

Mittelalterliche Frömmigkeit

Ihr Werden unter der Nachwirkung der christologischen Kämpfe¹

Josef Andreas Jungmann SJ, Innsbruck

Eines der bedeutsamsten Ergebnisse des Studiums der Geschichte der römischen Liturgie ist die Erkenntnis, daß wir seit Jahrhunderten eigentlich nicht mehr eine römische, sondern eine römisch-fränkische Liturgie haben. Die römische Liturgie wurde in Frankenreich übernommen und verdrängte im Lauf des 8. Jahrhunderts die heimischen gallikanischen Liturgien; sie geriet dabei aber sehr nachhaltig unter den Einfluß von Kräften, die im karolingischen Frankenland wirksam waren, wurde durch sie umgeprägt und strömte so im 10. und 11. Jahrhundert wieder nach Rom zurück. In dieser Form ist sie für die gesamte lateinische Kirche maßgebend geworden.

Zwei verschiedene Denkweisen innerhalb der einen Kirche, oder genauer: zwei verschiedene Stilformen christlicher Frömmigkeit sind damals zusammengestoßen und haben sich miteinander vermischt, die wir heute wieder zu trennen versuchen: einerseits die biblisch-patristische Frömmigkeit der reinen römischen Liturgie, und andererseits das, was wir als mittelalterliche Frömmigkeit bezeichnen können. Es handelt sich zunächst um Frühformen solcher mittelalterlicher Frömmigkeit.

Daß es sich um zwei sehr verschiedene Ausprägungen der christlichen Glaubenswelt handelt, bedarf wohl keines Beweises. Da ist die frühchristliche Weise, mit dem beherrschenden Gedanken: Gott – durch Christus – in der Kirche, wie dies etwa im Apostolischen Glaubensbekenntnis, aber auch in der römischen Liturgie zum Ausdruck kommt. Die Gebete der römischen Liturgie suchen Gott, aber immer im Aufblick zu Christus dem Hohenpriester und Mittler; sie schließen ja fast alle mit der Formel: *Per Dominum nostrum Jesum Christum*. Es ist der erhöhte Christus, der vor Augen steht, der österliche Christus, der das Haupt der Kirche ist. Auch das Kreuz des Herrn steht in der frühchristlichen Frömmigkeit hoch in Ehren, aber es ist sein Kreuz verklärt als Glorienkreuz, als Paradiesbaum, an dessen Fuß die Paradiesesströme entspringen, daraus die Hirsche trinken; sie trinken das lebendige Wasser in den Sakramenten der Kirche.

¹ Der Aufsatz ist im wesentlichen die Wiedergabe einer Gastvorlesung des Verfassers in Lund am 12. September 1968.

Es ist im ganzen ein festgeschlossenes Bild, mit dem der Weg des christlichen Heils und der christlichen Hoffnung gezeichnet wird.

Anders ist die Weise des christlichen Mittelalters. Der Glaube ist derselbe geblieben. Das Apostolische Glaubensbekenntnis wird weiter gebetet; die römische Liturgie wird weiter geübt. Aber das Gemüt hat nun andere Akzente gesetzt. Und so ergibt sich ein anderes Bild, das nicht mehr so geschlossen ist. Gewiß, das heilige Kreuz hat seine zentrale Stellung behalten; aber es ist nun der Gekreuzigte, dargestellt in seinem bitteren Leiden und oft mit schonungslosem Realismus. Und am Fuß des Kreuzes finden wir die Pietà, das Mitleiden und Mitfühlen der christlichen Seele. Allgemein hat nun der irdische Heiland eine viel größere Bedeutung erlangt: Christus in seinem Leiden und Sterben, aber auch schon in seiner Kindheit. Die Geburt in Bethlehem und alle Ereignisse der Kindheitsgeschichte finden liebende Betrachtung, vor allem aber die Mutter des Herrn.

Es gibt innerhalb der einen Kirche kaum einen größeren Gegensatz als die beiden führenden Repräsentanten der beiden genannten Zeitalter: einerseits Augustinus, etwa mit seinen *Enarrationes in psalmos*, der sogar in den Psalmen überall die Stimme Christi oder die Stimme der Kirche heraushört, und andererseits Bernhard, der in seinen nicht wenigen Marienpredigten nicht müde wird, die Größe der Jungfrau-Mutter zu preisen. Vielleicht noch deutlicher wird der Kontrast, wenn wir Franz von Assisi zum Vergleich heranziehen. Seine Frömmigkeit kreist um zwei Mittelpunkte: die Krippe von Bethlehem und das Kreuz. Die Stigmata des Gekreuzigten haben sich ja an seinem Körper abgeprägt. Dazu kommt dann allmählich die ganze Breite der Heiligenverehrung. Die Reliquien der Märtyrer sind kostbare Schätze geworden, die in vielgestaltigen Reliquiarien gehütet und verehrt werden. Von der Mittlerschaft Christi ist kaum die Rede; sekundäre Mittlerschaften, Maria und die Heiligen, stehen im Vordergrund des Bewußtseins.

Wie ist es zu dieser neuen, so verschiedenen Ausprägung des einen Christentums gekommen? Die Dogmengeschichte gibt darüber keine Auskunft. Dogmengeschichtlich verläuft die ganze Periode zwischen Augustinus und Bernhard in fast völliger Ruhe. Es sind nur kleine Episoden, die von der Dogmengeschichte verzeichnet werden, die aber für unsere Fragestellung fast nichts bedeuten: einige Unterscheidungen in der Gnadenlehre, in der Christologie der Adoptionismus, der Bilderstreit, der aber das Abendland überhaupt kaum berührt – das ist alles. Selbst in einer Geschichte des religiösen Lebens, die nur das geistliche Schrifttum zu Rate zieht, wird die Entwicklung kaum sichtbar. Das zeigt etwa das bekannte Werk von Pierre Pourrat, *La spiritualité chrétienne*². Der erste Band schließt mit Gregor

² 4 Bde., Paris 1918. Letzte Auflage 1947–1951.

dem Großen; der zweite wirft zuerst einen Blick auf Cluny und fährt dann mit Bernhard von Clairvaux weiter. Dazwischen liegen aber fünf Jahrhunderte. Es sind die Jahrhunderte, in denen sich jene Umschichtung im religiösen Denken vollzogen hat, aber sie ist nirgends in eigenen Schriften faßbar.

