

Praktische Theologie heute

de Wildt, Kranemann, Odenthal (Hrsg.)

Zwischen-Raum Gottesdienst

Beiträge zu einer
multiperspektivischen
Liturgiewissenschaft

Kohlhammer

Kim de Wildt, Benedikt Kranemann, Andreas Odenthal (Hrsg.)
Zwischen-Raum Gottesdienst

Praktische Theologie heute

Herausgegeben von

Gottfried Bitter

Kristian Fechtner

Ottmar Fuchs

Albert Gerhards

Thomas Klie

Helga Kohler-Spiegel

Isabelle Noth

Ulrike Wagner-Rau

Band 144

Kim de Wildt, Benedikt Kranemann,
Andreas Odenthal (Hrsg.)

Zwischen-Raum Gottesdienst

Beiträge zu einer multiperspektivischen
Liturgiewissenschaft

Verlag W. Kohlhammer

Gefördert vom Bistum Aachen, Erzbistum Köln,
vom Deutschen Liturgischen Institut und vom
Verein Ausstellungshaus für christliche Kunst e.V. München



1. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Satz: Daniela Kranemann, Corrigenda Erfurt

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-031125-1

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-031126-8

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.



Kelchtuch "Pfingsten" von Markus Lüpertz (1992), Galerie Ohse Bremen.
Bildrechte: VG Bildkunst, Bonn.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

Geschichtliche Perspektiven

Harald Buchinger

Ostersonntag – ein homiletisches Vakuum? 13

Jürgen Bärsch

Barockzeitlicher Gottesdienst am Bonner Hof.

Liturgiewissenschaftliche Beobachtungen zum *Calendarium perpetuum*
des Kölner Erzbischofs Joseph Clemens 1703 24

Stefan Böntert

„Den Wogen des Unglaubens steht er fest und ruhig gegenüber“.

Priesterbilder des 19. Jahrhunderts im Spiegel von Primizpredigten 42

Teresa Berger

Liturgiegeschichte und Gendergeschichte.

Eine Bestandsaufnahme 56

Anthropologische Perspektiven

Peter Ebenbauer

mitten unter uns.

Das gottesdienstliche Ritual und die soziale Provokation des Glaubens 68

Winfried Haunerland

Zwischenraum zwischen Kirche und Welt?

Liturgiewissenschaftliche Überlegungen zur Partizipation
am christlichen Gottesdienst 78

Michael Meyer-Blanck

Kann das Mysterium der öffentlichen Klärung dienen?

Liturgie und Politik 92

Benedikt Kranemann

Liturgische Bildung im Umbruch.

„Populär-Liturgik“ zwischen Aufklärung und Liturgischer Bewegung ... 103

Theologische Anfragen

Martin Klöckener

„Komm, Herr Jesus, Maránatha“.

Die eschatologische Prägung des Kirchenjahres 118

Clemens Leonhard

Nonne et Laici Sacerdotes Sumus?

Zur Problematik des Begriffs des

Gemeinsamen/Allgemeinen Priestertums aller Getauften 134

Birgit Jeggle-Merz

Das Wort will Ereignis werden.

Prolegomena zu einer Theologie der Wort-Gottes-Feier 149

Stephan Wahle

Von heiligen Orten und Räumen der Stille.

Überlegungen zu Sakralräumen in Geschichte und Gegenwart 167

Hans-Jürgen Feulner

„Divine Worship“ (oder „Anglican Use“).

Ein neuer Usus des Römischen Ritus für ehemalige Anglikaner 181

Ökumene und Dialog

Friedrich Lurz

Perspektiven einer ökumenischen Liturgiewissenschaft 197

Reinhold Boschi

„Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche ...“

(Nostra Aetate 4).

Eine neue theologische Hermeneutik –

auch für die Liturgiewissenschaft 207

Kunstgeschichtliche Perspektiven

Hiltrud Kier

Die Liturgische Bewegung, das Zweite Vaticanum
und die kunsthistorischen Folgen für Kölner Kirchen 219

Guido Schlimbach

Den Zwischen-Raum umspielen 235

Kirchenmusikalische Perspektiven

Wolfgang Bretschneider

(K)Ein Wort an die Organisten.
Ein-Blicke in Orgelfestschriften 251

Matthias Schneider

„Magnificat anima mea Dominum“.
Der Lobgesang der Maria und die Rolle der Organisten –
zu den Magnificat-Bearbeitungen in der Visbyer Orgeltabulatur 265

Liturgiewissenschaft im Umbruch

Andreas Odenthal

Was ist praktisch-theologische Liturgiewissenschaft?
Ein Entwurf in sieben Thesen 280

Paul Post

Liturgiewissenschaft – Ritual Studies.
Chronik und Perspektive eines Zwischenraumes 298

Kim de Wildt

Der Sakralraum.
Baustein einer religiös-komparativ-empirischen Liturgiewissenschaft 315

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 331

Vorwort

Den christlichen Gottesdienst als „Zwischen-Raum“ zu bezeichnen, mag auf den ersten Blick überraschen. Doch Albert Gerhards, dem diese Festschrift anlässlich seines 65. Geburtstags von Theologinnen und Theologen – Kollegen, Schülern und Freunden – gewidmet wird, hat in seiner Forschungs- und Publikationstätigkeit schon früh darauf hingewiesen, dass der Kirchenraum selbst Liturgie ist.¹ Aber über das Kirchengebäude hinaus ist die Liturgie selbst immer schon „Zwischen-Raum“, dabei keineswegs leer und orientierungslos, sondern bietet die Möglichkeit, Raum und Zeit zu transzendieren. „Zwischenraum“ kann, zumal im Zusammenhang der Liturgie, als ein Freier Spielraum verstanden werden: Der „Raum“ unterscheidet sich vom „Ort“ dadurch, dass Menschen mit ihm handeln und ihn nutzen.² Es ist ein Verdienst von Albert Gerhards, in diesem Sinne Sensibilität für Raum und Liturgie immer wieder neu zu fördern.

Unter Gottesdienst wird oftmals immer noch allein die sonntägliche Eucharistiefeier der Kirche verstanden. Auch auf dieses Missverständnis hat Albert Gerhards immer wieder hingewiesen und es verstanden, den Blick für die Vielfalt des Gottesdienstes zu weiten. Er macht sowohl für die Geschichte der Liturgie wie für die Gegenwart die gesamte Bandbreite von Feierformen und Glaubenspraktiken, die weit über ein auf die Eucharistie begrenztes Verständnis hinausgeht, zum Gegenstand der Liturgiewissenschaft.

Die Festschrift kann nur ein Versuch sein, der inhaltlichen Breite der Interessen von Albert Gerhards gerecht zu werden. Der Bonner Liturgiewissenschaftler arbeitet über das ganze Spektrum liturgiewissenschaftlicher Themen und führt historische, theologische und ästhetische Interesse mit dem Anspruch zusammen, eine praktisch-theologische Liturgiewissenschaft auf höchstem Niveau zu vertreten. Die Aufsätze dieses Bandes bemühen sich, diesem Anspruch an die Liturgiewissenschaft gerecht zu werden.

Das Buch kann als ein Weg gelesen werden, auf dem Räume und Zeiten der Liturgie abgeschritten werden. Die einzelnen Stationen auf diesem Weg eröffnen immer neu Perspektiven auf die Felder der Liturgiewissenschaft. Diese Blickwinkel, die Albert Gerhards über die Jahre gewählt hat, spiegeln die perspektivische Vielfalt in seinem Werk wider.

¹ Gerhards, Albert, Kirchenraum als „Liturgie“. Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche, in: Kohlschein, Franz – Wünsche, Peter (Hg.), Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen (LQF 82), Münster 1998, S. 225–242.

² De Certeau, Michel, Kunst des Handelns, Berlin 1988, S. 217–220, hier S. 218: „Insgesamt *ist der Raum ein Ort*, mit dem man etwas macht“.

Am Anfang dieses Weges steht der Blick auf die Geschichte der Liturgie. Harald Buchinger geht in seinem Beitrag der Frage nach, ob der Ostersonntag ein homiletisches Vakuum darstellt. Jürgen Bärsch thematisiert den barockzeitlichen Gottesdienst am Bonner Hof anhand von Beobachtungen zum *Calendarium perpetuum* des Kölner Erzbischofs Joseph Clemens. Der Frage, wie es mit Priesterbildern des 19. Jahrhunderts im Spiegel von Primizpredigten aussieht, geht Stefan Bönert nach. Teresa Berger präsentiert in ihrem Beitrag eine Bestandsaufnahme der Liturgiegeschichte als Gendergeschichte.

An den beiden nächsten Wegstationen rücken zwei Hauptthemen der Liturgiewissenschaft in den Blick: Anthropologie und Theologie. Peter Ebenbauer untersucht das Verhältnis von gottesdienstlichem Ritual und sozialer Provokation des Glaubens. Winfried Haunerland stellt liturgiewissenschaftliche Überlegungen zur Partizipation am christlichen Gottesdienst an. Michael Meyer-Blanck fragt, ob das gefeierte Mysterium der Gegenwart Gottes in der Welt der öffentlichen Klärung politischer Verantwortung dienen kann. Benedikt Kranemann fragt, wie kleine Liturgiken des 19. Jahrhunderts Menschen die Liturgie nahegebracht haben.

Eine Reihe von Aufsätzen stellt theologische Anfragen. Was die Bedeutung des eschatologischen Horizonts des Kirchenjahres ausmacht, zeigt Martin Klöckener. Clemens Leonhard untersucht die Problematik des Begriffs „Gemeinsames/Allgemeines Priestertum“ aller Getauften: „Nonne et Laici Sacerdotes Sumus?“. Birgit Jeggler-Merz konzipiert Prolegomena zu einer Theologie der Wort-Gottes-Feier, denn das „Wort will Ereignis werden“. Stephan Wahle stellt Überlegungen zu Sakralräumen – „heiligen Orten und Räumen der Stille“ – in Geschichte und Gegenwart an. Hans-Jürgen Feulner wirft einen Blick auf einen neuen Usus des römischen Ritus für zur katholischen Kirche konvertierte Anglikaner: „„Divine Worship“ oder „Anglican Use““.

