als dem dreifaltigen Gott. Dies kann gar nicht anders sein, bedenkt man die katabatische Vorrangigkeit liturgischen Handelns, worauf besonders die nachvatikanische Liturgietheologie großen Wert legt²⁹: Gott handelt immer zuerst, er ergreift auch in der gottesdienstlichen Versammlung die Heilsinitiative und macht es so erst dem Menschen möglich, ihm in Anbetung, Lobpreis, Fürbitte und Bitte zu antworten. Gott wird nie anders in der liturgischen Feier aktiv, wie er auch sonst zum Heil der Welt handelt: aus dem Vater, durch Christus, unseren Herrn, im Heiligen Geist. In diesem Sinn kann die gesamte Heilsgeschichte auch unter dem Begriff der «Liturgie», des Werkes Gottes für die Vielen (λαϊτον ἔργον), betrachtet werden, wie sich denn auch in der liturgischen Feier nichts anderes ereignet als Gottes Heilshandeln an Mensch und Welt. Der Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch geschieht durch den menschengewordenen Sohn, also in der historischen Greifbarkeit des Menschgewordenen, der als Haupt der Kirche über die Zeiten durch sie, die eine sichtbare, gesellschaftliche Wirklichkeit ist, den einzelnen Gliedern des mystischen Leibes das göttliche Leben vermittelt. In diesem Sinn ist die Kirche «das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit»³⁰. «Gottes Gnadenhandeln in der als Wurzelsakrament verstandenen Kirche setzt also die natürliche Existenzwei-

12) Paderborn 1995, 21f.: «Der Einfluss des ekklesiologischen Spiritualismus und des Rechtspositivismus auf die Auffassung des Kirchenrechts».

²⁸ Vgl. GEROSA, *Das Recht der Kirche*, 41-44: «Wort und Sakrament als Grundelemente der Rechtsstruktur der Kirche (Mörsdorf)».

²⁹ Vgl. M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, (AMATECA 10) Paderborn 2003², Kap. 1.1.1.2.: Die katabatische Wende in der Liturgietheologie (cfr. *Liturgia della Chiesa*, Milano 2003²; *La liturgie de l'Eglise*, Luxembourg-Paris 1997; *La liturgia de la Iglesia*, Valencia 1999; *Liturgia Kościół*, Poznań 1999; *Литургия Церкви*, Москва 2001; *Літургія Церкви*, Львів 2001; *The Church's Liturgy*, Münster-Hamburg-Berlin-London-New York 2001; *Az Egyház Liturgiája*, Szeged 2005; *Liturgia Cirkvi*, Presov 2009).

³⁰ LG 1.

se einer menschlichen Gemeinschaft voraus und bedient sich ihrer. So wird diese menschliche Gemeinschaft als kirchliche *communio* zum Zeichen und Werkzeug des göttlichen Gnadenhandelns»³¹. Rudolf Sohms These vom Widerspruch zwischen Kirche und Recht wird von lutherischen Fundamenten her verständlich, da er von der *ecclesia abscondita* ausgeht und von Christus nur als Gott spricht, die Menschwerdung aber als Grunddatum der Kirche als mystischem Leib übergeht³².

Die Liturgie gehört nicht dem Papst, noch der Römischen Gottesdienstkongregation, noch den Liturgiekommissionen der nationalen Bischofskonferenzen, noch den liturgischen Instituten, noch den Ortsbischöfen, noch den Professoren, noch den Seelsorgsämtern der Generalvikariate, noch den Sachausschüssen «Liturgie» der vielen Pfarrgemeinderäte, und auch nicht dem Pfarrer oder Vikar oder Kaplan als Zelebranten der Liturgie. Die Liturgie gehört der Kirche als unter Christus als ihrem Haupt geeinte Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern.

Der Sohn Gottes ist voll und ganz Mensch geworden und hat sich demnach auch den Rahmenbedingungen des Menschseins als Gemeinschaftswesen unterworfen. Darum gehört zu einer inkarnatorisch bestimmten Struktur der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft auch die Rechtsstruktur³³, die die liturgische Feier als gemeinschaftlichen Vollzug von Menschen einschließt. Der wesentliche Grund für die rechtliche Ordnung der Liturgie ist «die legitime und notwendige Klarstellung», welche Versammlung sich zu Recht auf Christus berufen darf, «da er seine zeichenhaft-erfahrbare Gegenwart an das Handeln seiner Kirche gebunden hat. Liturgische Ordnung sichert also nicht Gottes Wirkungsmöglichkeiten, sondern die Verbindung der sichtbaren Kirche zu ihren mystischen Wurzeln in den liturgischen Feiern, vor allem der Eucharistie»³⁴.

Die Wahrung des Grundsatzes *lex orandi - lex credendi* macht eine durch das Recht gewirkte Einschränkung liturgieschöpferischer Spontaneität notwendig, wenn die Liturgie die der ganzen Kirche und nicht die des einzelnen Zelebranten oder

³¹ L. MÜLLER, *Die Kirche als Wurzelsakrament*, in AHLERS – GEROSA – MÜLLER, *Ecclesia a Sacramentis*, 125-135.132.

³² Vgl. STEVENS a.a.O. 12, zitiert wird aus K. MÖRS DORF, *Kirchenrecht*, München-Paderborn-Wien 1964¹¹, I, 24.

³³ Vgl. P. KRÄMER, *Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts*, in *Theologische Berichte 15: Die Kirche und ihr Recht*, Hrsgg. V. J. Pfanmutter und F. Furger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 11-37.

