

die Zitate aus Basilius, spir. 18,45 und Athanasius, Ar. 3,5 auf das Kaiserbild abhebt. Denn damit soll in Analogie zur Struktur des Kaiserbildes deutlich gemacht werden, dass „aufgrund der Beziehung zum Dargestellten ... die Darstellung dessen Würde (erhält), und zwar nicht durch eine wie auch immer geartete Wesensverwandtschaft, sondern aufgrund gestaltlicher Ähnlichkeit, bzw. ...dadurch, dass das Bild den Namen seines Urbildes trägt“. In Aufnahme älterer Thesen von L. Barnard und A. Grabar (302 Anm. 365) wird vollends einsichtig, dass auf dem Hintergrund der Propagierung eigener Darstellungen durch die ikonoklastischen Kaiser gerade durch diese Analogisierung die Wiedereinsetzung der Ikone eine „Affirmation der obersten Herrschaft Christi“ bedeutet (302). Schließlich kann Vf. von daher auch begründet dem Vorwurf begegnen, dass die östliche Bildertheologie die Bilder „ontologisch“ aufgewertet habe und ihre Wurzeln im heidnischen Neuplatonismus zu suchen seien. Dieser in Wiederholung älterer Klischees vor allem von H. Belting (Bild und Kult, 1990) erneut verbreiteten These vermag Vf. wohlbegründet „entschieden zu widersprechen“ (297–306, 358–361).

So bietet diese Untersuchung eine in sich schlüssige, philologisch, historisch und theologisch überzeugende Interpretation des Horos des Zweiten Konzils von Nizäa, die ich als fundamental bezeichnen möchte.

Berlin

Heinz Ohme

*Bärsch, Jürgen: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche. Münster: Aschendorff 2004 (LQF 90). 516 S. ISBN 3-402-04069-7.*

Wer sich bisher über Genese und Entwicklung von Allerseelen informieren wollte, war auf verstreut erschienene Einzelstudien angewiesen, so etwa die Arbeiten von C. A. Kneller über die drei Messen an Allerseelen (1918), von E. Freistedt über altchristliche Totengedächtnistage (1928) und Th. Klausner zur Kathedra im Totenkult (1927) oder von J. M. Nielsen über die Geschichte des christlichen Totengedächtnisses (1964); über weite Strecken lagen Liturgie und Frömmigkeitspraxis im Dunkeln. Die vorliegende, geradezu opulente Studie, die als Habilitationsschrift durch die Theologische Fakultät Trier angenommen und von Andreas Heinz begleitet wurde, schließt diese Lücke nicht nur, sondern geht ausführlich auf die christliche Totenmemoria

insgesamt ein und liefert umfangreiches Material, an dem die zukünftige Forschung nicht wird vorbeigehen können. Acht Kapitel umfasst das Buch. Die Einführung (1–16) macht mit Forschungssituation und Forschungsansatz vertraut; der Vf., Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Eichstätt, entwirft ein sehr komplexes Forschungsprofil. Bei einem Fest wie Allerseelen, das sich unter vielfältigen kulturellen Einflüssen entwickelt hat, genügt ein allein auf die Liturgie, zumal die liturgischen Texte, konzentriertes Vorgehen nicht, will man die Festkultur und ihre kirchliche wie gesellschaftliche Bedeutung möglichst facettenreich untersuchen. Hier sind laut Vf. Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte zu berücksichtigen, müssen kirchen- und pastoralgeschichtliche, religionssoziologische wie auch volkskundliche Aspekte Berücksichtigung finden. Entsprechend hat Bärsch sich entschlossen, zunächst die „Grundelemente der Totenmemoria im Frühmittelalter“ (17–63) zu untersuchen. Geschickt und gut lesbar werden antikes Totengedächtnis, Totenkult der frühen Christen, dann Fragen von Theologie und Frömmigkeit, u. a. zur Eschatologie, zum Interim, zu Jenseits-Visionen dargestellt. Zu den theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Fakten werden die Rituale des praktischen Totengedenkens durch Bruderschaften und Gilden, durch Totenmesse und Totenoffizium in Beziehung gesetzt. Hier erweist sich die Methode, welcher der Vf. folgt, die liturgischen Vollzüge immer im größeren theologie- und kulturgeschichtlichen Kontext zu untersuchen, als sehr fruchtbar. So kann beispielsweise eine Konstanz der Grundelemente der Liturgie nachgewiesen werden, obwohl sich spätantikes und frühmittelalterliches Totengedenken sehr vielfältig präsentiert haben. Innerhalb des Totengedenkens hat die *Commendatio omnium fidelium defunctorum* der Abtei Cluny sich deutlich in ihrer Relevanz für die Liturgie abgehoben. Detailliert fällt deshalb das Kapitel „Cluny und die Entstehung der Feier von Allerseelen“ (64–135) aus, in dem Vf. zeigt, wie sich aus der Liturgie und Frömmigkeit des Klosters heraus die entscheidenden Kräfte für die Entstehung eines kumulativen Festes des Totengedenkens entwickelt haben. Er stellt dar, wie Heiligen- und Totengedenken, Allerheiligen und Allerseelen in Cluny gleichsam als Einheit begegnen: Die *Communio Sanctorum* aus streitender wie vollendeter Kirche tritt als Fürbitte ein für die große Schar der Verstorbenen. Im Hintergrund der Entwicklung vom individuellen zum