An der nächsten Station des Weges durch Räume und Zeiten der Liturgie wird der Blick über die eigene Konfession und Religion hinaus geweitet. Friedrich Lurz plädiert für eine ökumenische Liturgiewissenschaft. Reinhold Boschki bezieht Position für einen intensivierten Dialog mit dem Judentum, denn es geht um eine neue theologische Hermeneutik auch für die Liturgiewissenschaft.

Wer dem liturgiewissenschaftlichen Weg von Albert Gerhards folgt, stößt zwangsläufig auf den intensiven und sehr engagiert wie auch persönlich geführten Dialog mit den Künsten. Deshalb darf in dieser Festschrift die kunstgeschichtliche Perspektive nicht fehlen. Hiltrud Kier fragt in ihrem Artikel, welche kunsthistorischen Folgen das Zweite Vatikanische Konzil für die historischen Kölner Kirchen hatte. Guido Schlimbach beschreibt in seinem Aufsatz „Den Zwischen-Raum umspielen“ unter anderem einige Projekte der Kunststation St. Peter in Köln. Der Nähe von Albert Gerhards zur Kunst wird auch dadurch Rechnung getragen, dass dem Buch ein Kelchvelum von Markus Lüpertz („Pfingsten“) vorangestellt wird. Es war ein Entwurf für die

Ausstellung „Casula“ im Jahre 1992, an deren Konzeption Gerhards beteiligt war.

Zur Kunst zählen auch Kirchenmusik und insbesondere die Orgel. Wolfgang Bretschneider gibt Einblicke in Orgelfestschriften. Matthias Schneider widmet sich dem Lobgesang Mariens und der Rolle der Organisten: „Magnificat anima mea Dominum“.

Die Festschrift führt schließlich zu Überlegungen, die die Liturgiewissenschaft im Umbruch betreffen. Andreas Odenthal stellt die grundlegende Frage, was praktisch-theologische Liturgiewissenschaft ist, und legt dazu einen Entwurf in sieben Thesen vor. Paul Post beschreibt das Verhältnis von Liturgiewissenschaft und Ritual Studies. Kim de Wildt untersucht, wie der Sakralraum als Baustein einer religiös-komparativ-empirischen Liturgiewissenschaft funktioniert.

Die Multiperspektivität der Liturgiewissenschaft, die in den Aufsätze zutage tritt, zeigt schließlich, wie spannend es ist, sich in den „Zwischenräumen“ der Liturgie zu bewegen. Das hat Albert Gerhards über viele Jahrzehnte Studierenden wie Kolleginnen und Kollegen deutlich gemacht und mit ihnen auf immer neuen gemeinsamen wissenschaftlichen Wegstrecken zur Erfahrung gebracht. Dafür sind ihm die Beiträge dieses Bandes als Ausdruck großer Verbundenheit gewidmet! Die Autorinnen und Autoren hoffen, die Wege der Liturgiewissenschaft wie der Feier des Gottesdienstes mit dem Jubilar noch lange teilen zu dürfen.

Diese Festschrift wäre nicht ohne die tatkräftige Unterstützung vieler zu realisieren gewesen. Die Herausgeber dieses Bandes danken dem Team des Bonner Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft herzlich für seine Mithilfe bei der Drucklegung: Barbara Karkowsky, Elke Steffen-Bancé, Rebecca Telöken, Philipp Weiß und Lars Wosnitza, insbesondere für die Formatierung der Texte Frederik Wilczek sowie Daniela Kranemann, Fa. Corrigenda, Erfurt. Den Mitherausgebern der Reihe, Gottfried Bitter, Kristian Fechtner, Ottmar Fuchs, Thomas Klie, Helga Kohler-Spiegel, Isabelle Noth und Ulrike Wagner-Rau, sei für die Aufnahme in die Reihe „Praktische Theologie heute“ gedankt. Nicht zuletzt sei den (Erz-)Bistümern Aachen und Köln, dem Ausstellungshaus für christliche Kunst e. V. München und dem Deutschen Liturgischen Institut Trier für deren finanzielle Unterstützung herzlich gedankt.

Bonn, Erfurt und Tübingen, im Sommer 2016

Kim de Wildt, Benedikt Kranemann und Andreas Odenthal

Ostersonntag – ein homiletisches Vakuum?

Harald Buchinger

1. Zur Entstehung der Ostersonntagsfeier

1.1 Der Ostersonntag als Abschluss der Paschavigil

Seit dem ersten Beleg einer dominikalen Jahresfeier von Ostern im Bericht des Eusebius über den Osterfeststreit ist es für die sonntägliche Osterfeier konstitutiv, „das Fasten an keinem anderen Tag als dem der Auferstehung unseres Erlösers zu brechen.“¹ Trotz dieser terminlichen Bindung an den Auferstehungstag gilt es seit langem als überholt, der angeblich passionszentrierten quartodezimanischen Paschafeier auch theologisch eine Osterfeier am Sonntag gegenüberzustellen, die primär dem Gedächtnis der Auferstehung gewidmet gewesen sei.²

Die dürftige Quellenlage verbietet nicht nur grundsätzlich jede Generalisierung; die erhaltenen Zeugnisse widersprechen sogar ausdrücklich den Klischees älterer Forschung: Während nämlich die Auferstehung Christi und des Menschen ein wichtiges, wenn auch nie isoliert betrachtetes Motiv der einzigen einigermaßen sicher aus quartodezimanischem Milieu stammenden Osterpredigt, jener des Melito von Sardes, darstellt, ist das Thema von verschwindender Bedeutung für die Paschatheologie früher Autoren dominikaler Tradition wie Tertullian im lateinischen Westen oder Origenes im griechischen Osten;³ die Auferstehung ist bei ihnen vielmehr mit der Pente-

¹ H. e. 4, 23, 1 (GCS 2/1, S. 488, Z. 15–17 Schwartz).

² Vgl. z. B. Auf der Maur, Hansjörg, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr* (GDK 5), Regensburg 1983, hier v. a. S. 69f.; ders., *Die Osterfeier in der alten Kirche* (Liturgica Oenipontana 2), aus dem Nachlaß hg. v. Meßner, Reinhard – Schöpf, Wolfgang G., Innsbruck 2003, S. 32; Visonà, Giuseppe, *Ostern/Osterfest/Osterpredigt I. Geschichte, Theologie und Liturgie*, in: TRE 25 (1995), S. 517–530; Buchinger, Harald, *Pascha*, in: RAC 26 (2014), Sp. 1033–1077. Den in der älteren Forschung zudem gelegentlich angenommenen „hocheschatologischen Charakter“ der quartodezimanischen Osterfeier hat Rouwhorst, Gerard, *How Eschatological Was Early Christian Liturgy?*, in: StPatr 40 (2006), S. 93–108, hier S. 96–103, als haltlos erwiesen.

³ Buchinger, Harald, *Die Bedeutung der Auferstehung für Termin, Gestalt und Gehalt der ältesten Osterfeier*, in: Verheyden, Joseph (Hg.), „If Christ has not been raised ...“. *The Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church* (NTOA), Göttingen (im Druck).

kosste verbunden, ohne dass darin der Ostersonntag besonders ausgezeichnet wäre.⁴

Um die Mitte des dritten Jahrhunderts macht Dionysius von Alexandrien in seinem Brief an Basilides deutlich, dass zwar grundsätzlich „von allen in gleicher Weise bekannt wird, dass die Zeit des Festes und der Freude nach der Auferstehung beginnen muss“, dass aber beträchtliche Unterschiede beim konkreten Zeitpunkt des Fastenbrechens bestanden: „zum Hahnenschrei“ oder früher, nämlich „vom Abend an“. Dionysius bezeugt nicht nur liturgische Vielfalt, sondern argumentiert auch ausführlich gegen hypermimetische Tendenzen: angesichts einer detaillierten Analyse der verschiedenen Evangelien von der Auffindung des leeren Grabes sei es „schwierig und riskant, eine genaue Abgrenzung vorzunehmen und eine exakt festgelegte Stunde zu bestimmen“.⁵

Auf der Ebene der Feiargestalt ist das Fastenbrechen das entscheidende Element jeder Osterfeier.⁶ Während das Fasten in der als eine Art Anti-Pascha („une sorte d’anti-Pâque“)⁷ gestalteten quartodezimanischen Feier nicht länger dauern musste als das Pesachmahl der Juden und deshalb prinzipiell schon am späten Abend beendet werden konnte (was exakt dem in der syrischen Didaskalie genannten Zeitpunkt entspricht⁸), ist die terminliche Verknüpfung mit der Auferstehung – und damit ein grundsätzlich mimetisch motivierter Zeitansatz – zwar von grundlegender Bedeutung für die dominikale Feier. Seltsamerweise brachen freilich nicht nur die als „nachlässig und unbeherrscht“ getadelten Zeitgenossen des Dionysius von Alexandrien das Fasten noch am Samstag,⁹ auch die Osterfestbriefe seiner Nachfolger Petrus I. und

⁴ Tert., bap. 19, S. 1f. (CChr.SL 1, S. 293f., hier v. a. Z. 8–10 Borleffs); Orig., Cels. 8, 22 (SC 150, S. 222–224, hier v. a. S. 224, Z. 16–20 Borret); vgl. auch Buchinger, Harald, Pascha bei Origenes (IThS 64), Innsbruck 2005, Bd. 2, S. 779–781 (zur Bedeutung der Auferstehung für die Paschatheologie); S. 812–814 (zur Pentekoste).

⁵ Ep. 14, 1 (CPT Feltoe, S. 94f.; Übersetzung teilweise nach Wolfgang A. Bienert, BGrL 2, S. 54f.).

⁶ Buchinger, Harald, Breaking the Fast. The central moment of the paschal celebration in historical context and diachronic perspective, in: van Geest, Paul u. a. (Hg.), Sanctifying Texts, Transforming Rituals. FS Gerard Rouwhorst (Late Antique History and Religion), Leuven (im Druck).