Die betreffende Entwicklung ist sozusagen unterirdisch verlaufen, ohne Diskussionen, ohne literarischen Niederschlag, in kleinen Schritten. Man kann sie nur aus gehäuften Anzeichen im Vollzug des religiösen Lebens selbst feststellen. Die Grundlinien jener neuen religiösen Denkweise sind schon bei Alkuin³, ebenso in den Briefen des heiligen Bonifatius⁴ erkennbar. Es muß also schon bei den Angelsachsen diese Art von Frömmigkeit gegeben haben. Wenn wir weiter Ausschau halten, stoßen wir auf Spanien und auf die eigenartige altspanische Liturgie. Die spanische Kirche hat ja vor dem Einbruch der Mauren (711) eine bedeutende Blütezeit erlebt – Isidor von Sevilla ist die hervorragendste Gestalt in jener Epoche –, während welcher sich spanische Liturgie entwickelt hat. Diese altspanische Liturgie steht, besonders in ihrer jüngeren Schicht, in entscheidenden Punkten der mittelalterlichen Frömmigkeit schon näher als derjenigen der römischen Liturgie. Es fehlt darin bereits das für die römische Liturgie und überhaupt für die Frömmigkeit der Frühkirche charakteristische „durch Christus“⁵. Es wird naturgemäß immer wieder Christus genannt; er ist und bleibt der Inhalt aller Festfeier. Aber in den Gebeten wird nicht seine Mittlerstellung hervorgehoben, also seine Menschennatur, mit der er auf unserer Seite steht und unser Hoherpriester und das Haupt der Kirche ist, sondern seine Gottheit. Das Gebet wendet sich mit Vorliebe an ihn selbst. Oder es wendet sich bald an den Vater, bald an den Sohn oder auch an die heilige Dreieinheit. Sogar die Anbetung des Dreimalheilig im Sanctus der Messe wird öfter an Christus gerichtet: *cui merito omnes angeli ... non cessant clamare: Sanctus, sanctus, sanctus* (vor dem mit Recht alle Heiligen ... ohne Unterlaß rufen: Heilig, heilig, heilig). Ja auch das ganze Dankgebet und damit das Opfer wird u. U. ihm dargebracht: *Deo ac Domino nostro Jesu Christo ... dignas gratias referamus* (Unserem Gott und Herrn Jesus Christus ... lasset uns würdigen Dank erstatten), so lautet einmal der Aufruf, der von alters her in der Form gebräuchlich war: *Gratias*

³ H. B. Meyer, *Alkuin zwischen Antike und Mittelalter. Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte*, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 81 (1959), 306–350; 405–454.

⁴ E. Iserloh, *Die Kontinuität des Christentums beim Übergang von der Antike zum Mittelalter im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius*, in: Trierer theologische Zeitschr. 63 (1954), 193–205.

⁵ J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925 (= 1962), 85–93.

tias agamus Domino Deo nostro (Lasset uns danksagen dem Herrn, unserem Gott).

Wie es in Spanien zu solcher Umprägung des liturgischen Gebetes kam, ist leicht zu erklären⁶. Seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts waren die arianischen Westgoten die Herren im Lande. Es mag zeitweise ein kühles Nebeneinander von Katholiken und Arianern gewesen sein. Aber dann suchten die Westgoten doch immer wieder die einheimische Bevölkerung zum Arianismus herüberzuziehen, durch Lockung und durch Gewalt, aber auch durch geistige Auseinandersetzung. Von solcher geistiger Auseinandersetzung haben wir eingehendere Nachrichten aus dem Bereich der Vandalen in Nordafrika. Hier gab es Religionsgespräche, um das ὁμοούσιος, um die Präexistenz des Sohnes, um jene Schriftstellen, in denen der Sohn zum Vater betet, den Willen des Vaters tut usw. Diese Auseinandersetzungen muß es ebenso in Spanien gegeben haben. Am deutlichsten sichtbar wird dies in dem Glaubensbekenntnis, das König Leowigild für diejenigen vorschrieb, die Arianer werden wollten. Die Übertretenden mußten lediglich die Doxologie sprechen: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto* (Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist). Das war eine Formel, die durchaus katholisch verstanden werden konnte. Im 3. und 4. Jahrhundert war sie allenthalben in der Kirche gebräuchlich gewesen, in dem Sinn nämlich, daß Gott der Lobpreis zugesprochen wird durch Christus, den Sohn Gottes, im Heiligen Geist. Aber sie konnte auch anders gedeutet werden, nämlich als Ausdruck des Bekenntnisses, daß der Sohn geringer sei als der Vater, *minor Pater*.