³⁴ St. RAU, *Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche*, (MThA 12) Altenberge 1990, 301.

einer Gruppe sein soll³⁵. Gerhards erinnert an die noch in der Kirchenordnung der dem Hippolyt von Rom zugeschriebenen *Traditio Apostolica* selbstverständlichen «euchologische Freiheit», «die allein durch die Forderung der Rechtgläubigkeit des Betens begrenzt wird»³⁶. Aber damit ist eine feste Begrenzung schon genannt, denn begründet wird das Bestehen fester Ordnungen damit, dass die Liturgie kein selbstmächtiges Handeln der Kirche, sondern ein von Christus gestiftetes und der Kirche übertragenes Tun ist, was «nach einer allem willkürlichen Zugriff entzogenen Grundordnung verlangt». Und dies betrifft in erster Linie den rechten Glauben, dessen rechter Ausdruck die Liturgie sein soll. So bilden die Freiheit zur Spontaneität in der Liturgie und die Beobachtung einer vorgegebenen Ordnung die beiden Pole eines Spannungsfeldes³⁷.

³⁵ Vgl. G. M. OURY, *Les limites nécessaires de la créativité en liturgie*, in *Notitiae* 13 (1977) 341-353, hier besonders 347-350. Zur Spontaneität in der Liturgie vgl. ebenfalls K. RICHTER, *Spontaneität, Kreativität und liturgische Ordnung nach dem neuen Missale*, in *BiLi* 43 (1970) 7-14; B. NEUNHEUSER, *Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen*, in *EL* 89 (1975) 40-53.

³⁶ GERHARDS, *Liturgie und Recht*, 3.

³⁷ Vgl. F. NIKOLASCH, *Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex*, in *LJ* 43 (1993) 141-159. Grundsätzlich stellt H. SOCHA, *Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie*, in J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ (Hgg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 636 und 638f. fest: «Allein der kirchlichen Autorität kommt es zu, die Liturgie zu leiten (c. 838 § 1), d.h. die Grundgestalt des amtlichen Gottesdienstes festzulegen, die Aufsicht über ihn zu führen und einer gottesdienstlichen Versammlung vorzustehen». Das heißt für die lateinische Kirche: Der Heilige Stuhl ordnet durch die Herausgabe der amtlichen liturgischen Bücher und durch den Erlass sonstiger Normen die Liturgie der Gesamtkirche. Unter Beobachtung der obersten Autorität ordnet und beaufsichtigt der Diözesanbischof die Liturgie seiner Teilkirche. Er besitzt bezüglich der Diözesanliturgie (SC 13) eine eigene Gesetzgebungsgewalt, wobei ein dem Codex entgegenstehendes Gewohnheitsrecht, das älter ist als ein Jahrhundert, mit Duldung fortbestehen kann. Neue gottesdienstliche Gewohnheiten bedürfen der Zustimmung des Bischofs, wenn sie Rechtskraft erlangen sollen. Der Bischofskonferenz eignet eine eigene Ordnungskompetenz; ihr kommt es zu, durch bindende Beschlüsse für die Diözesen ihres Territoriums die gesamtkirchliche Liturgie den örtlichen Verhältnissen anzupassen. Diese Befugnis ist aber an die Zustimmung des Heiligen Stuhles gebunden. Den Bischofskonferenzen obliegt es, volkssprachliche Übersetzungen der liturgischen Bücher, «die angemessen innerhalb der von diesen Texten selbst festgelegten Grenzen angepasst sind, erstellen zu lassen und nach Billigung durch den Apostolischen Stuhl herauszugeben. Näherhin geht es hierbei um zwei Aufgaben: einmal um die amtliche Übertragung lateinischer Liturgietexte in die Landessprache und zum anderen um die Ergänzung oder Änderung gesamtlateinischer Gottesdienstordnungen unter Berücksichtigung und Übernahme lokaler Überlieferungen, sofern diese Möglichkeit in der maßgebenden römischen Ausgabe ausdrücklich eröffnet wird».

3. *Lex credendi - lex celebrandi*: Liturgische Gesetze sollen schützen

Die schützende Funktion des kanonischen wie liturgischen Rechts betrifft zuallererst die Integrität des Glaubens, wie er in der liturgischen Feier zum Ausdruck kommen soll. Vor allem das Ersthandeln Gottes im Gottes-Dienst vor menschlichen Übergriffen zu schützen, das ist der erste Sinn kirchlichen Rechts, das auch für die liturgische Feier gilt. Dass Gott zum Zuge kommt und das Heil des Menschen und der Welt in der liturgischen Feier zu wirken vermag, dass das liturgische Tun nicht zum reinen Menschendienst degeneriert. Wenn der kosmische und objektive Charakter christlicher Liturgie verloren geht, dann mutiert sie zum reinen Menschendienst. Mehr noch: Unser Papst warnt vor solchen «Liturgien», in denen Gott nicht zum Zuge kommt, ja, womöglich gar nicht mit ihm gerechnet wird: «Ich bin überzeugt, dass die Kirchenkrise, die wir heute erleben, weitgehend auf dem Zerfall der Liturgie beruht, die mitunter sogar so konzipiert wird, *etsi Deus non daretur*, dass es in ihr gar nicht mehr darauf ankommt, ob es Gott gibt und ob er uns anredet und anhört»³⁸. Die Konsequenz, die gezogen wird, stellt dem reinen Menschendienst einer Gruppe die kosmische Dimension erlösenden Handelns durch Gott im Gottesdienst gegenüber: «Rechte Liturgie erkennt man daran, dass sie kosmisch ist, nicht gruppenmäßig»³⁹. Die Liturgie ist dann in ihrem Grundcharakter gefährdet und wird zum Event einer Gruppe, deren Mitglieder einander motivieren. Wie dies geschieht, ist völlig unbedeutend, und demnach braucht man auch keine liturgischen Gesetze, die das Geschehen als Wirken Gottes schützen sollen.