⁷ Rouwhorst, Gerard A.M., Les hymnes pascales d’Ephrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l’évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle (SVigChr 7), Leiden 1989, Bd. 1, S. 192; 197.

⁸ Didasc. 21 (CSCO 407 = CSCO.S 179, S. 214, Z. 11–15; S. 215, Z. 6–13; S. 217, Z. 16–22; CSCO 408 = CSCO.S 180, S. 199, Z. 3–8. 23–29; S. 201, Z. 17–20 Vööbus): „3. Stunde in der Nacht“; der Text ist in seiner überlieferten Gestalt zwar dominikal überarbeitet, lässt der Analyse von Rouwhorst, hymnes pascales, Bd. 1, S. 157–193 (auf Deutsch zusammengefasst von Auf der Maur, Osterfeier, S. 88–97), zufolge aber eine quartodezimanische Vorgeschichte erkennen.

⁹ Ep. 14, 1 (CPT, S. 101; BGrL 2, S. 56).

Athanasius sprechen vom Ende des Fastens am Abend des Samstags,¹⁰ ohne allerdings irgendeinen Hinweis auf eine selbständige Feier des Ostersonntags zu geben. Dagegen war für Eusebius von Caesarea, den palästinischen Zeitgenossen des Athanasius, ein derart früher Abbruch des Fastens undenkbar: zieht er doch die etablierte liturgische Praxis als Beweis für seine Interpretation der ambivalenten Formulierung von Mt 28,1 für die Entdeckung des leeren Grabes „spät am“ oder „nach dem Sabbat“ (ὄψε σαββάτων) im letzteren Sinne heran.¹¹

Noch erstaunlicher als die Zeugnisse für das Fastenbrechen am Samstagabend ist es, dass narrative Evangelienperikopen von der Auffindung des leeren Grabes und der Verkündigung der Auferstehung am Ostermorgen in der Ostertheologie der ersten drei Jahrhunderte jenseits der erwähnten exegetischen Erörterung des Dionysius über den Zeitpunkt der Auferstehung überhaupt keine Rolle spielten; und selbst als in nachkonstantinischer Zeit die Entfaltung des Osterfestkreises mit der Einführung mimetisch begründeter Feiern eine qualitativ neue Dimension altkirchlicher Heortologie eröffnete, rückte die Auferstehungsbotschaft der Evangelien keineswegs überall gleich ins Zentrum des theologischen Interesses patristischer Prediger.¹² Die im Zeitansatz prinzipiell an das Datum der Auferstehung gebundene dominikale Osterfeier wurde nach Ausweis der Homilien noch in reichskirchlicher Zeit theologisch zunächst nicht vorrangig als Gedächtnis der Auferstehung Jesu als solcher verstanden und vermittelt.

¹⁰ Umfassende Belege bei Buchinger, Bedeutung der Auferstehung.

¹¹ Quaestiones ad Marinum 2, 2 (SC 523, S. 204, Z. 44–56 Zamagni): „Matthäus hat nun den Zeitpunkt, der zur Dämmerung des Herrentages aufleuchtet, ‚spät am Sabbat‘ (Mt 28,1) genannt, und damit nicht den Abend des Sabbats oder spät am Sabbat (sg.) gemeint. Denn wir müssten am Tag des Sabbats nach Sonnenuntergang zu fasten aufhören, wenn es Abend wird, und auch nicht den Herrentag jubelnd begehen, sondern den Abend des Sabbats, wenn der Evangelist das ausgedrückt hätte; aber wir sind nicht gewohnt, am Abend des Sabbats das Fasten zu brechen, sondern entweder wenn die Nacht eingetreten ist, gerade um Mitternacht, oder auch um den Hahenschrei oder gegen die Morgendämmerung, sodass sowohl aus der Sache selbst als auch aus der in den Kirchen Gottes herrschenden Gewohnheit klar ist, dass der durch das ‚spät am Sabbat‘ bezeichnete Zeitpunkt nicht die Abendstunde ist, sondern jene, welche Matthäus selbst danebensetzte, indem er sagte: ‚beim Aufleuchten zum Ersten nach dem Sabbat‘ (Mt 28,1).“

¹² Buchinger, Harald, Die Auferstehungsbotschaft der Evangelien und das Grab Christi in griechischen Osterhomilien der frühen reichskirchlichen Zeit, in: Cordoni, Constanza – Langer, Gerhard (Hg.), „Let the Wise Listen and Add to Their Learning“ (Prov 1:5). FS Günter Stemberger (SJ 90), Berlin (im Druck); vgl. auch unten 2.2. Es ist symptomatisch, dass die Dissertation von Czerwik, Stanislaus, *Homilia paschalis apud patres usque ad saeculum quintum. Investigatio liturgico-pastoralis*, Roma 1961, die Auferstehung unter den Aspekten des *Mysterium paschale in Christo adimpletum* überhaupt nicht nennt.

1.2 Zur selbständigen Profilierung der Ostersonntagsfeier

Es ist nicht immer leicht festzustellen und kann im gegebenen Kontext auch nicht umfassend untersucht werden, wann und wie der Ostersonntag in den verschiedenen Traditionen ein eigenes liturgisches und theologisches Profil gegenüber der Osternachtfeier gewann. Während dies stellenweise offenbar schon recht früh der Fall war, treten andernorts, wie zum Beispiel in Rom, die ersten Zeugnisse für eine selbständige Ostersonntagsfeier nicht vor dem Ausgang der Spätantike auf: Nachdem die Predigten Leos I. noch keinen Hinweis darauf geben, ist ein eigener Gottesdienst am Ostersonntag erst um die Wende zum 7. Jahrhundert durch die Homilien Gregors I. bezeugt.¹³

Viele patristische Osterhomilien geben ihren genauen liturgischen Kontext nicht zu erkennen. Klar scheint, dass die innovative Entwicklung liturgischer Festkreise in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Notwendigkeit nach sich zog, neue Formen der Verkündigung zu schaffen.¹⁴ Da die neue Gattung der reichskirchlichen Festhomilie nur bedingt auf ältere Modelle zurückgreifen konnte, lassen sich unterschiedliche rhetorische Strategien beobachten, dieser theologischen Herausforderung zu begegnen.

Einige von ihnen sollen in der folgenden Skizze exemplarisch vorgestellt werden; die mitunter noch recht zufälligen Belege müssen durch künftige Forschungen systematisch vervollständigt werden.¹⁵

¹³ Hom. 21 in Ev. (CChr.SL 141, S. 173–179 Étaix).

¹⁴ Den innovativen Charakter der Entwicklung des liturgischen Jahres betonen zuletzt z. B. Kinzig, Wolfram, Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres, in: ders. u. a. (Hg.), Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11), Leuven 2011, S. 3–41, und Wallraff, Martin, Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike, in: ebd., S. 69–97, hier v. a. S. 87; die neue Gattung der Festpredigt untersucht exemplarisch Rexer, Jochen, Die Festtheologie Gregors von Nyssa. Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie (Pat. 8), Frankfurt/M. 2002.

¹⁵ Die erwähnte Dissertation von Czerwik, *Homilia paschalis*, stellt die bislang einzige Monographie zur altkirchlichen Osterhomiletik dar; sehr materialreich ist auch Huber, Wolfgang, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche* (BZNW 35), Berlin 1969.

2. Ausgewählte Inhalte früher Ostersonntagshomiletik

2.1 *Archaische Paschatheologie*

Dass der Ostersonntag nach seiner liturgischen Verselbständigung zunächst einmal eine Art theologisches Vakuum darstellte, zeigt sich am deutlichsten in Homilien, die zu diesem offenbar neu etablierten Anlass weiterhin theologische Inhalte und biblische Texte darlegen, die ursprünglich zur Paschavigil gehören. Das vielleicht früheste und wohl ausführlichste Beispiel für diese Übertragung von Inhalten der Paschavigil auf den Ostertag ist eine Predigt aus dem Spätwerk des Gregor von Nazianz: Nachdem die Einleitung von Oratio 45 zunächst konstatiert, dass „wir heute“ – zum Unterschied vom „Gestern“ der Paschavigil – „die Auferstehung selbst feiern; nicht mehr als erhoffte, sondern als geschehene“,¹⁶ greift das Corpus der Homilie weitgehend auf Topoi ältester Paschatheologie zurück: Neben Ausführungen zur Etymologie des Wortes Pascha gibt die Predigt einen ausführlichen, aus der exegetischen Tradition des Origenes gespeisten Kommentar zum Pesachgesetz Ex 12¹⁷ und entfaltet eine österliche Christologie in den traditionellen Kategorien des Descensus und Ascensus Christi mitsamt ihrer etablierten biblischen Orchestrierung.¹⁸

Gregor von Nazianz war keineswegs der einzige Prediger, der mit dem biblischen Pesachgesetz auch jenseits der Paschavigil jenen fundamentalen

¹⁶ Or. 45, 2 (PG 36, Sp. 625 A).

¹⁷ Or. 45, 10–19 (PG 36, Sp. 636–649). Zur exegese-geschichtlichen Einordnung vgl. Drobner, Hubertus R., Die Deutung des alttestamentlichen Pascha (Ex 12) bei Gregor von Nyssa im Lichte der Auslegungstradition der griechischen Kirche, in: ders. – Klock, Christoph (Hg.), Studien zu Gregor von Nyssa und zur christlichen Spätantike (SVigChr 12), Leiden 1990, S. 273–296, hier v. a. S. 281–293, und Buchinger, Harald, Zur Nachwirkung der Paschatheologie des Origenes: Sondierungen in der lateinischen Paschahomiletik bis zu Gregor dem Großen, in: Adamantius 9 (2003), S. 128–169, hier u. a. S. 143–146; 152f. Anregungen verdanke ich auch der Begleitung der Diplomarbeit von Niederhofer, Veronika, Gregor von Nazianz, Oratio 45 Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα im liturgie- und exegese-geschichtlichen Kontext, Regensburg 2011.