Die natürliche Folge war, daß auf katholischer Seite nun nicht bloß diese mißdeutete Formel gemieden wurde, sondern alle Formulierungen, die dieses mißdeutbare *per*, *per Christum*, enthielten. Man wußte zwar den Arianern zu antworten und hat ihnen geantwortet, so wie ihnen auch schon die griechischen Väter im Orient geantwortet hatten: die Unterordnung, die mit dem *per* ausgesagt wird, ist nur von Christi Menschennatur gemeint. Als Mensch war er dem Vater untertan; als Mensch hat er gebetet, so wie er als Mensch gelitten hat und gestorben ist. Aber solche theologische Unterscheidungen konnten nicht verhüten, daß die arianische Argumentation Eindruck machte und Verwirrung stiftete. So rückte man von allem, was mißdeutet werden konnte, ab und betonte den bedrohten Gegenpunkt: der Sohn ist eins mit dem Vater, ewig, allmächtig wie er; und besonders, wo es sich um das Fortleben des erhöhten Christus handelte –

⁶ J. A. Jungmann, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter*, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 69 (1947), 36–99, bes. 61 ff. (Die Studie ist wieder abgedruckt im Sammelband „Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart“, Innsbruck 1960).

und das ist ja die Situation im Gebet –, sprach man nicht mehr von seiner Menschheit; diese war gewissermaßen aufgesogen von der Gottheit. Man sprach nur mehr von der einen Gottheit, von den drei göttlichen Personen, deren Verhältnis zueinander nun in den toletanischen Synoden mit scharfsinnigen Unterscheidungen festgelegt wurde. Der christliche Glaube, das ist vor allem Dreifaltigkeitsglaube.

Die Kampfsituation in der spanischen Kirche war zwar mit der Bekehrung der Westgoten zum katholischen Bekenntnis, die durch das Natio-nalkonzil von 589 besiegelt wurde, beendet. Aber die antihäretische Stimmung und Haltung scheint sich jetzt erst recht verfestigt zu haben. Gegen den Arianismus werden fortan die stärksten Ausdrücke gebraucht: *nefanda Ariana haeresis, rectae fidei pestis Arius* (die ruchlose arianische Häresie, die Pest des wahren Glaubens Arius), so lesen wir in Dokumenten von König Rekkared. *Exsecranda Ariana pernicies* (das fluchwürdige arianische Verderben), so drückt sich um 620 König Sisibut aus⁷. Dieses Klima beherrscht weithin die altspanische Kirche. In diesem Klima entwickelt sich die spanische Liturgie im 7. Jahrhundert weiter.

Es sind nun eindeutige Anzeichen dafür vorhanden, daß die in diesem Klima neu aufgeblühte spanische Kirche um das 7. Jahrhundert gewaltig auf ihre Umgebung eingewirkt hat; sie war die Musterkirche geworden. Und diese Umgebung hieß zunächst Gallien; das südliche Gallien gehörte ja zum tolosanischen Reich. Dann aber auch Irland; die junge iroschottische Kirche auf den britischen Inseln muß besonders nachhaltig unter dem Einfluß der spanischen Kirche gestanden haben. Es ist damals wenig geschrieben worden. Darum weiß die Geschichte der Theologie auch nichts über diese Beziehungen zu berichten. Aber sie sind auf mehrfache Weise erschlossen worden⁸. Zuerst auf dem Boden der Überlieferungsgeschichte und Paläographie. Irische Handschriften und irische Schreibkunst gehen auf spanische Vorlagen zurück. In der irischen Buchmalerei hat man das spanische Vorbild festgestellt: wenn nämlich die Evangelistsymbole ohne Flügel und ohne Nimbus erscheinen. Dann auf dem Boden der Liturgiegeschichte. Im irischen Stowe-Missale finden sich einige Formeln, die eindeutig aus Spanien stammen: eine Diptychenformel, die Präfation einer Totenmesse. Das irische Book of Cerne, eine Sammlung von Gebeten etwa aus dem 8. Jahrhundert, enthält eine Reihe von Formeln aus der spanischen Liturgie. In der irischen Bischofsweihe ist spanischer Einfluß nachgewiesen worden. Die Salbung des Königs bei der Krönung, die auf den britischen Inseln erscheint, hat ihr Vorbild in Spanien. Dazu kommt,

⁷ Ebd. 62, 65 f.

⁸ Meyer, a. a. O., 322 f.

daß der Typus des Gebetes, der in den irischen Quellen erscheint – es liegt eine umfangreiche Überlieferung von Gebetsformeln vor –, weithin mit dem Typus des Gebetes der altspanischen Liturgie übereinstimmt. Auch hier wird zwar das heilige Kreuz hoch geehrt, aber in der Person Christi wird der Akzent in auffälliger Weise auf die Gottheit verlegt. Und in ebenso auffälliger Weise wird die Dreifaltigkeit betont⁹. Es ist dieselbe antihäretische und antiarianische Akzentuierung, wie wir sie in Spanien finden. Das ist um so auffälliger, als es in Irland niemals Arianer gegeben hat. Es ist also eine übernommene, in diesem Fall aus Spanien übernommene Haltung.

Wenn wir die Anfänge jener mittelalterlichen Mentalität, die wir im karolingischen Raum festgestellt haben, auch schon bei Alkuin und bei Bonifatius, den beiden großen Angelsachsen, gefunden haben, so drängt sich jetzt die Annahme auf: Diese Angelsachsen, von denen wir doch annehmen möchten, daß sie in der echten römischen Überlieferung standen – England hat ja von Rom das Christentum empfangen –, müssen starkem irisch-keltischem Einfluß ausgesetzt gewesen sein. Und tatsächlich bestätigt sich dies sowohl für Alkuin wie für Bonifatius. Die Heimat des Bonifatius lag in Südenland, am äußersten Rand der angelsächsischen Siedlung, wo keltischer Einfluß groß war. Und die Heimat Alkuins war York in Nordhumbrien, wo keltische Missionare im späteren 7. Jahrhundert erfolgreich gewirkt und das Christentum neu aufgerichtet hatten.