Auf die für die Liturgie tödliche Gefahr dieser Degeneration hat schon vor einigen Jahren Alois Müller mit allem Nachdruck hingewiesen. Er sieht gerade nach dem Fortfall einer weitestgehend kultischen Begründung den Weiterbestand der Liturgie durch folgende Denkmuster in Frage gestellt: 1. Die Liturgie besteht aus äußeren Akten, die keinen anderen Zweck besitzen, als die Verehrung Gottes durch den Menschen auszudrücken. Haben diese Akte aber überhaupt einen eigenen Wert angesichts einer «transzendentalen Gottesverehrung», die sich in einem dem Willen Gottes folgenden Christenleben ereignet? Ist der wahre Gottesdienst dann nicht die praktizierte Nächstenliebe, und dient eine gottesdienstliche Feier nicht vor allem der Motivation und der Bestärkung? Ist die Liturgie vielleicht nur eine aus pädagogi-

³⁸ J. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, Stuttgart 1998³, 173.

³⁹ J. RATZINGER, *Theologie der Kirchenmusik, Das Welt- und Menschenbild der Liturgie*, in DERS., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, (Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften Bd. 11) Freiburg-Basel-Wien 2008, 547.

schen Gründen notwendige Veranstaltung, die nicht auf Gott, sondern auf den Menschen zielt? 2. Damit hängt zusammen, dass es dem modernen Menschen «magisch anmutet», in sinnenfälligen Zeichen und Zeichenhandlungen eine göttliche geistige Wirklichkeit am Werk zu sehen. Dem werden Denken, Argumentieren und Bewusstseinsbildung entgegengehalten. Gottesdienst wird als (sozial)pädagogische Maßnahme und multimediale katechetische Lektion verstanden, die gesellschaftspolitische Veränderungsprozesse initiieren oder wachhalten soll. 3. Müller befürchtet, dass solche Denkmuster auf eine von Augustinus über Martin Luther bis hin zu Karl Rahner reichende Tradition verweisen können: Sakramente – und mit ihnen die ganze Liturgie als solche – sind durch äußere Zeichenhandlungen verstärkte Wortproklamationen, in denen die ein für allemal ergangene Heilstat und Heilszusage Gottes in Christus in eine konkrete Lebenssituation eines Menschen hinein zugesagt wird. Die äußeren Handlungen zielen auf den aufnehmenden Glauben; die Frage, inwiefern sie das Heil vermitteln, bleibt weitgehend unbeantwortet⁴⁰. Denkmuster solcher Art, die den Fortbestand der Liturgie in einem Höchstmaß bedrohen und deren äußerer Ausdruck in einer Entsakralisierung des Gottesdienstes weg von einer kosmisch-kultischen Dimension und zu Gunsten gesellschaftlicher Analysen und Kritiken bestand⁴¹, die ihren Höhepunkt in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts hatte, dürfen heute als überwunden gelten. Doch noch bleibt die gegenseitige Verwiesenheit von Liturgie und kirchlichem Recht weiter zu klären.

4. Ein hilfreicher Blick in den Osten

Vielleicht dient dem ein Blick auf die orthodoxe Lehre über das liturgische Recht, vielleicht auch gerade deshalb, weil die Ostkirchen weniger im Verdacht stehen, eine unbarmherzige «Rechtskirche» zu sein wie die westlich-katholische.

⁴⁰ A. MÜLLER, *Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen*, in LJ 39 (1989) 155-167.

⁴¹ Vgl. E. SYNDICUS, *Entsakralisierung*, in ThPh 42 (1967) 577-590; E. J. LENGELING, *Sakral-profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion*, in LJ 18 (1968) 164-188; G. THILS, *Christentum ohne Religion?*, Salzburg 1969; H. MÜHLEN, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der Kirchen*, Paderborn 1970². Einen guten Überblick über die Entsakralisierungsdebatte jener Zeit mit umfangreichen Literaturangaben bietet H. SCHÜRMANN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung»*, in Der Seelsorger 38 (1968) 38-48, 89-104, bes. 38-42. Auch Papst Johannes Paul II. spricht diese «wenig günstigen Zeitumstände an», vgl. das Apostolische Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie vom 4. Dezember 1988, Nr. 11, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 89, 15.

Für Eugenio Corecco hat ein gewisser apophatischer, dem theologischen Definieren abholder Charakter östlicher Theologie auch das Verständnis wie die praktische Handhabung des kanonischen Rechtes nachhaltig geprägt. Danach bestimmt eine Melange von Neoplatonismen, slawischen Mentalitäten und spirituellen Schwerpunktsetzungen auf der göttlichen Transzendenz die östliche Theologie ebenso wie die orientalische Kirchlichkeit; diese nähert sich ihrem Ziel – die Vergöttlichung des Menschen und mit ihm der ganzen Welt – mehrdurch die lebendige Erfahrung des verklärend-vergöttlichenden Wirkens in der Welt als durch die tätige Prägung und Umgestaltung dieser Welt durch den Glauben. Nicht das Streben nach komprehensiver Erkenntnis und das daraus definierte und handlungsorientierte Wissen steht im Vordergrund, sondern das mystische Erfahren der verwandelnden Kraft des dreieinen Gottes in der Schöpfung, dessen angebetetes Geheimnis von allem menschlichen Suchen unberührt bleibt⁴². Für das Kirchenrecht zeigt Corecco die Folgen dieses im Osten fraglos vorhandenen Vorrangs existentialen vor essentialistisch bestimmten Denkens auf: Danach gibt es einen «Empirismus, welcher von vornherein den Kanones schon deshalb jede dogmatische Relevanz abspricht, weil er nicht wie das lateinische Kirchenrechtsdenken danach strebt, Kraft des Prinzips Inkarnation das Dogma in die konkrete Rechtsform zu übersetzen... In der kirchlichen Rechtsetzung wird nicht wie im lateinischen Kirchenrecht der Versuch unternommen, die Wahrheit der Lehre institutionell festzuhalten, damit eine unbedingte Übereinstimmung zwischen Dogma und Recht entsteht»⁴³. Hat Corecco Recht mit dieser Einschätzung?