¹⁸ Or. 45, 24f. (PG 36, Sp. 657 A–C). Im Schlussteil der Homilie wird allerdings auch das Geschehen am Grab Christi vergegenwärtigt; zu or. 45, 24 und 29 (PG 36, Sp. 656f.; 661f.) s. u. 2.2. Um den traditionellen Kern der Predigt legt sich also ein Rahmen, welcher der gewandelten liturgischen Situation Rechnung trägt. Einen entfernt vergleichbaren Befund bietet – mutatis mutandis, insofern erstens der Kern vermutlich tatsächlich älter ist als der Rahmen, was bei Gregor nicht anzunehmen ist, und zweitens eine Zugehörigkeit zum Ostersonntag nicht festzustellen ist – die Paschahomilie des Pseudo-Hippolyt: Visonà, Giuseppe, Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha. Studio – edizione – commento (SPMed 15), Milano 1988.

Passion und Descensus kommen bei verschiedenen Predigern so häufig auch am Ostersonntag zur Sprache, dass Belege den gegebenen Rahmen sprengen würden.

Text jeder Ostertheologie zum Gegenstand seiner Verkündigung machte, der zwar zum Kern zahlreicher Leseordnungen der Osternachtfeier gehört,¹⁹ für den Ostersonntag aber nirgends bezeugt scheint. Im lateinischen Westen setzt Gaudentius von Brescia die in der Paschavigil begonnene Kommentierung von Ex 12 nicht nur am Ostersonntag, sondern auch in der Osteroktav fort;²⁰ selbst Gregor der Große integriert in seine österlichen Evangelienhomilien noch Elemente einer Exegese von Ex 12.²¹

2.2 *Mimetische Bezüge auf österliche Evangelienperikopen*

Die systematische Auslegung der narrativen Evangelienperikopen über den Ostermorgen ist einerseits von überraschend geringer Bedeutung für die frühen Ostersonntagspredigten, obwohl Osterevangelien beispielsweise im Hippo des Augustinus durchaus den Gegenstand der Lesung und Auslegung während der weiteren Osteroktav und bei Maximus von Turin vielleicht sogar darüber hinaus abgeben konnten.²²

¹⁹ Nach Baumstark, Anton, *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus* (LQF 32), aus dem Nachlaß hg. v. Heiming, Odilo, Münster 1957, S. 35–61, v. a. S. 46–48, und Botte, B[ernard], *Le choix des lectures de la veillée pascale*, in: QLP 33 (1952), S. 65–70, v. a. S. 67f., vgl. neuerdings Bradshaw, Paul F., *The Roots of the Paschal Vigil Readings*, in: Beatrice, Pier Franco – Pouderon, Bernard (Hg.), *Pascha nostrum Christus*. FS Raniero Cantalamessa (ThH 123), Paris 2016.

²⁰ *Serm. 1–7* (CSEL 68, S. 18–60 Glueck).

²¹ *Hom. 22, 7–9* in *Ev.* (CChr.SL 141, S. 186–191); zur unsicheren liturgischen Zuordnung zum Montag der Osteroktav vgl. die Einleitung von Raymond Étaix ebd., S. LXIf.

²² Margoni-Kögler, Michael, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche* (VKCLK 29 = SÖAW.PH 810), Wien 2010, S. 119–126; aus *serm. 240, 1* (PL 38, Sp. 1130), demzufolge „an diesen Tagen (sc. der Osteroktav) regelmäßig Evangelienlesungen gelesen werden, die sich auf die Auferstehung des Herrn beziehen (*per hos dies [...] solemniter leguntur evangelicae lectiones ad resurrectionem Domini pertinentes*)“, geht nicht notwendig hervor, dass diese Lesung am Ostersonntag begann (vgl. Margoni-Kögler, *Perikopen*, S. 117). Die von *serm. 247, 1* (PL 38, Sp. 1156) bezeugte Lesung der „Auferstehung nach Matthäus am ersten Tag“ (vgl. Margoni-Kögler, *Perikopen*, S. 123, Anm. 354) bezieht sich gemäß *serm. 235, 1* (PL 38, Sp. 1117) nämlich eindeutig auf die Osternachtfeier (*hesterno die, id est nocte*; vgl. Margoni-Kögler, *Perikopen*, S. 107); der Ostertag mit seiner Lesung von Joh 1 (s. u. 2.4 mit Anm. 36) fiel offensichtlich aus der Reihe.

Zur schwierigen Datierung der (nach-)österlichen *serm. 39* und *39a* des Maximus von Turin (CChr.SL 23, S. 152–158 Mutzenbecher) mit ihren Bezügen auf österliche Evangelienperikopen vgl. Merkt, Andreas, *Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext* (SVigChr 40), Leiden 1997, S. 165.

Andererseits beginnt die mimetische Spiritualität des neuen liturgischen Stils schon im späteren vierten Jahrhundert gelegentlich die Verkündigung zu prägen.²³ Insbesondere in Kappadozien schließen Osterpredigten gerne mit einer Aufforderung an das Auditorium, sich zum Grab Christi und/oder an andere Stätten österlicher Erscheinungen zu begeben, um sich mit Protagonistinnen und Protagonisten narrativer Osterevangelien zu identifizieren und deren Worte und Handlungen anzueignen. Prominente Beispiele für diesen rhetorischen Kunstgriff sind die Predigt Gregors von Nyssa „Über die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung“, die zu einer Vollvigil gehört, die in die Eucharistiefeyer des Ostermorgens mündete,²⁴ sowie die berühmte Amphilochius von Iconium zugeschriebene Homilie „Auf den Heiligen Samstag“, die vielleicht am besten als Auslegung einer – wie in den Gemeinden des Gregor von Nazianz – bereits am Abend gefeierten Paschavigil zu verstehen ist;²⁵ ähnliche Elemente finden sich aber auch im letzten Teil der langen Predigt, die Gregor von Nazianz am bereits verselbständigten Ostersonntag gehalten hat.²⁶

Vermutlich ist es kein Zufall, dass diese suggestive Evokation der biblischen Ereignisse des Ostertages erst zu einer Zeit auftrat, in der die Heiligen Stätten ins Zentrum frommen Interesses getreten waren und die Heilstopographie zur Ausprägung innovativer liturgischer Feiern geführt hatte.²⁷ In keiner der hier untersuchten Predigten wird freilich eine bestimmte Evangelienperikope systematisch ausgelegt.

2.3 *Systematische Erörterungen über die Auferstehung*

Während es offenbar einige Zeit dauerte, bis die Osterverkündigung von der expliziten Auslegung österlicher Evangelienperikopen geprägt wurde, war die Auferstehung als solche schon bald nach dem Aufkommen einer selbständigen Ostersonntagsfeier ein wichtiges Predigtthema des Tages: Gregor von Nazianz beginnt die vielleicht älteste Homilie auf eine eigene Feier am Morgen nach der bereits als „gestern“ wahrgenommenen und demnach am

²³ Zum Folgenden vgl. ausführlich Buchinger, Auferstehungsbotschaft.

²⁴ De tridui spatio (GNO 9, S. 303, Z. 12–S. 306, Z. 10 Gebhardt).

²⁵ Or. 5, 4 (CChr.SG 3, S. 136, Z. 83–86); zur Einordnung vgl. Buchinger, Harald, The Easter Cycle in Late Antique Cappadocia. Revisiting some well-known witnesses, in: BBGG 3a serie 11 (2014), S. 45–77, hier S. 66–69. Auch der vermutlich in der Paschavigil gehaltene serm. 38, 4 (CChr.SL 23, S. 150; vgl. Merkt, Maximus, S. 164) des Maximus von Turin schließt mit einer ausführlichen Reflexion der Grablegung durch Joseph von Arimathäa.

²⁶ Or. 45, 24 (PG 36, Sp. 656f.)

²⁷ Nicht von ungefähr „grüßt“ Hesyichius von Jerusalem, Hom. 4, 2f., am Ostertag sogar das „Grab“, bevor er Motive verschiedener Osterevangelien zitiert (BHG 59/1, S. 112–114 Aubineau) – ohne allerdings eine Perikope systematisch auszulegen.

Samstag antizipierten Paschavigil mit dem programmatischen Ausruf „Auferstehungstag!“²⁸ Sein Nyssener Kollege, Freund und Namensvetter widmet dem Problem der leiblichen Auferstehung sogar eine ganze Festpredigt, was indirekt nicht unerhebliche Vorbehalte in seiner Gemeinde gegenüber diesem zentralen christlichen Glaubensartikel bezeugt. Auch wenn Gregor die Auferstehung als den „eigentlichen Inhalt des gegenwärtigen Festes“ bezeichnet, dient ihm die Auferstehung Jesu jedoch eher als ein stützender Beweis für die Möglichkeit der Auferstehung des Menschen denn als zentrale Botschaft des Tages – zumal ohne jeden Bezug auf eine österliche Evangelienperikope!²⁹

2.4 *Bahnlesungen der Pentekoste*

Es ist ein wichtiges Anliegen theologisch engagierter Liturgiegeschichtsschreibung, Elemente einer synthetischen Einheitsschau des Paschamysteriums auch nach der Dissoziation verschiedener Aspekte der einen Osterfeier in einen Zyklus mimetisch motivierter Feste herauszustellen. Die Lesung von Apg 1 am Ostertag gilt weithin als Schlüsselzeugnis dafür, dass die Himmelfahrt zum Festinhalt von Ostern gehört,³⁰ die mimetische Lesung von Joh 20 am Abend im spätantiken Jerusalem enthält zudem auch das Motiv der Geistsendung,³¹ womit im spätantiken Jerusalem die wichtigsten Motive der österlichen Erhöhung von der Auferweckung über die Himmelfahrt bis zur Geistsendung am Ostersonntag präsent wären. Die Auswahl der Lesungen dürfte allerdings von unterschiedlichen Prinzipien bestimmt sein: Während die Lesung von Joh 20 am Osterabend am Zion wie jene der Auffindung des leeren Grabes am Morgen am Grab Christi mimetisch geprägt ist, stellt Apg 1 den Beginn einer Bahnlesung der Apostelgeschichte dar, wie sie bereits im Antiochien des Johannes Chrysostomus genauso belegt ist wie im fernen Hippo des Augustinus und zahlreichen späteren Leseordnungen.³² Selbstverständ-

²⁸ Or. 1, 1 (SC 247, S. 72 Bernardi).