Daß wir hier auf der richtigen Spur sind, läßt sich augenscheinlich am Wanderweg zeigen, den das Nizäo-konstantinopolitanische Credo zurückgelegt hat, das wir heute noch in der Messe beten. Dieses Credo ist eine ausgesprochen antihäretisch erweiterte Formel. In der Christologie und in der Lehre vom Heiligen Geist sind die göttlichen Prädikate mit großem Nachdruck aneinander gereiht. Dieses Credo, ursprünglich als Taufbekennnis gemeint, ist in dieser erweiterten Gestalt zuerst um 515 in Byzanz in die Messe hineingenommen worden. Im Abendland erscheint es innerhalb der Messe zuerst in Spanien, auf jener schon genannten Nationalsynode, in der sich die Westgoten vom Arianismus abgewandt und dem katholischen Credo zugewandt haben. Von da an wird es in Spanien in der Messe gesprochen. Der nächste Zeuge seiner Verbreitung ist Alkuin, der es von seiner Heimat in York her als selbstverständlichen Bestandteil der Messe kennt, und zwar offenbar von Jugend auf. Auf dem Festland findet er es nicht vor. Aber er erreicht, daß es nun auch in der Pfalzkapelle Karls des Großen in Aachen eingeführt wird. Von da aus verbreitet es sich im

⁹ W. Godel, *Irisches Beten im frühen Mittelalter*, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 85 (1963), 261–321; 389–439.

ganzen karolingischen Raum. Im Jahr 1014 kommt König Heinrich II. zur Kaiserkrönung nach Rom. Er findet, daß hier das gewohnte Credo in der Messe nicht gebetet wird. Auf seine verwunderte Frage antwortet man ihm, die römische Kirche habe es nicht nötig, immer wieder ihren Glauben zu bekennen. Dennoch erreicht der Kaiser, daß das Credo auch in Rom eingeführt wird – und damit schließlich in der ganzen abendländischen Christenheit. Der Weg dieses Credo ging also von Spanien zu den britischen Inseln, und von da ins Karolingische Reich und nach Rom.

Wenn wir nun die Eigenart der mittelalterlichen Frömmigkeit näher prüfen wollen, können wir eine erste und eine zweite Phase in ihrer Entwicklung unterscheiden.

Für die erste Phase ist eine fast polemische Betonung des Trinitarischen bezeichnend, die ja auch im Credo einigermaßen zur Geltung kommt. An anderer Stelle muß man schon von einer Überbetonung sprechen. Das ist z. B. in den karolingischen Sammlungen von Gebeten der Fall, die uns in verschiedenen *libelli precum* erhalten sind¹⁰. Die Gebete beginnen immer wieder mit langen trinitarischen Anreden an den dreieinigen Gott oder an die einzelnen Personen, und mit verschiedenen Unterscheidungen, wie sie zwar der Theologie eigen sind, dem Gebet aber weniger entsprechen. Die trinitarische Tendenz zeigt sich auch in der Auffassung des Sonntags. Der Sonntag war von altersher der Tag der Auferstehung, der Tag unserer Erlösung, die in der Auferstehung vollendet worden ist. In der karolingischen Luft wird er zum Tag der heiligsten Dreifaltigkeit. Von Alkuin ist eine Reihe von Meßgebeten überliefert, die er für die einzelnen Tage der Woche geschaffen hatte. Am Freitag ist das heilige Kreuz das Thema; am Sonntag aber nicht die Auferstehung, sondern die Trinität. Im gleichen karolingischen Raum wird seit dem 10. Jahrhundert ein eigenes Fest der heiligsten Dreifaltigkeit gefeiert, am ersten Sonntag nach Pfingsten. Auch dieses Fest breitet sich aus. Aber in Rom stößt es auf Schwierigkeiten. Man hält ihm entgegen: Ein besonderes Fest der Dreifaltigkeit ist überflüssig, weil wir ja jeden Tag die heiligste Dreifaltigkeit verehren. Aber im Jahre 1334 wird es von Johannes XXII. doch übernommen und allgemein eingeführt. In den neuen liturgischen Texten, die damals im karolingischen Raum entstanden sind und die zur fränkischen Komponente der römischen Liturgie gehören, ist bezeichnend, daß die Gebetsanrede des öfteren lautet: *sancta Trinitas, Suscipe sancta Trinitas, Placeat tibi sancta Trinitas* (Heilige Dreifaltigkeit, Nimm an Heilige Dreifaltigkeit, Möge es Dir gefallen

¹⁰ A. Wilmart, *Precum libelli quattuor aevi Karolini*, Rom 1940. Außerdem vor allem die bei Migne, PL 101, 465–612, unter den Werken Alkuins abgedruckten Gebetssammlungen des 9. Jhdts., *De psalmorum usu* und *Oficia per ferias*.

Heilige Dreifaltigkeit), eine Formulierung, die in der genuin römischen Liturgie unbekannt war. Eine Äußerung der gleichen Tendenz besteht darin, daß nun Gebete erscheinen, in denen die göttlichen Personen der Reihe nach einzeln angerufen werden. Den schärfsten Ausdruck hat der Glaube an das trinitarische Geheimnis bekanntlich im *Symbolum Quicumque* (im sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnis) gefunden. Sein Ursprung ist bis heute ungeklärt; aber man sucht ihn im gallischen Raum. Dieses *Symbolum Quicumque* war nun aber geradezu eine Lieblingsformel im karolingischen Bereich. In vielen Klöstern wurde es alle Tage im Offizium gebetet. Unzählige Handschriften des Psalteriums bis ins späte Mittelalter fügen zu den Psalmen, neben wenigen anderen Stücken, noch das *Symbolum Quicumque* hinzu. Man spürt in den Dokumenten aus dieser Zeit eine merkwürdige Angst um den rechten Glauben. Der rechte Glaube muß der trinitarische Glaube sein. Τριαδικὴ πίστις war schon bei den Griechen im 4. Jahrhundert ein Losungswort des rechten Glaubens geworden. Die fides Trinitatis muß man bewahren; die fides Trinitatis muß man verkünden! Alkuin hat eine Art theologisches Kompendium geschrieben; er hat ihm den Titel gegeben: *De fide sanctae et individuae Trinitatis* (Der Glaube an die heilige und ungeteilte Dreifaltigkeit).