Für den Sprachgebrauch des christlichen Ostens ist es bezeichnend, dass die Fülle des liturgischen Lebens, wie es den unterschiedlichen Kirchen des Orients und Okzidents eigen ist, gerade nicht mit dem Begriff der «Liturgie» als Sammelname bezeichnet wird, sondern dass man dort unter der «Göttlichen Liturgie» einzig die Feier der Eucharistie versteht. Sie ist schlechthin das Werk des dreifaltigen Gottes für die Vielen, Lebensaustausch durch die Teilhabe der Gläubigen an der Menschenatur des Sohnes in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein. Was die Liturgie

⁴² Vgl. E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts, Die orthodoxe Tradition*, in J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ (Hgg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 14-16. Corecco nimmt Bezug auf Y. CONGAR, *Propos en vue d'une théologie de l'“Économie” dans la tradition latine*, in *Irénikon* 45 (1972) 155-206.

⁴³ CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts*, 15. Und weiter: «Dogma und Recht stehen auf zwei verschiedenen Ebenen, und zwischen ihnen besteht nur eine funktionelle Bezogenheit. Das Kirchenrecht wird letzten Endes von der orthodoxen Theologie nicht als mittragendes Element der kirchlichen heilsbringenden Wahrheit betrachtet, sondern allein als eine kirchlich-soziale Überstruktur, die im Nehmen einer eigentlich auf dem Bereich des Dogmas liegenden Wahrheit immer wieder überholt werden kann».

insgesamt ist – Werk Gottes als Einladung zur Teilhabe am göttlichen Leben und Werk der Kirche als Annahme dieser Einladung –, das ereignet sich in umfassender Weise in der Eucharistiefeier. Sie ist nicht nur eines von den sieben Sakramenten, wie sie die Kirche kennt und feiert, sondern das Sakrament schlechthin, in dem sich auf unvergleichliche Weise die vergöttlichende Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung verwirklicht und sich auf die gesamte Schau der Welt auswirkt⁴⁴. Vor dem Hintergrund dieser Liturgietheologie kann es gar nicht anders sein, als dass sich das Wesen der Kirche von der Menschwerdung des «Einen aus der Dreieinigkeit»⁴⁵ und – in der Folge – von der in ihrer Mitte gefeierten Liturgie herleitet. Alle weiteren Beschreibungen dessen, was die Kirche ist, haben darauf hinzuwirken oder leiten sich daher ab; sie sind im Gegensatz zu diesem sakramental-liturgischen Kern rein subsidiärer Natur. Nach Kallis trifft die Gleichsetzung der Begriffe «Orthodoxie» und «Liturgie» «zweifelloso das Wesen und das Selbstverständnis dieser Kirche»⁴⁶.

Die Kirche feiert die Liturgie, weil sie mit dem Leib Christi zu tun und zwar in einer zweifachen Weise. Einmal *ist* sie der Leib Christi selbst, in dem die Gläubigen als Glieder des mystischen Leibes Christi unter ihm als dem Haupt geeint sind und von ihm das göttliche Leben empfangen⁴⁷. Sie hat aber auch mit dem Leib Christi und seinem Blut in der liturgischen Feier zu tun, welches ihr der unsichtbar gegenwärtige und unaufhörlich an ihr wirkende Herr reicht, um sie mit dem göttlichen Leben zu beschenken und immer mehr an sich zu binden in der Einheit seines Leibes. Also ist die Kirche selbst von sakramentaler Natur, weil sich in ihr die Begegnung mit Christus ereignet, weil sie der Ort ist, an dem das Mysterium der Vereinigung mit ihm stattfindet. Dies gilt in ganz besonderer Weise für die Feier der Eucharistie als dem zentralen Geschehen in der Kirche. Christus ist der Liturgie, der an seiner Kir-

⁴⁴ Vgl. J. D. ZIZIOULAS, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in US 25 (1970) 342-349. 343.

⁴⁵ Anspielung auf den Monogenes-Hymnus der Chrysostomosliturgie, vgl. A. KALLIS, *Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch-Griechisch-Kirchenslawisch*, Mainz 1989, 56-58. Dazu auch: C. KUCHARÉK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*, Allendale 1971, 373-378. Zur Theologie dieses Hymnus vgl. M. KUNZLER, *Du, Einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, rette uns! Zur Christologie der byzantinischen Liturgie*, in J. ERNST (Hg.), *Jesus Christus - Gottes Sohn. Herausforderung 2000*, Paderborn 1998, 53-96.

⁴⁶ A. KALLIS, *Orthodoxie - Was ist das?*, (Orthodoxe Perspektiven 1) Mainz 1979, 63.

⁴⁷ Das Zweite Vatikanum bezeichnet die Kirche darum als «Sakrament», das heißt als sichtbares Zeichen und wirksames Instrument für die innigste Vereinigung mit Gott (LG 1), als das «sichtbare Sakrament der heilbringenden Einheit» das «Werkzeug der Erlösung» (LG 9), als «Sakrament der Einheit» (SC 26) und als «allumfassendes Heilssakrament» (LG 48), durch das Christus die Menschen an sich bindet, sie mit seinem Leib und Blut ernährt und sie seines verherrlichten Lebens teilhaftig macht.

che wirkende Bräutigam, der sich immer wieder in der liturgischen Feier den Seinen hingibt, um sie zur Einheit seines mystischen Leibes zusammenzuführen. Das, was die Kirche ist und was sie tut, kommt vorzüglich in der Eucharistiefeier zu Ausdruck und Darstellung. In ihr, der die Liturgie feiernden Gemeinschaft, hat der Mensch den Zugang zur Menschennatur des Menschewordenen als Quelle des ewigen Lebens. Darum ist «die Kirche die sakramentale Union des Leibes und Blutes Christi»⁴⁸; und deshalb ist die Eucharistie die «Mutter der Sakramente»⁴⁹.