²⁹ In sanctum pascha (GNO 9, S. 245–270; zum „Festinhalt“ S. 253, Z. 15, sowie S. 247, Z. 11); vgl. van Winden, J. C. M., In defence of the Resurrection (In sanctum Pascha p. 253.19–270.7), in: Spira, Andreas – Klock, Christoph (Hg.), The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Cambridge, England: 11–15 September, 1978 (PatMS 9), Philadelphia 1981, S. 101–121; Rexer, Festtheologie, S. 49–66. Immerhin ruft Gregor exponiert am Beginn des ersten Hauptteils, S. 247, Z. 26, aus: „Christus ist nun heute auferstanden [...]!“

³⁰ Vgl. z. B. Auf der Maur, Feiern, S. 79; Armenisches Lektionar § 45 (PO 36/2 = 168, S. 310 [172] Renoux).

³¹ Egeria, Peregr. 39, 5 (FC 20, S. 282 Röwekamp); Armenisches Lektionar § 45bis (PO 36/2 = 168, S. 312 [174]).

³² Eine tabellarische Übersicht über die Leseordnung des Armenischen Lektionars § 45–52 (PO 36/2 = 168, S. 310 [172]–324 [186]) während der Osteroktav bietet z. B. Auf

lich zieht die strukturelle Funktion einer Lesung nicht deren Desemantisierung nach sich; allerdings scheinen spätantike Prediger die Implikationen der Himmelfahrtsperikope am Ostersonntag nicht im Sinne moderner Liturgiewissenschaft für eine synthetische Ostertheologie ausgewertet zu haben, und wenn die Himmelfahrt mit einem anderen als dem vierzigsten Tag der Pentekoste verbunden war, dann war es der fünfzigste und nicht der erste.³³

Das charakteristische Evangelium der Osterzeit ist Johannes; während die Bahnlesung des vierten Evangeliums im Jerusalemer Lektionar erst mit dem Oktavtag von Ostern begann,³⁴ lasen viele andere Kirchen des Ostens (allen voran Byzanz und später Antiochien) und Westens (vor allem Nordafrika und zumindest teilweise Norditalien) den Johannesprolog schon am Ostermorgen.³⁵ Augustinus von Hippo schlug von diesem Text zumindest

der Maur, Osterfeier, S. 192. Hom. 33, 1 in Gen. 13 (PG 53, Sp. 305f.) des Johannes Chrysostomus mit Hinweis auf die Lesung der Apg in der Osterzeit ist vermutlich in Antiochien entstanden; Zusammengehörigkeit und Lokalisierung der Hom. in princ. Ac. (PG 61, Sp. 65–112; vgl. hier insbesondere Sp. 105: Hom. 4, 5f in princ. Ac.) sind problematisch. Zu serm. 227 (PL 38, Sp. 1100); 315, 1 (ebd., Sp. 1426) und weiteren Zeugnissen des Augustinus s. Margoni-Kögler, Perikopen, S. 114f. Zu den Bahnlesungen der Osterzeit vgl. Leonhard, Clemens – Buchinger, Harald, Pentekoste, in: RAC 27 (2015), Sp. 87–108, sowie ausführlicher Buchinger, Harald, Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt. Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte, in: Bishop, Richard W. u. a. (Hg.), *Preaching after Easter. Late Antique Sermons on the Feasts of Ascension and Pentecost (SVigChr)*, Leiden (im Druck).

³³ Für Palästina vgl. nach Eusebius, pasch. 6 (PG 24, Sp. 700 C); v. Const. 4, 64 (FC 83, S. 488 Bleckmann – Schneider) noch Egeria, Pereg. 43, 5 (FC 20, S. 288); für Turin Maximus, serm. 44, 1f. (CChr.SL 23, S. 178f.). Für Syrien hat Meßner, Reinhard, Die „Lehre der Apostel“ – eine syrische Kirchenordnung. Übersetzung und Anmerkungen, in: Breitsching, Konrad – Rees, Wilhelm (Hg.), *Recht – Bürge der Freiheit. FS Johannes Mühlsteiger (KSfT 51)*, Berlin 2006, S. 305–335, hier S. 318f., neben can. 9 der *Doctrina apostolorum* (in *Didascalia apostolorum* CSCO 401 = CSCO.S 175, S. 44; CSCO 402 = CSCO.S 176, S. 38) auch auf Ephraem, nat. 4, 57–59 (CSCO 186 = CSCO.S 82, S. 30; CSCO 187 = CSCO.S 83, S. 28 Beck) hingewiesen.

³⁴ Das Armenische Lektionar § 52 (PO 36/2 = 168, S. 324 [186]) sieht nur Joh 1 am Oktavtag von Ostern vor; das Georgische Lektionar § 763–875 (CSCO 188 = CSCO.I 9, S. 150–168; CSCO 189 = CSCO.I 10, S. 120–134 Tarnischvili) überliefert dann Elemente einer – gleichwohl bereits offensichtlich gestörten – Bahnlesung.

³⁵ Für Konstantinopel vgl. schon am Anfang des 5. Jhs. Severian von Gabala, hom. 5 (Hg. Aucher, J. B., S. 188–204, gehalten am Ostermontag), für Antiochien ein Jahrhundert später Severus, hom. 23 (PO 37/1 = 171, S. 114–132 Brière – Graffin); 43 (PO 36/1 = 167, S. 74–94 Brière – Graffin); unweit von Antiochien bezeugt schon um die Mitte des 5. Jhs. die Paschahomilie des Basilius von Seleukia zwischen christologischen und mystagogischen Ausführungen die Lesung von Joh 1 am Ostersonntag (SC 187, S. 208–212 Aubineau, mit Kommentar ebd., S. 228f.). Zu Augustinus s. Margoni-Kögler, Perikopen, S. 116, mit Hinweis auf serm. 119–121; 225f. (PL 38, Sp. 673–680; 1095–1099).

Ob die wiederholten Zitate des Johannesprologs in der Ostersonntagspredigt des Maximus von Turin, serm. 53, 2 (CChr.SL 23, S. 215, Z. 38f. 53f.) eine entsprechende Lesung bezeugen, bleibt unklar; österliche Evangelienperikopen spielen in der Pre-

eine Brücke zur Taufe, wenn auch nicht zur Auferstehung; andere taten sich schwerer und stellten Anmerkungen zu diesem am Ostersonntag durchaus sperrigen Text einfach neben andere Inhalte.³⁶

2.5 *Mystagogie der Initiation*

Im Laufe des vierten Jahrhunderts setzte sich Ostern in den meisten Kirchen des Ostens und Westens als wichtigster Tauftermin durch;³⁷ die Neophyten nahmen nicht nur an der Eucharistiefeyer der Osternacht teil, sondern auch am Ostermorgen, der noch einmal Gelegenheit zu mystagogischer Vertiefung bot. Zahlreiche Prediger integrierten die Sakramententheologie in die paschale Soteriologie;³⁸ andere Homilien haben so wenig mit Ostern zu tun, dass umstritten ist, ob sie überhaupt zu diesem Termin gehalten wurden: Prominentestes Beispiel dafür ist der für seine herausragende Theologie des Leibes Christi berühmte *Sermo 272* des Augustinus von Hippo, für den neben Ostern auch Pfingsten als Anlass in Anspruch genommen wurde.³⁹

digst jedenfalls keine Rolle. Wann genau die von Gaudentius, *serm.* 8, 1f.; 9, 1 (CSEL 68, S. 60; 74) klar bezeugte nachösterliche Lesung des Joh-Evangeliums begann, wird nicht deutlich.

Nach dem Zeugnis des Augustinus bot der tägliche Gottesdienst der Osteroktav auch Gelegenheit zur fortlaufenden Lesung und Auslegung anderer biblischer Textzusammenhänge wie etwa von 1 Joh (SC 75 Agaësse, hier v. a. S. 104), die schon am Ostersonntag begann (Margoni-Kögler, *Perikopen*, S. 117f., 121), oder zur Schöpfungswoche, von der allerdings der erste Tag zumindest nicht erhalten ist: Lambot, Cyrille, *Une série pascale des sermons de saint Augustin sur les jours de la création*, in: Engels, L.J. (Hg.), *Mélanges Christine Mohrmann*, Utrecht 1963, S. 213–221, hier S. 214f. [Ndr. *RBen* 79 (1969), S. 206–214].

³⁶ Belege wie Anm. 35; in hom. 43 des Severus von Antiochien und in der Paschahomilie des Basilius von Seleukia ist die Verbindung zur Taufe sehr lose.

³⁷ Bradshaw, Paul F., „*Diem baptismo sollemniorum*“: Initiation and Easter in Christian Antiquity, in: Carr, Ephrem u. a. (Hg.), *EΥΛΟΓΗΜΑ*. FS Robert Taft (StAns 110 = ALit 17), Roma 1993, S. 41–51 [Ndr. in: Johnson, Maxwell E. (Hg.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995, S. 137–147].

³⁸ Vgl. Czerwik, *Homilia*, S. 147–158, wo freilich nicht zwischen den zahlreichen zur Paschavigil gehörigen Homilien und expliziten Ostersonntagspredigten unterschieden wird.

³⁹ Zu *serm.* 272 (PL 38, Sp. 1246–1248) siehe Margoni-Kögler, *Perikopen*, S. 135, Anm. 397.