Diese trinitarische Welle ist im späteren Mittelalter auch in der christlichen Kunst wirksam geworden. Es wurden nun verschiedene Versuche gemacht, die drei göttlichen Personen darzustellen: in verschiedenen Symbolen mit dem Dreieck als Grundform; in drei ineinandergeschobenen menschlichen Gestalten; in der Darstellung der Taufe Jesu mit der Stimme vom Himmel und der niederschwebenden Taube; schließlich in der bekannten Form des Gnadenstuhls, wie ihn etwa A. Dürer gestaltet hat: Gott der Vater hält das Kreuz des Erlösers in seinen Händen, darüber der Heilige Geist als Taube. Hier ist festzustellen, daß es damals ein Wagnis, jedenfalls ein Novum war, Gott den Vater in menschlicher Gestalt darzustellen. Gott ist unsichtbar. Die ältere christliche Kunst hatte darum, um das Wirken der göttlichen Allmacht zu symbolisieren, höchstens eine Hand dargestellt, die aus den Wolken ragt. Nun verwandte man auch für Gott, für Gott den Vater, die menschliche Gestalt. Diese kommt von Rechts wegen nur dem Sohn zu; er allein ist Mensch geworden. Aber weil man das Menschentum des fortlebenden Christus nicht mehr ganz ernst nahm, weil man in ihr fast nur mehr seine Eigenpersönlichkeit dargestellt sah (er ist einfach die zweite göttliche Person), darum hatte man keine Hemmungen mehr, auch die Person des Vaters durch die menschliche Gestalt anzudeuten. Das war kein Fortschritt. Und es war ein weiterer Schritt in einer bedenklichen Richtung, wenn gegen Ende des Mittelalters Darstellungen der Dreifaltigkeit erscheinen, in denen einfach drei gleiche menschliche

Personen nebeneinander gestellt sind¹¹. Diese Darstellungen sind dann allerdings verboten worden.

Diese überstarke Akzentuierung des Trinitarischen ist bezeichnend für eine erste Phase mittelalterlicher Frömmigkeit, etwa für die Zeit bis zur Jahrtausendwende. Danach bleiben zwar verschiedene Formen und Prägungen, die sich inzwischen eingelebt haben, z. B. der Gnadenstuhl, oder die trinitarische Prägung des Sonntags. Aber das lebendige Interesse richtet sich nun auf andere Momente. Wir müssen nämlich im Auge behalten, daß am Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung das Anliegen stand, der arianischen Umdeutung des *per Christum* zu begegnen: er ist nicht *minor Patre* (geringer als der Vater); er ist eines Wesens mit ihm. Um das zu betonen, auch dort, wo es sich um das Fortleben in der Verklärung handelt, richtete man den Blick fast nur mehr auf seine Gottheit. Seine verklärte Menschheit ist – für das damalige christliche Durchschnittsbewußtsein – gewissermaßen verschlungen und aufgehoben in seiner Gottheit. Das hat nun im Verlauf der Entwicklung eine doppelte Wirkung.

Eine erste Wirkung liegt darin, daß seine Mittlerschaft, mit der er unser Fürsprecher beim Vater ist, ganz in den Schatten tritt. Darum steht nun der Mensch, der arme Sünder, dem heiligen und gerechten Gott unvermittelt gegenüber. Darum finden wir in dieser Zeit jenes übermäßige Sündenbewußtsein, jene leidenschaftlichen Selbstanklagen, wie sie in den so genannten Apologien zum Ausdruck kommen, sowohl in der Liturgie dieser Zeit wie auch in der privaten Frömmigkeit, und das auch bei sehr heiligen Menschen, die ihre ganze Kraft für das Reich Gottes einsetzen, wie Bonifatius; bei Menschen, die ihr Leben Gott geweiht hatten, wie im Mönchtum. Die weitere Folge ist ein immer mehr hervortretendes Ausschauen nach Ersatz für diese halbvergessene Mittlerschaft des einen Mittlers und das Hervortreten der sekundären Mittlerschaften. Darum dieses übergroße Vertrauen auf die Reliquien der heiligen Märtyrer auch schon im frühen Mittelalter, in der Folge aber allgemein das gesteigerte Vertrauen auf die Heiligen und auf ihre Fürbitte.

Wie sehr das Verständnis für die Mittlerschaft Christi im karolingischen Raum verdunkelt war, erkennt man am Schicksal, das viele römische Orationen hier erfahren haben. Die Orationen der römischen Liturgie schlossen praktisch ausnahmslos mit der alten Formel *Per Dominum nostrum Jesum Christum*. Diese Formel und diese Anlage der Orationen war auch im karolingischen Raum aus alter Überlieferung bekannt, aber nicht mehr beliebt. Neue Orationen wurden vielfach an Christus gerichtet und mit der

¹¹ Es ist etwas anderes, wenn als Symbol der Dreifaltigkeit schon seit dem 4. Jahrhundert gelegentlich die drei Männer erscheinen, deren Besuch Abraham empfängt. Vgl. die Bildtafeln über Dreifaltigkeitsdarstellungen LThK III (1959), 544/45.

Schlußformel versehen: *Qui vivis et regnas cum Deo Patre*. Wo nur irgendeine Handhabe dafür gegeben war, hat man nun in den mit der römischen Liturgie übernommenen Orationen diese Schlußformel für das *Per Christum* eingesetzt, so, wenn im Kontext Wendungen vorkamen wie: *apostolus tuus* (dein Apostel), *redemptio tua* (deine Erlösung), *adventus tuus* (deine Ankunft). Es ist vor kurzem eine eigene Monographie erschienen, in der diese anscheinend belanglose Operation beleuchtet wird¹².