Wenn die Kirche ein eigenes Recht hat, wenn sie es anwendet als Äußerung ihres Lebens, dann hat auch dieses Kirchenrecht in herausragender Weise mit der Feier der Liturgie zu tun.

«Was also macht den wahren Sinn der Kanones aus?» Meyendorff gibt auf diese Grundsatzfrage nach dem Recht der Kirche – wie es die Konzilien und Synoden formuliert haben unabhängig von jeder kodikarischen Sammlung – folgende Antwort: Die Kanones sind Antworten und Reaktionen der Kirche auf besondere Situationen in ihrer Geschichte; näherhin sind sie Heilmittel gegen Krankheiten und Krisen der Kirche und behalten ihre Gültigkeit unabhängig von ihrer konkreten Entstehungssituation in analogen Fällen. Sie «bezeugen eine unabänderliche Identität der Kirche, deren innerer Aufbau und innere Strukturen auf dem Zeugnis der Apostel aufgebaut sind und durch die Gegenwart des Heiligen Geistes garantiert werden. Die Kanones zeigen uns, wie die unveränderliche und lebenspendende Wahrheit der in der Kirche gegenwärtigen Erlösungsgnade Gottes auf die Wechselfälle des menschlichen Lebens hin anzuwenden ist»⁵⁰. Die Kanones – deren Grundlage die vom Heiligen Geist inspirierte Heilige Schrift und die ebenfalls unter dem Regiment des Heiligen Geistes stehende Tradition der Kirche bilden, wie sie sich besonders in den Ökumenischen Konzilien Ausdruck verschafft haben – vermitteln nach Panhagiotis Boumis in besonderen Situationen der Kirche wie im Leben des einzelnen Gläubigen «das Richtige»

⁴⁸ C. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger*, Paris 1971, 119: «Cette participation... se réalise dans l'Eglise par la voie des sacrements, elle est communion sacramentelle au corps et au sang du Christ».

⁴⁹ P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1979, 265.

⁵⁰ J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris 1965, 99f.: «Quelle est alors la signification réelle des canons?... Ils apparaissent comme une espèce de remède utilisé par les Conciles et les Pères de l'Eglise afin de soigner certaines maladies de l'organisme ecclésiastique. Ce traitement était le résultat de la nature éternelle et permanente de l'Eglise. Il était, et il est encore, le témoignage d'une immuable identité de l'Eglise, dont l'organisation et la structure internes ont été établies sur le témoignage des apôtres et garanties par la présence du Saint-Esprit. Les canons nous indiquent comment appliquer aux réalités changeantes de l'histoire humaine la réalité immuable et vivifiante de la grâce rédemptrice de Dieu habitant dans l'Eglise».

und zwar «genau» (Κατ' ἀκρίβειαν)⁵¹. Gewissermaßen tut sich in den Kanones als ihren Lebensregeln das vom Heiligen Geist geleitete und erleuchtete «Gewissen» der Kirche kund. «Ziel der Kanones ist die Bewahrung der Einheit der Kirche und die Aneignung der Erlösung in Christus»⁵². In diesem Sinn gilt für die Kanones jene Definition von Boumis mit ganz besonderer Akzentsetzung auf der liturgischen Feier: Kanon ist das, «was als Vorbild oder Richtschnur zur richtigen Ausführung oder zur Kontrolle der Richtigkeit einer Handlung dient»⁵³.

Auch für Paul Evdokimov gibt es ein festes Band zwischen dem Dogma und den Kanones. Während das erstere das Unwandelbare der Offenbarung aussagt, regelt das Kirchenrecht die Umsetzung des Offenbarungsgutes in die lebendige Wirklichkeit der Kirche. Das Ziel der Kanones ist es, in einer gewissen Epoche der Kirchengeschichte das dogmatische und damit über jeden Wandel erhabene Wesen der Kirche zu umschreiben und dadurch den Gläubigen zu helfen, es in ihrem eigenen Leben «Fleisch werden zu lassen» («incarner»). Darum stellt die von den Kanones hergestellte Ordnung eine Funktion der Verkündigung der kirchlichen Lehre dar⁵⁴.

Weit davon entfernt, allein die innerkirchliche Disziplin aufrechtzuerhalten, soll das Kirchenrecht die von ihrem Herrn vorgegebene Ordnung der Kirche in sich wandelnden historischen Rahmenbedingungen bestmöglich in konkrete Gestalt umsetzen und gleichzeitig vor Abwegen bewahren, die das unveränderliche Wesen der Kirche tangieren könnten. «Die Dogmen interpretierend, wollen die Kanones deren Fleischwerdung in den konkreten Lebensformen bewerkstelligen, bezeichnen und ordnen»⁵⁵. In diesem Zusammenhang bezeichnet auch Evdokimov die Kanones als

⁵¹ Vgl. P. BOUMIS, *Das Kirchenrecht der orthodoxen Kirche*, in W. NYSSSEN – H.-J. SCHULZ – P. WIERTZ (Hgg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. 3, Düsseldorf 1997², 145-179, 151.

⁵² BOUMIS, 152.

⁵³ BOUMIS, 145.