3. Ergebnis

In einer historischen Perspektive, die den qualitativen Entwicklungsschritten altkirchlicher Liturgiegeschichte Rechnung trägt, erweist gerade die Vielfalt von Themen früher Predigten den Ostersonntag als eine Art homiletisches Vakuum, das durch die eigenständige Profilierung des Ostertages gegenüber der Paschavigil entstanden war und auf verschiedene Weise gefüllt werden konnte.⁴⁰

(1) Der Ostersonntag ist nicht bloß das Ende der alten Paschavigil mit ihrer synthetischen Ostertheologie, auch wenn sich einige Homilien auch nach der Verselbständigung des „Auferstehungstages“ aus Inhalten ältester christlicher Paschatheologie speisen und auf biblische Kerntexte zurückgreifen, die eigentlich zur Osternachtfeier gehören. (2) Der Ostersonntag ist aber auch nicht einfach ein mimetisches Fest der Auferstehung Jesu: Bezüge zu österlichen Evangelienperikopen gewinnen in der Goldenen Ära patristischer Homiletik erst erstaunlich langsam Bedeutung; angesichts ihrer auffälligen Abwesenheit in den ältesten Quellen christlicher Ostertheologie erscheint es nicht unwahrscheinlich, in Lesungen von der Auffindung des leeren Grabes am Ostermorgen und von Erscheinungen Jesu am Ostertag den Einfluss jenes fundamental neuen heortologischen Stils zu erkennen, der in Jerusalem nach der Entdeckung des Heiligen Grabes und der Entfaltung einer Heilstopographie mimetische Feiern passend zu Zeit und Ort hervorgebracht hat. (3) In den systematischen Erörterungen mancher Osterpredigten über den Festinhalt der Auferstehung spielt die Auferstehung Jesu mitunter ebenfalls eine überraschend geringe Rolle. (4) Auch als eigenständiges Fest bleibt der Ostersonntag weiterhin der erste Tag der Pentekoste; in zahlreichen Traditionen des Ostens und Westens beginnen an ihm deshalb auch Bahnlesungen ohne jeden mimetischen Bezug zum liturgischen Datum. Während sich der Anfang der Apostelgeschichte mit seiner unmittelbaren Anknüpfung an Ostern und mit seiner Erzählung von der Himmelfahrt Jesu gut zu einer synthetischen Gesamtschau des Paschamysteriums fügt, stellt der Johannesprolog Prediger am Ostermorgen vor ernste Herausforderungen. (5) Schließlich drängen mystagogische Erklärungen der Initiationssakramente gelegentlich alle anderen Inhalte des Ostersonntags in den Hintergrund.

Eine genetische und strukturelle Betrachtung dieser verschiedenen Dimensionen, ihres spezifischen Charakters und ihrer unterschiedlichen historischen, theologischen und liturgischen Gründe kann zweifellos zu einer differenzierten Betrachtung des wichtigsten, ältesten und komplexesten Festes christlicher Liturgie beitragen, dessen Geschichte und Verständnis signifikante Dehnungsfugen und markante Wachstumsspuren aufweisen.

⁴⁰ Unberücksichtigt geblieben ist hier die Auslegung von Ps 117 (118), 24, dem Osterpsalm par excellence, dem ich demnächst eine ausführliche Studie widmen werde.

Barockzeitlicher Gottesdienst am Bonner Hof

Liturgiewissenschaftliche Beobachtungen zum *Calendarium perpetuum* des Kölner Erzbischofs Joseph Clemens 1703

Jürgen Bärsch

Die Liturgiegeschichte in der Epoche der Konfessionalisierung, näher hin zwischen 1600 und 1800, war, wie Albert Gerhards resümierte, durch zwei Spannungsmomente gekennzeichnet: „einmal das Spannungsmoment von römischem Universalismus und in diesem Falle kölnischen Partikularismus sowie das Spannungsmoment Liturgie des Klerus (zentriert auf Texte, Rubriken) und Liturgie des Volkes (zentriert auf Raum und Ausstattung, Musik und Gesang, Prozessionen und Andachten). In diesen Spannungsfeldern entfaltet sich ein breites Spektrum von gottesdienstlichen Phänomenen, das im Einzelnen noch einmal zu differenzieren ist: die Liturgie des Domes und der Stiftskirchen, Ordensliturgien, Bruderschaftswesen, Pfarrliturgie in Stadt und Land, Wallfahrtstraditionen mit ihren eigenen liturgischen Ausprägungen.“¹ Damit hat Gerhards das Panorama der barockzeitlichen Liturgie mit ihren zentralen religiösen und sozialen Bezugsräumen abgesteckt. Dabei fällt auf, dass ein Lebensraum ungenannt bleibt, der aber für das 17. und 18. Jahrhundert eine herausragende kulturelle und soziale Bedeutung besaß: der Fürstenhof. Er spielte im Denken der Epoche als Repräsentationszentrum, Herrschaftsinstrument und Wirkungskreis der Fürsten eine wesentliche Rolle und strahlte auf die phänotypische Gestalt des hier gefeierten Gottesdienstes intensiv aus.² Das gilt insbesondere für die Hofhaltung der geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier.

Tatsächlich hat sich die Liturgiegeschichtsforschung neuerdings wieder mehr mit der Theologie und der Feier des Gottesdienstes in der barockzeitlichen Kultur beschäftigt und damit das von Wolfgang Brückner 1986 erhobe-

¹ Gerhards, Albert, Die liturgische Entwicklung zwischen 1600 und 1800, in: Zehnder, Frank Günter (Hg.), Hirt und Herde. Religiosität und Frömmigkeit im Rheinland des 18. Jahrhunderts (Der Riss im Himmel. Clemens August und seine Epoche 5), Köln 2000, S. 19–36, hier S. 19.

² Vgl. exemplarisch die Übersicht bei Hartmann, Peter C., Kulturgeschichte des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1806, Wien u. a. 2001, S. 283–326. Zur Charakteristik der Höfe in der konfessionellen Kultur vgl. Hersche, Peter, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg/Br. u. a. 2006, S. 237–247.

ne Desiderat, in der Liturgiewissenschaft fehle es an Barock-Studien,³ inzwischen zumindest etwas kompensiert. Gleichwohl trifft die Beobachtung des Musikhistorikers Gerhard Poppe weithin zu, die Liturgiewissenschaft habe bislang kaum den Blick auf Gehalt und Gestalt der höfischen Gottesdienste in der Frühen Neuzeit gerichtet.⁴ Dies ist in der Tat schon insofern bedauerlich, da das Leben am Hof in der Barockzeit keineswegs nur einen kleinen, adelig-elitären Kreis betraf, sondern einen zum Teil recht ansehnlichen Hofstaat vom Obristlandhofmeister bis zum letzten Küchenjungen umfasste,⁵ der sich im 18. Jahrhundert durchschnittlich in einer Größenordnung von ca. 1.000 bis 1.200 Personen bewegte.⁶ Zudem darf nicht übersehen werden, dass die Bereiche höfischer Kultur eine Ausstrahlungskraft einerseits in die Gestalt der Liturgie am Hof, andererseits in das gottesdienstliche Leben der Residenzstadt besaßen, denn zwischen Hof und Stadt herrschte keine vollkommen strenge Abschirmung, sondern gelegentlich eine zum Teil erstaunliche Interaktionsfähigkeit.⁷

Einige dieser Aspekte sollen am Beispiel der Bonner Residenz des Kölner Kurfürsten und Erzbischofs Joseph Clemens von Bayern (1688–1723) skizzenhaft vorgestellt und aus liturgiewissenschaftlicher Sicht kommentiert werden. Diese Wahl liegt insofern nahe, da uns hier für eine solche Untersuchung erstrangige Quelle zur Verfügung steht, nämlich ein „Calendarium perpetuum“, eine vom Erzbischof selbst verfasste Gottesdienstordnung für

³ Vgl. Brückner, Wolfgang, Frömmigkeitsforschung im Schnittpunkt der Disziplinen. Über methodische Vorteile und ideologische Vorurteile in den Kulturwissenschaften, in: ders., Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 86. X), Würzburg 2000, S. 11–42, hier S. 33 [Erstveröff. 1986].

⁴ Vgl. Poppe, Gerhard, Repräsentation und Kontemplation. Gottesdienstliches Leben am sächsischen Hof im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Rosseaux, Ulrich – Poppe, Gerhard (Hg.), Konfession und Konflikt. Religiöse Pluralisierung in Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert, Münster 2012, S. 127–139, hier S. 127.

⁵ Vgl. die Darstellung gemäß der Hof-Aufwartungs-Instruktion von Joseph Clemens 1717 bei Hövelmann, Gregor, Der kurkölnische Hofstaat unter den Kurfürsten Joseph Clemens (1688–1723) und Clemens August (1723–1761), in: Kurköln – Land unter dem Krummstab. Essays und Dokumente, hg. v. Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv, Düsseldorf, Kreisarchiv Viersen, Arbeitskreis niederrheinischer Kommunalarchive (Veröffentlichungen der staatlichen Archive des Landes NRW. Reihe C: Quellen und Forschungen 22), Kevelaer 1985, S. 309–312; vgl. den Text der Instruktion bei Winterling, Aloys, Der Hof der Kurfürsten von Köln 1688–1794. Eine Fallstudie zur Bedeutung „absolutistischer“ Hofhaltung (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 15), Bonn 1986, S. 222–229.

⁶ Vgl. Müller, Rainer A., Der Fürstenhof in der frühen Neuzeit (Enzyklopädie deutscher Geschichte 33), München 1995, 30.