Die Verdunklung der Mittlerschaft Christi läßt sich auch daraus erkennen, daß im späteren Mittelalter der Begriff der Kirche viel von seinem geistlich-sakralen Sinn verloren. Das Hierarchische tritt übermächtig in den Vordergrund. Die Erscheinung hat sicher verschiedene Ursachen. Eine Ursache, und nicht die letzte, liegt aber offensichtlich darin, daß kein lebendiges Bewußtsein mehr davon vorhanden war, daß Christus das Haupt des Leibes ist. Hier kann man wieder auf eine Erscheinung in der Kunstgeschichte hinweisen. Es war Brauch, daß der Diakon in der Osternacht das Exsultet aus einer eigens bebilderten Exsultetrolle sang. Er ließ die Rolle weitergleiten; so wurden für die näheren Besucher die Bilder sichtbar, die den Text illustrierten. Im Text wurde und wird noch heute gleich am Anfang die *mater Ecclesia* genannt, die den festlichen Jubel eröffnet. Da war auf der Rolle ein Kirchengebäude dargestellt und auf dessen Dach sitzend eine Frauengestalt, so noch im 9. Jahrhundert. In einer späteren Ausführung solcher Exsultetrollen, aus dem 13. Jahrhundert, ist an die Stelle der Frauengestalt auf dem Dach der Kirche ein Bischof getreten¹³.

Die zweite Auswirkung davon, daß die verklärte Menschheit Christi im Schatten blieb, besteht darin, daß das Interesse um so mehr auf seine irdische Menschheit gerichtet wurde, auf die Menschheit seines Erdenlebens, wie sie die Evangelien uns vor Augen führen. Der *Christus secundum carnem* (dem Fleisch nach) tritt in den Vordergrund des christlichen Bewußtseins. Die Tatsache dieses Wandels ist längst gesehen worden. Der Vorgang wird besonders von französischen Autoren, so dargestellt, als ob damals die Menschheit Christi entdeckt worden wäre¹⁴. Bis dahin, und so schon in der Zeit der Väter, hätte man an Christus fast nur die Gottheit gesehen, seine göttliche Würde, in der er über uns thront. Aber eher das Gegenteil ist wahr. Gewiß haben die Väter die Gottheit Christi geglaubt und bekannt. Aber wenn sie in ihren Homilien und Traktaten von Christus reden, wenn sie in ihm die Erfüllung dessen sehen, was im Alten Te-

¹² Irmgard Pahl, *Die Christologie der römischen Meßgebete mit korrigierter Schlußformel*, München 1966.

¹³ A. Avery, *The Exultet rolls of South Italy*, Princeton 1936, Tafel CXL und CLVIII.

¹⁴ E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen-Âge*, Paris 1932.

stament vorgebildet war, haben sie durchaus den Gottmenschen vor Augen, den neuen Adam, der das Haupt seiner Kirche ist. Aber das ist dann der paulinische Christus *secundum spiritum* (dem Geist nach), derjenige, von dem man im Eifer der antiarianischen Abwehr nicht mehr zu sprechen wagte. Darum tritt jetzt der Christus *secundum carnem* in den Vordergrund. Etwa seit dem 11. Jahrhundert wird diese Folgerung gezogen. Ein neues religiöses Klima breitet sich aus. Aber es ist bezeichnend: Nicht irgendwelche Ereignisse aus dem Leben Jesu, wie sie in den Evangelien berichtet werden, sind nun der bevorzugte Gegenstand, sondern diejenigen, die mit den beiden Angelpunkten christlicher Theologie verbunden sind, Inkarnation und Erlösung; oder anders ausgedrückt: mit den beiden Hochfesten des kirchlichen Jahres, Weihnachten und Ostern: die Kindheit Jesu und die Leidensgeschichte.

Zuerst ist es die Leidensgeschichte. Der heilige Anselm im 11. Jahrhundert ist derjenige, in dessen Gebeten und Betrachtungen jene mitfühlende, mitleidende Versenkung in das Leiden des Erlösers erscheint, die für das spätere Mittelalter bezeichnend ist¹⁵. Nun beginnt man die Wunden des Herrn zu zählen. Die Verehrung der heiligen fünf Wunden ist eine Liebblingsandacht der ganzen Folgezeit. Von Petrus Damiani, gleichfalls im 11. Jahrhundert, hören wir: Durch die fünf Wunden des Herrn, müssen die Angriffe des Bösen gutgemacht werden, das durch die fünf Sinne in uns eindringt. Franz von Assisi und seine Wundmale wurden schon erwähnt. Die heilige Birgitta von Schweden ist in späterer Zeit die große Repräsentantin der Verehrung des Leidens Christi. Es ist bekannt, wie sehr die christliche Kunst des späteren Mittelalters sich mit dem Leiden Christi befaßt hat. In unzähligen Bilderzyklen werden die Stationen des Leidens dargestellt: der Kreuzweg, die Kreuzigung, dazu die Darstellungen Unseres Herrn im Elend oder Unseres Herrn in der Kelter, vor allem aber des Gekreuzigten. Es wird dann auch noch die Auferstehung dargestellt und wohl auch die Himmelfahrt des Herrn, aber doch nur soweit sie dem Bereich irdischer Erfahrung zugehören, so wie sie in den Evangelien erzählt werden, gewissermaßen als letzter Abschnitt des irdischen Lebens Jesu, als lösender Abschluß der Leidensgeschichte. Dem entspricht es auch, daß Ostern in der Frömmigkeit des Volkes schließlich nicht mehr das Gewicht und die Bedeutung hat wie Weihnachten.