⁵⁴ P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1979, 186: «Les dogmes représentent l'immuable de la révélation, et les canons, ce qui est mobile dans les formes historiques, et il ne faut jamais confondre les deux plans bien distincts, ni surtout dogmatiser les canons. Ceci affirmé, il faut relever le lien direct qui les place dans une réciprocité fonctionnelle. Les canons sont l'expression extérieure, visible, historique et mobile de l'immuable des dogmes. L'expression et les formes existentielles changent suivant les circonstances et l'âge historique de la chrétienté. Le but des canons c'est de circonscrire, à l'époque donnée, l'esse dogmatique de l'Église et ainsi, d'aider les fidèles à l'incarner dans leur vie. Ainsi l'ordre canonique est toujours en fonction de l'enseignement dogmatique».

⁵⁵ *Ebd.*: «Sans jamais prétendre à la exhaustive de ses formes disciplinaires, le droit canonique réalise l'ordre charismatique le plus correctement possible dans des conditions historiques données, afin de préserver de toute déviation qui toucherait à l'esse immuable de l'Église. Ainsi les canons, par leurs interprétations des dogmes, cherchent, désignent et règlent l'incarnation de ceux-ci dans les formes concrètes de la vie».

das unter der Führung des Heiligen Geistes stehende dogmatische Gewissen der Kirche⁵⁶; mehr noch: die Anteilhabe der Kirche an der gottmenschlichen Doppelnatur ihres Hauptes bringen die Kanones dadurch zum Ausdruck, als sie göttliches und menschliches Recht, Unwandelbares und geschichtlichem Wandel Unterworfenes «koordinieren» und somit beiden Wahrheiten verpflichtet sind⁵⁷.

Der Anteil der Kirche an der gottmenschlichen Doppelnatur ihres Hauptes verweist aber schon von selbst auf den in ihr stattfindenden Lebensaustausch zwischen der Dreifaltigkeit und der erlösten Schöpfung durch Christus, unseren Herrn, im Heiligen Geist, wie er sich bis zur Wiederkunft des Herrn in der Feier der Liturgie ereignet und in der Eucharistie gipfelt⁵⁸. In diesem Sinn gilt für die Kanones jene Definition von Boumis mit ganz besonderer Akzentsetzung auf der liturgischen Feier: Kanon ist das, «was als Vorbild oder Richtschnur zur richtigen Ausführung oder zur Kontrolle der Richtigkeit einer Handlung dient»⁵⁹. Konkret: Hauptaufgabe des Kirchenrechtes ist es, den Lebensaustausch zwischen dem dreifaltigen Gott und der Schöpfung durch Christus und im Heiligen Geist insofern abzusichern, als der sachgerechte Vollzug der liturgischen Feiern im Einklang mit dem Dogma der Kirche geregelt wird. Dies geschieht insofern, als der Wille der Kirche gültig – im vollen Sinn des Wortes «kanonisch» – festgestellt wird, sich in diesen Lebensaustausch mit dem dreifaltigen Gott einzulassen und ihn an sich geschehen zu lassen, indem die Feier der Sakramente im Einklang mit den Kanones stehen, so Vladimir Lossky⁶⁰. Um je-

⁵⁶ *Ebd.*: «Si l'ensemble des canons très précis trace la forme visible d'une Église locale, la 'conscience canonique', un certain sens d'orthodoxie va au-delà de l'immédiat et aspire à la communion dans le dogme au moyen des formes mobiles des règles disciplinaires, mais aussi en le dépassant. Ce qui n'est possible justement qu'en fonction du stable et de l'immuable de la 'conscience dogmatique' et qui est une pour toutes les Églises. La conscience canonique cherchera ainsi non pas les formes historiques révolues de l'époque apostolique, mais l'esprit qui les a animées et qui animera toute forme et toute époque avec une identité parfaite à lui-même».

⁵⁷ A. a. O. 187: «Le dogme de Chalcédoine sur l'unité des deux natures, son théandrisme, se reflète dans la conscience canonique et unit le *ius divinum* et le *ius humanum* dans le *ius ecclesiasticum*, et c'est l'unité dogmatique qui garantit la même source d'inspiration à travers la variété des formes empiriques. Les canons coordonnent l'esse métahistorique de l'Église et son corps historique. Ils participent aux vérités dogmatiques, et c'est de cette hauteur qu'ils montrent le 'comment' de leur application pour sauvegarder l'Église de toute déviation hérétique: un désaccord avec les dogmes».

⁵⁸ METROPOLIT SERAPHIM (Von Berlin und Deutschland, Russ. Orth. Kirche), *Die Ostkirche*, Stuttgart 1950, 75: «Die Kirche ist die Spenderin der Gnadengaben des Heiligen Geistes. Diese Gnadengaben vermittelt sie den Gläubigen in den heiligen Mysterien und sonstigen heiligen Handlungen. Diese heiligen Handlungen sind die äußeren Mittel, durch die die Kirche die Gläubigen des Heiligen Geistes teilhaftig macht und heiligt».

⁵⁹ BOUMIS, 145.

⁶⁰ Vgl. VI. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, 184f.: «Les sacrements et les rites sac-

des Missverständnis auszuschließen: Das Recht der Kirche – die von den Konzilien und Synoden aufgestellten Rechtsnormen ebenso wie das zukünftig in besonderen Situationen im Leben der Kirche neu entstehende Recht – dient der größtmöglichen Sicherstellung der Gültigkeit des sakramentalen Handelns in der Kirche, durch das allein Begnadung, Mitteilung göttlichen Lebens an die Welt, stattfindet.