⁷ Zur Sache vgl. jetzt den Sammelband Hirschbiegel, Jan u. a. (Hg.), In der Residenzstadt. Funktionen, Medien, Formen bürgerlicher und höfischer Repräsentation. 1. Atelier der neuen Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen veranstaltet mit dem Hohenlohe-Zentralarchiv Neuenstein, 20.–22. September 2013 (Residenzenforschung. NF: Stadt und Hof 1), Ostfildern 2014.

die Bonner Hofkapelle. Ein zusätzlicher Reiz, sich mit diesem Dokument zu beschäftigen, liegt schließlich darin, dass der liturgiewissenschaftliche Lehrstuhl, den der mit dieser Festschrift Geehrte seit 1989 inne hat, in den Räumen zu Hause ist, die einst zu jener Kurfürstlichen Residenz gehörten, für die Joseph Clemens seine liturgischen Vorschriften erlassen hat.⁸

1. Das *Calendarium perpetuum* des Erzbischofs Joseph Clemens von 1703

1.1 *Aufbau und Charakteristik der Quelle*

Als Parteigänger Ludwigs XIV. musste der Kölner Kurfürst im Zuge der Belagerung des Erzstifts durch kaiserliche und englisch-niederländische Truppen zu Beginn des Spanischen Erbfolgekriegs 1702 fliehen.⁹ Aber noch in seinem Exil in Namur machte sich Joseph Clemens daran, das gottesdienstliche Leben an seinem Bonner Hof zu ordnen und nach den zeitgenössischen Maßstäben des repräsentativen Zeremoniells einzurichten. Am 13. März 1703 hatte er die Gottesdienstordnung fertiggestellt und mit der dankbaren Widmung „*Omnia ad majorem Dei Matrisque Nati Verbi Gloriam*“ unterzeichnet, womit der Wittelsbacher einmal mehr die in der bayerischen Dynastie besonders blühende Verehrung Mariens unterstrich.¹⁰

Die handschriftliche Aufzeichnung, die Konrad Albrecht Ley in seiner 1882/83 veröffentlichten „Kölnischen Kirchengeschichte“ publiziert hat,¹¹

⁸ Die ehemalige Residenz beherbergt jetzt das Hauptgebäude der Universität Bonn. Die heutige Erscheinungsform erhielt das Schloss nach dem Brand von 1777, weiteren Ergänzungen und Umbauten 1926/29 und nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs. Allerdings konnte die Grundstruktur der barocken Anlage mit dem ehemals eingetieften Parterre weitgehend bewahrt werden. Vgl. Hansmann, Wilfried, Die Bau- und Kunstgeschichte, in: Höroldt, Dietrich (Hg.), Bonn als kurkölnische Haupt- und Residenzstadt 1597–1794 (Geschichte der Stadt Bonn 3), Bonn 1989, S. 351–448, hier S. 372–385.

⁹ Zur Person und Biographie vgl. Gatz, Erwin, Art. Joseph Clemens, Herzog von Bayern, in: ders. (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1990, S. 210–212 (Lit.).

¹⁰ Vgl. Hartinger, Walter, Aspekte der Marienverehrung in Bayern, in: Madonna. Das Bild der Muttergottes. Ausst.-Kat. (Diözesanmuseum für christliche Kunst des Erzbistums München und Freising. Kataloge und Schriften 32), Freising – Lindenberg 2003, S. 27–32, hier S. 28–30.

¹¹ Vgl. Ley, Konrad Albrecht, Die Kölnische Kirchengeschichte, Köln 1882/83, S. 718–745. – Für unser Anliegen, die Quelle in einem ersten Überblick vorzustellen, genügt es, den von Ley überlieferten Text heranzuziehen; eine eingehendere liturgiewissen-

trägt den Titel „Calendarium perpetuum Capellae Aulicae Electoralis Bonnensis auctore Josepho Clemente Archiepiscopo Coloniensi.“¹² Demnach ging es dem Erzbischof darum, eine dauerhafte Regelung für die Feier der jährlich wiederkehrenden Feste und liturgischen Zeiten des Kirchenjahres in seiner Bonner Residenz zu treffen. Zwar erwähnt der Titel nur die Hofkapelle, sie steht aber gewissermaßen als liturgisches Zentrum für das gesamte gottesdienstliche Geschehen am Hof. In manchen Punkten greift die Ordnung, wie angedeutet, auch über die Residenz und ihre liturgischen Orte hinaus, wenn nämlich der Erzbischof und sein Hofstaat an Messe und Stundengebet, Prozessionen und Segnungen in den Kirchen der Stadt und des Umlandes teilnehmen.¹³

Dass es dem Erzbischof auch um eine systematisierende Darstellung der Hofliturgie zu tun war, zeigt bereits die Gliederung in zwei Teile. Der erste Teil regelt die Liturgie „de tempore“, also der geprägten Zeiten und Feste des Kirchenjahres.¹⁴ Er beginnt mit dem 1. Adventssonntag und den Werktagen der Adventszeit, streift die Sonntage der Weihnachts- und Epiphanieoktav, gibt Hinweise zur Vorfastezeit und erläutert die Gepflogenheiten in der Fasten- und Passionszeit.¹⁵ Ausführlich geht er auf die Feier der Heiligen Woche samt Triduum ein und notiert die Besonderheiten an den Sonn- und Werktagen der Osterzeit, einschließlich der Bitttage und der Feste Christi Himmelfahrt und Pfingsten.¹⁶ Ebenfalls großen Raum nehmen, hinsichtlich der barockzeitlichen Eucharistieverehrung verständlich,¹⁷ die Anweisungen

schaftliche Analyse müsste freilich das handschriftliche Original zum Ausgangspunkt nehmen.

¹² Der Nachweis erfolgt des Weiteren mit: *Calendarium* (Ley, S.).

¹³ Untersucht man das *Calendarium* auf die Teilnahme des Erzbischofs an gottesdienstlichen Feiern außerhalb der Residenz, kommen fast alle Bonner Kirchen zur Sprache: die Stiftskirche St. Cassius und Florentius, die Pfarrkirchen St. Remigius und St. Gangolf, die Klosterkirchen der Franziskaner-Minoriten, der Franziskaner-Rekollekten, der Kapuziner und der Kapuzinerinnen, schließlich die Jesuitenkirche, die Kirche auf dem Kreuzberg und die Schlosskirche Godesberg. Auch die Metropolitankirche findet Erwähnung, allerdings hat Joseph Clemens dort nie Gottesdienst gefeiert. Vgl. Hegel, Eduard, *Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung. Vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit 1688–1814* (Geschichte des Erzbistums Köln 4), Köln 1979, S. 48.

¹⁴ Vgl. *Calendarium* (Ley, S. 718–728).

¹⁵ Vgl. *Calendarium* (Ley, S. 718–721).

¹⁶ Vgl. *Calendarium* (Ley, S. 721–724).

¹⁷ Vgl. Veit, Ludwig A. – Lenhart, Ludwig, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Barock*, Freiburg 1956, S. 141, 209–215; speziell für das Rheinland vgl. Hegel, Eduard, *Stadtkölnischer Pfarrgottesdienst zwischen Barock und Aufklärung*. Peter Hausmanns Pfarrbuch von St. Kolumba, in: ders., *Ecclesiastica Rhenana. Aufsätze zur rheinischen Kirchengeschichte*, hg. v. Corsten, Severin – Knopp, Gisbert (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 16), Bonn 1986, S. 135–163, hier S. 151–155; Janssen, Wilhelm, *Eine spätmittelalterliche Fronleichnamsprozession in Wittlaer und ihre Erneuerung im 17. Jahrhundert*, in: Schmidt, Siegfried (Hg.),

für Fronleichnam und seine Oktav ein.¹⁸ Mit dem Jahrgedächtnis der Kirchweihe der verschiedenen Kirchen und Kapellen der Residenz, in der Stadt Bonn und ihrer Umgebung schließt der erste Teil des *Calendarium*.¹⁹

Der zweite Teil ordnet nun nicht, wie zu erwarten wäre, das *Sanctorale*, also die Heiligengedenktage. Er ist mit „Pars II. de festis“ überschrieben und nimmt alle Feiern auf, die datumsgebunden sind, neben der Vielzahl der Heiligenfeste findet sich hier auch die Liturgie des Weihnachtsfestes. Die Ordnung erfolgt nach Monaten und Tagesdaten, angefangen vom 1. Januar, dem Fest *Circumcisio Domini et Octava Nativitatis* und endend mit dem 31. Dezember, dem Gedenktag des Papstes Silvester.²⁰ Damit richtet sich das *Calendarium* nicht nach dem nachtridentinisch üblichen, adventlichen Beginn des *Sanctorales* mit dem Fest des Apostels Andreas (30.11.), sondern orientiert sich an der bürgerlichen Jahreseinteilung.

Wie geht der Erzbischof inhaltlich vor? Welche Informationen sind ihm wichtig, und was ist Gegenstand seiner Gottesdienstordnung? Nehmen wir zum Beispiel gleich die Angaben zum 1. Adventssonntag. Nach der Nennung des liturgischen Tages und des Festgrades („*Dominica 1. Adventus de ea 1. classis semiduplex*“) folgen entsprechend der Uhrzeit die einzelnen gottesdienstlichen Feiern und Andachtsformen: Morgens 9 Uhr „*Rorate*“ privat, danach Rosenkranz und Predigt; 10 Uhr *Asperges* und Hochamt („*Missa solemnis*“), das der *Capellanus Eleemosynarius* zu zelebrieren hat. Als Besonderheit für diesen Tag und die ganze Adventszeit weist das *Calendarium* Diakon und Subdiakon auf das in Fastenzeiten übliche Anlegen der „*planeta plicata*“ hin, der vor der Brust aufgerollten Kasel.²¹ Für den Nachmittag des 1. Adventssonntags sind um 17 Uhr die *Vesperae solemniiores* vorgesehen, denen wiederum der *Eleemosynarius* vorzustehen hat. Daran schließen sich die für die Barockfrömmigkeit typischen Gebetselemente der Lauretanischen Litanei und des *Angelus* wie die üblichen Gebete für die Verstorbenen an.²² Neben den rubrikalen Informationen (Tag, Festgrad) listet das *Calendarium* also im Wesentlichen die an einem Tag einfallenden gottesdienstlichen Feiern auf sowie weitere private wie öffentliche Andachtsformen. Auch auf kirchenjahreszeitliche Besonderheiten geht es ein, so hier etwa den speziellen Paramentenbrauch. Allerdings bleiben Hinweise zum Verlauf einzelner Liturgien weitgehend aus; nur in Einzelfällen gibt es, wie wir noch sehen werden, kleine Einblicke in die rituell-zeremonielle Gestalt der Feiern.

Rheinisch – Kölnisch – Katholisch. Beiträge zur Kirchen- und Landesgeschichte sowie zur Geschichte des Buch- und Bibliothekswesens der Rheinlande. FS Heinz Finger, Köln 2008, S. 205–213.

¹⁸ Vgl. *Calendarium* (Ley, S. 724–726).

¹⁹ Vgl. *Calendarium* (Ley, S. 726–728).

²⁰ Vgl. *Calenderium* (Ley, S. 728–745).

²¹ Vgl. Eisenhofer, Ludwig, *Handbuch der katholischen Liturgik 1*, Freiburg/Br. 1932, S. 431.