Hier ist ein Unterschied gegenüber der Osterauffassung und dem Osterbild des Orients festzustellen. Im Orient ist Ostern immer noch *das* Fest geblieben. In der byzantinischen Kunst wird Ostern nicht durch den Vor-

¹⁵ Aus der Flut von Gebeten, die unter Anselms Namen weitergegeben wurden, sind die echten Texte in kritischer Ausgabe herausgehoben von F. S. Schmitt, *S. Anselmi opb.* III (1946), 1–91.

gang des aus dem Grabe emporfahrenden Herrn mit der Siegesfahne dargestellt, sondern durch die „Höllenfahrt“ des Herrn, der mit der Siegesfahne zur Unterwelt hinabsteigt, wie er die Hand Adams erfaßt und mit ihm die Menschheit hineinnimmt in sein neues Leben¹⁶. Ostern hat hier noch einen viel weiteren Horizont. Die Vergöttlichung (θείωσις) der Menschheit kommt darin zur Vollendung. – Im Abendland bleibt auch die Osterauffassung irdischer, diesseitiger. Der äußere Vorgang wird in die Erinnerung gerufen und teilnehmend betrachtet. Das gilt von den Osterereignissen; noch mehr freilich von der Leidensgeschichte. In den Passionsspielen wird der äußere Hergang anschaulich gemacht und dramatisch dargestellt. Es ist ein Reproduzieren des historischen Geschehens, als ob es hier und jetzt geschähe. Es wird in die Gegenwart hereingeholt, und zwar mit großer seelischer Anteilnahme. Das ganze Dorf, die ganze Stadt spielt mit. In Frankfurt am Main wurde im Jahre 1498 ein Passionsspiel aufgeführt, das vier Tage dauerte und in dem 250 Personen mitspielten.

Die Wendung zur irdischen Menschheit des Herrn, die seit dem 11. Jahrhundert festzustellen ist und die sich in der Betrachtung der Leidensgeschichte ausspricht, äußert sich noch viel stärker in der Hinwendung zur Kindheit des Herrn, am meisten aber in der seit diesem Zeitpunkt immer mehr sich ausbreitenden Verehrung der Jungfrau-Mutter, in der Marienverehrung. Es ist eine förmliche mariatische Welle, die im 11. Jahrhundert losbricht.

Dabei ist zu beachten, daß darin der Orient vorangegangen ist. Im Orient ist die Bewegung für die Theotokos entstanden, die zur Definition von Ephesus geführt hat. Im Orient sind die vielen Marienbilder gemalt worden, die dann im Abendland nachgebildet wurden, oft noch samt der orientalischen Beischrift μ(ήτη)ρ Θ(εο)ῦ. Im Orient ist es üblich geworden, jede Feier, jede Reihe von Gesängen mit einem Theotokion zu beschließen, einem Gesang zu Ehren der Gottesgebärerin. Im Orient sind im 5. und 6. Jahrhundert die großen Marienfeste entstanden, die im 7. Jahrhundert ins Abendland übertragen worden sind: Mariä Geburt, Mariä Verkündigung, Mariä Lichtmeß, Mariä Heimgang. Im Orient ist ein berühmter Hymnus gedichtet worden, der dann auch im Abendland eine große Rolle gespielt hat: der Hymnos akathistos, der Hymnus, bei dem man nicht sitzen durfte. Entsprechend dem griechischen Alphabet enthielt er 24 Strophen, in denen das Leben Mariä und ihre Würde gepriesen wurden, und zwar so, daß auf je zwei Strophen zwölf Grußverse folgten, zwölfmal zwölf Grußverse, jeder mit χαῖσθε beginnend wie der Gruß des Engels. Dieser Hymnus war schon um 800 ins Lateinische übersetzt worden; damals

¹⁶ H. J. Schulz, „Höllenfahrt“ als „Anastasis“, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 81 (1959), 1–66.

hatte er keinen Eindruck gemacht. Jetzt, im neuen Klima des 11. Jahrhunderts, löste er eine ganze marianische Literatur aus¹⁷. Hunderte von Grußliedern sind nun nach seinem Vorbild gedichtet worden; das *Salve Regina* ist das bekannteste. Marianische Litaneien sind damals entstanden in verschiedenen Fassungen; eine davon ist die heute noch vielgebrauchte Lauretanische Litanei. Das *Ave Maria* ist damals Volksgebet geworden; vordein war es einer der Gesänge in der Messe an Marienfesten. Nun wird es volkstümlich wie das *Vaterunser* und wird oft zu diesem hinzugefügt¹⁸. Vor allem aber wird das *Ave Maria* nun dazu verwendet, um eine neue Art von Psalter zu schaffen: den Rosenkranz. Das ganze frühe Mittelalter hindurch war der biblische Psalter, wenigstens für Mönche und Kleriker, aber auch für gebildete Laien, *das Gebetbuch* gewesen. Das ganze Chorgebet war Psalmodie. Und bei verschiedenen Gelegenheiten wurde auch der Psalter der Reihe nach durchgebetet, mit allen 150 Psalmen. Um nun auch einfachen Christen, denen die Psalmen begreiflicherweise nicht geläufig waren wie den Mönchen und Klerikern, ebenfalls eine Art Psaltergebet zu ermöglichen, ersetzte man die einzelnen Psalmen zuerst durch je ein *Vaterunser*; das war durch Jahrhunderte der *Paternoster-Psalter* mit dem 150mal wiederholten Gebet des Herrn. Im 13. Jahrhundert tat man aber den weiteren Schritt und setzte für jeden Psalm ein *Ave Maria* ein; so entstand der marianische Psalter, aus 150 *Ave Maria*, der marianische Rosenkranz. Er wurde in der Folge kombiniert mit dem Gebet des Herrn und wird begleitet von der Betrachtung der Geheimnisse der Erlösung. So ist daraus ein schlisches und doch würdiges und christliches Volksgebet geworden. Ubrigens erhielt damals auch eine Kombination von Psalmenfrömmigkeit und marianischer Andacht weite Verbreitung. Es ist das Kleine Marianische Offizium.

Das ist, wenigstens in einigen Hauptzügen, das Bild der mittelalterlichen Frömmigkeit. Eine allseitige Charakterisierung müßte sicherlich viele andere Faktoren in Betracht ziehen, besonders die allmähliche Auflösung jenes Weltbildes, das die irdische Welt als Ausdruck und Symbol eines geistigen Kosmos sah, zugunsten einer auf das Konkrete und Einzelne gerichteten Betrachtungsweise, die auch auf religiösem Gebiet zu einer immer größeren Verdinglichung und Veräußerlichung geführt hat. Hier konnten nur jene Linien verfolgt werden, deren Ausgangspunkt wir in der christologischen Kontroverse erkannt haben.