Das liturgische Recht soll also die Liturgie als Eigentum Gottes vor menschlichen Übergriffen schützen, die daraus etwas anderes machen wollen, als das, was Gott durch die liturgische Feier an den Menschen wirken will, ihr Heil. In diesem Sinn gibt es Handlungen, Zeichen und Worte, die *iure divino* sind und deshalb jedem Zugriff durch den Menschen im Rahmen einer noch so gut gemeinten «Inkulturation» entzogen bleiben müsse⁶¹. Gerade die Tatsache, dass sogar rubrizistische Vorschriften im Kirchenrecht enthalten sind, ist sehr aufschlussreich für die Zielsetzung der Kanones, den sachgerechten Vollzug der Sakramente als Lebensaustausch zwischen der Dreifaltigkeit und den Gläubigen zu gewährleisten. So heißt es in der Aufzählung der «Voraussetzungen des kanonischen Vollzugs der Beichte» lapidar: «Während des Beichtvollzugs muss der geistliche Vater das *Epitrachelion* (die Priesterstola) tragen»⁶².

Die Gewichtung dieser auf einen westlichen Theologen möglicherweise kleinlich wirkenden Vorschrift ist in ihrem ganzen Ausmaß nur vor dem Hintergrund der östlichen Sakramententheologie zu erkennen, die in den äußeren Vollzügen nie etwas anderes sieht als die Versinnlichung göttlichen Gnadenhandelns und sei es in von manchen als «adiaphoristisch» eingestuften Dingen wie der liturgischen Kleidung. «Wo nämlich der Name und die Anrufung Gottes, der heiligsten Dreifaltigkeit, die alles geschaffen hat und die allein Gott ist, geschieht, da ist alles heilig und alles wirkt und heilt und rettet durch die Gnade»⁶³, so Symeon von Thessaloniki.

rés accomplis dans l'Église comporteront donc deux volontés, deux opérations s'exerçant simultanément: le prêtre invoque le Saint-Esprit en bénissant le pain et le vin sur l'autel, et l'Esprit opère le sacrement eucharistique; le confesseur prononce les paroles de l'absolution, et les fautes sont remises par la volonté de Dieu; l'évêque impose les mains sur l'ordonnand, et l'Esprit-Saint confère la grâce sacerdotale etc. sauf dans le cas où un évêque agit contrairement aux canons, c'est-à-dire en désaccord avec la volonté commune de l'Église...». Vgl. auch METROPOLIT SERAPHIM, *Die Ostkirche*, 75: «Die Kanones sind nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck: sie dienen der bestmöglichen Realisierung des gottmenschlichen Lebens, des pneumatischen Wesens der Kirche in der Geschichte».

⁶¹ So zumindest der Sinn der Canones im Verständnis der Ostkirchen. Vgl. M. KUNZLER, *Die Bedeutung der liturgischen Riten für die Verfasstheit der Ostkirchen*, in L. GEROSA – S. DEMEL – P. KRÄMER – L. MÜLLER (Hgg.), *Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen*, (Kirchenrechtliche Bibliothek Band 3) Münster-Hamburg-London 2001, 31-64.

⁶² BOUMIS, 162.

⁶³ Vgl. SYMEON VON THESSALONIKI, *Dialogos* 128 (PG 155, 336 D).

Besonders die Stola, das Epitrachelion, zeigt bereits durch ihre Form die von oben auf den priesterlichen Träger herabgekommene Amtsgnade an⁶⁴, wie es auch das Begleitgebet zum Anlegen ausdrückt. In einer Antwort an Gabriel von Pentapolis sagt Symeon deshalb auch, ohne Stola dürfe der Priester keine liturgische Handlung vollziehen, besäßen doch die liturgischen Gewänder selbst Anteil an der göttlichen Gnade⁶⁵, die es in der Feier zu vermitteln gilt. Es geht bei dieser Bestimmung also keineswegs um eine disziplinäre Vorschrift zur Absicherung eines äußeren Schmucks bei der sakramentlichen Feier, sondern um den sachgerechten Vollzug derselben, der sich nie anders verwirklicht als in der Materialität dieser sichtbaren Welt, wozu auch das priesterliche Epitrachelion gehört. Alle diese Vorschriften haben nur den einen Sinn, die Objektivität der Begegnung zwischen Gott und den Menschen in der liturgischen Feier sicherzustellen, vor jedem menschlichen Zugriff zu schützen und damit die Heilsmächtigkeit gottesdienstlichen Handelns im Sinne der Gültigkeit festzustellen.

So gesehen, irrt Corecco mit seiner oben dargestellten These, das kirchliche Recht und zumal das liturgische hätten im Osten nicht wie im Westen zum Ziel, kraft des Prinzips der Inkarnation das Dogma in eine konkrete Rechtsform zu fassen. Gerade hinsichtlich der die liturgische Feier betreffenden kanonischen Bestimmungen gilt das absolute Gegenteil: Ist die Liturgie die Fortsetzung des Wirkens Christi auf Erden in heiligen Zeichen, ereignet sich in der liturgischen Feier wirklich und immer auf den ganzen Kosmos bezogen die Erlösung der Welt, dann ist es die Hauptaufgabe kanonischer Bestimmungen, diese Wahrheit hinter der äußeren Gestalt von Liturgie, die immer ein Tun von Menschen ist und darum auch durch deren Sünde und Unvollkommenheit gefährdet bleibt, bestmöglich das göttliche Handeln sicherzustellen.

5. Fazit

Zwischen der Liturgie der Kirche und ihrer Rechtsgestalt bestehen seit frühen Zeiten enge Wechselbeziehungen, die wesentlich von dem Gedanken geprägt sind, dass der Gottesdienst durch vorgegebene Normen davor geschützt werden muss, den Glau-

⁶⁴ SYMEON VON THESSALONIKI, *Dialogos* 81 (PG 155, 257 D): Εἴτα τὸ ἐπιτραχήλιον, τὴν ἄνωθεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ κεφαλῆς δοθεῖσαν χάριν σημαῖον. Dazu ders. 39 (PG 155, 712 D): Τὸ δὲ γε ἐπιτραχήλιον τὴν τελεστακὴν καὶ ἄνωθεν κατερχομένην τοῦ Πνεύματος παρίστησι χάριν...