²² Vgl. *Calendarium* (Ley, S. 718).

Ein weiteres Beispiel, diesmal aus dem zweiten Teil des *Calendarium*, unterstreicht die beschriebene Eigenart unserer Quelle. So sieht das *Calendarium* für den 3. Februar bemerkenswerterweise den Gedenktag des hl. Raimund von Peñafort vor, der hl. Blasius wird lediglich in einer Kommemoration begangen.²³ Für die Hofkapelle folgt die häufig begegnende Wendung: „*nihil praeter ordinarium*“. Demnach wird der Gottesdienst in der Hofkapelle vom zuständigen Kleriker allein gemäß der für den Tag üblichen Ordnung gefeiert. Des Weiteren ordnet der Erzbischof aber für diesen Tag an, dass mittags um 12 Uhr in der Kirche der Franziskaner-Rekollekten, die durch einen Bogenweg mit dem Schloss verbunden war,²⁴ eine „*Missa privata*“ stattfindet, die der Kurfürst wohl von der Tribüne auf der Empore der Kirche verfolgt. Daran schließt sich der Blasiussegen „*contra morbus gutturus*“ an, den der Erzbischof wie der ganze Hof empfängt („*quam accipit Ser. mus totaque Aula*“).²⁵ Damit bestätigt sich die genannte Charakteristik des *Calendarium*, das sich hier erneut auf die gottesdienstlichen Verrichtungen des Tages beschränkt und gelegentlich kirchenjahreszeitliche Sonderheiten hinzufügt.

1.2 Die gottesdienstlichen Räume der Residenz nach dem *Calendarium perpetuum*

Zentraler Ort des Gottesdienstes in der Bonner Residenz war die „*Capella Aulica*“, auch „*Ecclesia Aulica major*“ genannt,²⁶ auf die sich das *Calendarium* gemäß seines Titels schwerpunktartig bezieht. Die kurfürstliche Residenz beherbergte aber eine Reihe weiterer kleiner Kapellen und kapellenartiger Annexbauten, deren Ausstattungselemente nicht immer ganz eindeutig lokalisierbar sind. Dabei ist zu bedenken, dass Joseph Clemens seine Gottesdienstordnung zu einem Zeitpunkt entwarf, als der italienische Architekt Henrico Zuccalli erst seit wenigen Jahren mit dem Bau des Residenzschlosses begonnen hatte, das Gesamtprojekt also noch lange nicht fertiggestellt war. Es sollte schließlich mehr als ein halbes Jahrhundert dauern, bis unter dem Nachfolger Joseph Clemens', Erzbischof Clemens August, die kurfürstliche Residenz vollendet war, die allerdings in großen Teilen durch den Brand 1777 zerstört wurde und dann einen veränderten Wiederaufbau erleb-

²³ Eine entsprechende Kalenderordnung findet sich in den Kölner Missalien nicht. Vgl. Peters, Franz Joseph, Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Messliturgie. Untersuchungen über die gedruckten Missalien des Erzbistums Köln (*Colonia Sacra* 2), Köln 1951, S. 34–74.

²⁴ Vgl. Ennen, Edith, Die kurkölnische Residenz Bonn und ihr Umland in einem Jahrhundert der Kriege, in: Höroldt (Hg.), Bonn als kurkölnische Haupt- und Residenzstadt, S. 15–203, hier S. 48–50.

²⁵ *Calendarium* (Ley, S. 730).

²⁶ Vgl. *Calendarium* (Ley, S. 727).

te.²⁷ Damit sind die ursprünglichen lokalen Angaben im *Calendarium* in späteren Jahrzehnten nicht mehr in jedem Falle rekonstruierbar. Dies betrifft etwa auch die beim Brand völlig zerstörte Schlosskapelle selbst, die nach 1777 als steiler Saalbau in klassizistisch-nüchternem Stil des Louis-Seize im Ostrakt des Schlosses neu gebaut wurde.²⁸

Als Joseph Clemens ins Exil ging, war die Schlosskapelle allerdings der einzige Raum im Schlossbau Zuccallis, der bereits fertig gestellt war und 1700 geweiht werden konnte. Er lag an der Stelle der heutigen Aula der Universität im westlichen Quertrakt und nahm die Ausmaße einer Stadtkirche an, weshalb die Bezeichnung „*Ecclesia Aulica major*“ durchaus zutraf. Die Hofkapelle gehört übrigens zu den wenigen Räumen des Schlosses, die durch Bildquellen anschaulich geblieben sind. Der Kupferstich von Simon Thadaeus Sondermayr (nach Stephan Laurenz de la Roque) von 1723 vermittelt einen Eindruck von diesem prachtvollen gottesdienstlichen Raum. Es handelte sich um einen dreigeschossigen Bau, der die hierarchische Ordnung jener Zeit widerspiegelte, da jedes Geschoss einem bestimmten Stand und Rang in der Hofhierarchie zugeordnet war. Die Wände der Erdgeschosszone, durch Lisenen gegliedert, boten an Festtagen Platz für kostbare Wandteppiche, die Szenen der Geburt Christi darstellten und die Joseph Clemens aus Brüssel hatte importieren lassen. Hier befanden sich die Plätze für die einfachen Hofbediensteten und die Bevölkerung. Im mittleren Hauptgeschoss lagen auf der linken Seite Logen, deren Fenster im unteren Teil hochgeschoben werden konnten. Sie waren den höchsten Hofchargen vorbehalten, die von hier am Gottesdienst teilnahmen. Auch das Oratorium des Kurfürsten befand sich auf dieser Ebene. Wenn er nicht selbst der Liturgie vorstand, hatte er seinen Platz in einem erkerartigen Vorbau über dem Haupteingang vom Arkadenhof aus. Die dritte Geschosszone nahm weitere, kleinere Logen auf, die für die niederen Hofbeamten bestimmt waren, während die Hofkapelle mit ihren Sängern und Instrumentalisten die über eine breite Treppe zugängliche Empore im Norden der Kirche besetzten.²⁹

2. Die Liturgie des Osterfestkreises nach dem *Calendarium perpetuum*

Im Folgenden wird der Osterfestkreis herausgegriffen, um an ihm exemplarisch die barockzeitliche Feier des Kirchenjahres in der Bonner Residenz nachzuzeichnen, wie sie der Kölner Erzbischof Joseph Clemens in seinem

²⁷ Vgl. die Darstellung von Hansmann, *Bau- und Kunstgeschichte*, S. 372–385; vgl. auch Zehnder, Frank Günter – Schäfer, Werner (Hg.), *Der Riss im Himmel. Clemens August und seine Epoche. Ausst.-Kat.*, Köln 2000, S. 196–200.

²⁸ Vgl. Hansmann, *Bau- und Kunstgeschichte*, S. 384.

²⁹ Vgl. Kurköln, S. 330f.; Hansmann, *Bau- und Kunstgeschichte*, S. 379f.

Calendarium geplant und geordnet hat. Dabei ist noch einmal daran zu erinnern, dass die Niederschrift gleich zu Beginn seines Exils 1703 in Namur erfolgte, eine Umsetzung des Planes konnte frühestens zwölf Jahre später erfolgen, nachdem der Kurfürst wieder in Bonn residierte. Ob die Angaben dann im Einzelnen befolgt oder ob zwischenzeitlich weitere Veränderungen im Ablauf und Zeremoniell vorgenommen wurden, ist nicht eindeutig bezeugt. Wenn man jedoch die Tagebuchaufzeichnungen des Geheimkanzlisten André Gabriel Knopp zugrundelegt, hat sich das kirchliche Hofleben weitgehend am Calendarium Joseph Clemens' orientiert.³⁰

2.1 Die Fastenzeit

Für den Aschermittwoch ist eine auffällige Trennung zwischen der Tagesmesse und der Segnung und Austeilung der Asche erkennbar. So sieht das Calendarium vor, dass morgens um 10 Uhr zunächst die Asche gesegnet und dann an die Mitglieder des Hofes ausgeteilt wird. Als „Officium Reverendissimi et Serenissimi Archiepiscopi“³¹ fiel dieser für den Tag markante Ritus dem Erzbischof selbst zu, der mit der exponierten Übernahme zum Auftakt der Fastenzeit vielleicht seine Bereitschaft öffentlich dokumentieren wollte, dem Ernst der folgenden vierzig Tage zu entsprechen. Dazu zählte sicher auch die für diesen und jeden folgenden Mittwoch der Fastenzeit vorgesehene Armenspeisung, die „Refectio pauperum“.³² Demgegenüber nahm die im Anschluss an den Aschenritus gefeierte Messe offenbar eine deutlich geringere Rolle ein, denn sie war als „Officium Custodis“ einem Hofkleriker zugewiesen.³³ Dass die Fastenzeit auch visuell den Raumeindruck der Hofkapelle bestimmte, zeigt die Anweisung, dass von diesem Tag bis zum Karsamstag alle Altäre vollständig verhüllt sein sollten.³⁴ Eine optische Steigerung erfolgte dann zur Passionszeit, den beiden letzten Wochen der Fastenzeit. Denn für den Samstag vor dem Passionssonntag bestimmt das Calendarium, vor der Vesper solle das Fastentuch („velum templi“) in der Hofkirche aufgehängt werden, das vermutlich den gesamten Altarbereich völlig verdeckte.³⁵

³⁰ Vgl. Hegel, Das Erzbistum Köln, S. 48.

³¹ Calendarium (Ley, S. 719).

³² Calendarium (Ley, S. 719).

³³ Vgl. Calendarium (Ley, S. 719).

³⁴ „Altaria totaliter teguntur et sic remanent usque Sabbat. sanctum exclus.“ Calendarium (Ley, S. 719).

³⁵ Vgl. Bärsch, Jürgen, „Velum ante summum altare suspenditur ...“ Riten der Verhüllung und Enthüllung in der Liturgie des Mittelalters, in: Husslein-Arco, Agnes – Pirker-Aurenhammer, Veronika (Hg.), Aktuell restauriert. Das Fastentuch-Fragment des Thomas von Villach, Wien 2015, S. 95–111.