¹⁷ G. G. Meersseman, *Der Hymnos akathistos im Abendland*, 2 Bde., Freiburg/Schw. 1958/60.

¹⁸ Eine förmliche Vorschrift ist in diesem Sinn erstmals 1226, auf dem Generalkapitel der Dominikaner, ergangen (St. Beißel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg 1909, 230).

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat sich mit Schärfe gegen verschiedene Erscheinungen in dieser Frömmigkeit gewendet, und nicht bloß gegen Erscheinungen, sondern auch gegen Anschauungen, die ihnen zu grunde lagen: gegen Reliquienkult, Heiligenverehrung, Marienverehrung. Das Konzil von Trient hat die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien und auch die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte verteidigt, ebenso wie manche andere Elemente der religiösen Überlieferung. Man muß hier wohl eine doppelte Aufgabe unterscheiden, die zu lösen gewesen wäre. Die eine Aufgabe war, das, was man für legitim und berechtigt hielt, in Schutz zu nehmen. Und man war eben – und ist auch heute noch – der Überzeugung, daß es grundsätzlich berechtigt ist, den hervorragenden Gliedern der Gemeinschaft der Heiligen eine besondere Ehre zu erweisen – in welcher Form, das ist eine zweite Frage. Die andere Aufgabe wäre pastoraler Natur gewesen; wäre gewesen: unbeschadet dieser grundsätzlichen Stellungnahme Vorsorge zu treffen, daß ein gesundes Ebenmaß der Frömmigkeitsformen gewahrt werde und daß sich das Glaubensbewußtsein des Volkes nicht einseitig auf sekundäre Elemente einstelle, sondern die großen Linien der ursprünglichen Überlieferung festgehalten würden.

Diese zweite Aufgabe ist damals kaum in Angriff genommen worden. Nur einige extreme Mißbräuche sind beseitigt worden. Wir sehen daher nach dem Konzil von Trient im katholischen Volk die Frömmigkeitsformen aus dem Mittelalter fast ungebrochen weiterbestehen. Das geistliche Leben der katholischen Kirche lief darum nun mehr oder weniger auf zwei Geleisen: Einerseits vollzieht es sich in der römischen Liturgie, die im wesentlichen die alten hieratischen Linien festgehalten hat; andererseits in einem volkstümlichen Andachtswesen, das zur Liturgie in einem offenkundigen Kontrast stand und zweifellos manche Schwächen aufwies. Der Schaden war vielleicht damals weniger groß. Das christliche Leben verlief in festen Institutionen. Das reflexe Wissen, das ausdrückliche Glaubensbewußtsein ist nicht immer der entscheidende Faktor für ein echtes Christenleben, sofern man nur grundsätzlich das Leben der Kirche mitzuleben gewillt ist. Man könnte hier die Namen hervorragender Heiliger nennen. Das Glaubensbewußtsein eines heiligen Bonifatius war sehr unvollkommen, und doch ist Großes durch ihn geschehen.

Die Lage der Dinge ist heute anders. Die Institution trägt den Einzelnen nicht mehr. Es ist nötig, daß der Einzelne die christliche Botschaft erfaßt und als persönlichen Besitz in sich aufgenommen hat. Das Zweite Vatikanum hat diese Aufgabe gesehen und in Angriff genommen. Darum in allen Dokumenten eine anerkannt pastorale Haltung. Darum die Erschließung der Liturgie zum Volke hin. Darum im Kapitel vom Kirchenjahr die wohlabgewogenen Hinweise über die Verehrung Mariens und der

Heiligen, die sich dem Gesamtplan unterordnen und einordnen muß. Darum z. B. auch, gegenüber anderen Bestrebungen, nicht ein selbständiges theologisches Marienkapitel, sondern dieses eingebaut in die Lehre von der Kirche in der Konstitution „Lumen gentium“.

Es sind das freilich immer nur Ansätze und Anfänge, die sich nur langsam auswirken werden. Aber es liegt doch auch in diesen Ansätzen und Anfängen eine Rückkehr zu den Quellen, zu den Ursprüngen, zu dem, worin wir uns einmal alle zusammenfinden müssen und zusammenfinden werden.

Demokratie in der Gesellschaft Jesu?

Gedanken zum Verhältnis von Autorität und Gemeinschaft

Heinrich Krauss SJ, München

Der alte Rahmen, in dem der Jesuit bis vor einiger Zeit lebte, ist zerfallen. Dies wurde zwar erst in den letzten Jahren so recht offenbar, am deutlichsten seit den Impulsen, die das Konzil zum „Aggiornamento“ auch der Orden und insbesondere zur freieren Diskussion der damit zusammenhängenden Fragen gegeben hat. Der Vorgang datiert jedoch schon länger. Es war ein stetiger Aushöhlungsprozeß, der mehrere Jahrzehnte brauchte.

Es wäre allerdings falsch, diesen Prozeß einfach hin auf eine Aushöhlung der religiösen Substanz und insbesondere auf eine Aushöhlung der Bereitschaft zum Gehorsam zurückzuführen. Man würde sich damit einer Selbstdäuschung über die wahren Gründe der heutigen Schwierigkeiten hingeben, und etwaige ungeschickte Gegenmaßnahmen brächten letztlich gerade die religiöse Substanz in Gefahr. Es handelt sich in erster Linie um eine Strukturkrise des Ordens (und der Orden überhaupt), die auf einen Wandel in seiner Umwelt und damit auch in den Formen seiner Arbeit und seiner konkreten Existenz zurückzuführen ist.

I. Eine Strukturkrise

Diese Strukturkrise kommt aus dem immer stärkeren Widerspruch zwischen einer Regierungs- und Gemeinschaftsform, die dem Europa des 16.