⁶⁵ SYMEON VON THESSALONIKI, *Resp.* a q. 17 (PG 155, 868 C-D): Διὸ καὶ τῶν ἱερῶν ἀμφίων χρεῖα, καὶ χωρὶς ἐπιτραχήλιου οὐ χρή τι τὸν ἱερέα διενεργεῖν, ἐπεὶ καὶ τὰ ἄμφια χάριν ἔχουσι δείαν.

ben nicht in der rechten Weise zum Ausdruck zu bringen oder durch dem Wesen der liturgischen Handlungen zuwiderlaufende Eigenmächtigkeiten des Zelebranten seiner sakramentalen Wirkmächtigkeit beraubt und somit ungültig wird.

Als Liturgie der Kirche verlangen die heiligen Handlungen des Gottesdienstes getreu nach den Anweisungen der entsprechenden liturgischen Bücher gefeiert zu werden. Der heutige Codex sagt ganz eindeutig: «Bei der Feier der Sakramente sind die von der zuständigen Autorität genehmigten liturgischen Bücher getreu zu beachten; deshalb darf niemand dabei eigenständig etwas hinzufügen, weglassen oder ändern»⁶⁶. Heribert Schmitz bezeichnet darum die in den liturgischen Büchern enthaltenen Handlungsanweisungen als «Normen»⁶⁷, wozu auch der getreue Wortvollzug der liturgischen Texte gehört. Die rubrikalen Anweisungen sind also wesentlich mehr als liturgische Ratschläge, die dem Zelebranten zu einer angemessenen Zelebration verhelfen sollen; sie sind verbindlich vorgegebene und darum bei Missachtung auch bei der kirchlichen Autorität einklagbare Normen.

Von diesen Normen spricht auch die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* vom 25. März 2004, die gegen eingerissene Missbräuche auf dem Gebiet der Liturgie eingeht: «Um den tiefen Sinn der liturgischen Normen zu bekräftigen, sollen in dieser Instruktion vielmehr einige geltende Regelungen, die bereits verlautbart und festgesetzt sind, aufgegriffen und andere Bestimmungen getroffen werden, welche die geltenden Normen erklären und vervollständigen, sie den Bischöfen, aber auch den Priestern, den Diakonen und allen christgläubigen Laien vorlegen, damit sie jeder gemäß seinem Amt und den eigenen Möglichkeiten umsetze»⁶⁸. Auch der angesprochene Schutz der liturgischen Feiern durch die sie betreffenden Normen wird von der Instruktion ausgesprochen: «So kann man nicht verschweigen, dass es Missbräuche, auch sehr schwerwiegender Art, gegen das Wesen der Liturgie und der Sakramente sowie gegen die Tradition und die Autorität der Kirche gibt, die den liturgischen Feiern heute in dem einen oder anderen kirchlichen Umfeld nicht selten schaden. An einigen Orten sind missbräuchliche Praktiken in der Liturgie zur Gewohnheit geworden. Es ist klar, dass dies nicht zugelassen werden kann und aufhören muss»⁶⁹.

⁶⁶ Can. 846 § 1 CIC 1983.

⁶⁷ H. SCHMITZ, *Der Codex Iuris Canonici von 1983*, in J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ (Hgg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 33-57, 54: «Der CIC will in der Regel nicht die in den liturgischen Feiern einzuhaltenden Riten regeln; das geschieht durch die in den liturgischen Büchern enthaltenen Normen».

⁶⁸ *Redemptionis Sacramentum*. Instruktion vom 25. März 2004 über einige Dinge der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Heft 164. Bonn 2004, Nr. 2.

⁶⁹ *Redemptionis Sacramentum*, Nr. 4.

Die verbindlich vorgegebenen liturgischen Normen sollen verhindern, dass durch Missbräuche in der Liturgie der Glaube selbst Schaden leidet, denn «die Missbräuche tragen zur Verdunkelung des rechten Glaubens und der katholischen Lehre über dieses wunderbare Sakrament bei. So wird auch erschwert, dass die Gläubigen in gewisser Weise die Erfahrung der beiden Emmausjünger machen können: Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn. Weil die Kraft und Gottheit des Herrn und der Glanz seiner Güte besonders im Sakrament der Eucharistie offenbar werden, ist es geziemend, dass alle Gläubigen den Sinn für die anbetungswürdige Majestät Gottes nähren und pflegen, den sie durch das heilbringende Leiden des eingeborenen Sohnes empfangen haben»⁷⁰. Darum sollen diese Normen nicht nur äußerlich befolgt, sondern mit innerer Zustimmung beachtet werden, was damit eine Einsicht in ihre Sinnhaftigkeit mit aussagt: «Die Befolgung der von der Autorität der Kirche erlassenen Normen verlangt, dass Denken und Wort, äußere Handlung und Gesinnung des Herzens damit übereinstimmen. Eine bloß äußerliche Beachtung der Normen widerspräche offensichtlich dem Wesen der heiligen Liturgie...»⁷¹.

Vielleicht fehlt bei vielen für die Liturgie der Kirche Verantwortlichen das Bewusstsein dafür, dass auch die liturgischen Normen einklagbares Recht sind. Möglicherweise mangelt es auch bei manchen Bischöfen an ihrer Aufgabe der ἐπισκοπή, der notwendigen Aufsicht über das liturgische Leben ihrer Teilkirche und auch der Bereitschaft, korrigierend einzugreifen, wenn dazu Anlass und Notwendigkeit besteht.

⁷⁰ *Redemptionis Sacramentum*, Nr. 6.

⁷¹ *Redemptionis Sacramentum*, Nr. 5.