kumulativen Gedächtnis stehen zugleich „eindeutig wirtschaftliche Notwendigkeiten. Die herkömmliche Form des Totengedenkens mit seinen umfangreichen liturgischen und sozial-caritativen Leistungen sollte fortan nur noch dann begangen werden, wenn diese durch Stiftungen ökonomisch abgesichert waren.“ (88) Bemerkenswert sind hier und an anderer Stelle die Verbindungen, die zwischen Liturgie und sozialem Handeln sowie zwischen Totengedenken und familiär-sippegebundener Totenmemoria bestanden haben. Der Sitz im Leben dieser Liturgie wird sichtbar. Im Mittelpunkt eines weiteren Kapitels steht die „Feier von Allerseelen in liturgischen Quellen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit“ (136–242). Als Quellen dienen hier vor allem die Libri Ordinarii und damit eine Sorte liturgischer Bücher, die insbesondere in die Handlungsgestalt der Liturgie Einblick gibt. Stundenliturgie – passt der Begriff für diese Epochen? Wie weit muss schon das Breviergebet des Einzelnen in Rechnung gestellt werden? –, Messe und die Prozessionsliturgie dokumentieren die Etablierung des Festes, insbesondere in seiner cluniazensischen Ausprägung. Religiös-mental wird das Fest durch Gerichtsangst geprägt; über Elemente, die von der Hoffnung auf die Totenaufstehung künden, kann Vf. nur sagen, dass sie nicht „ganz beiseite geschoben waren“ (242). Der Vf. zieht den liturgiegeschichtlichen Bogen weiter und fragt nach „Stundenliturgie und Messfeier der Allerseelenmemoria im Zeugnis neuzeitlicher Breviere, Missalien und Caeremoniala“ (243–328). Am Beispiel des Allerseelenfestes entwickelt er gleichsam nebenbei einen Durchblick durch die Liturgiegeschichte, kann für die Neuzeit eine deutliche Veränderung des Memorialwesens unter dem Einfluss der Reformation und eine Festschreibung mittelalterlicher Theologie innerhalb der katholischen Kirche beobachten. Die ausführliche Behandlung und Interpretation der neogalikanischen Liturgiebücher seien eigens hervorgehoben. Sie geben einen ausgezeichneten Einblick in diese wenig untersuchte und kaum angemessen gewürdigte Epoche der Liturgiegeschichte aus den Quellen heraus und zeigen, wie im Blick auf Bibel und Kirchenväter auch österliche Akzente in die Liturgie hineinkommen. „Die Friedhofsprozession und Gräbersegnung der Allerseelenmemoria im Zeugnis neuzeitlicher Ritualien“ (329–419) wird unter Rückgriff auf Ritualien als Quellen für die Allerheiligenliturgie behandelt. Der Vf. begnügt sich nicht allein mit gemeindlicher Liturgie, sondern

bezieht auch Ordenstraditionen ein. Hier fragt man sich allerdings, ob er nicht des Guten zu viel tut, zumal diese Traditionen für Spätmittelalter und Neuzeit keine Berücksichtigung gefunden haben; auch das Kapitel über den Friedhof als Totenmemoria wäre verzichtbar gewesen. Mit sehr breit angelegten Ausführungen über „Liturgienahes und -ergänzendes Brauchtum im Umkreis der Feier von Allerseelen“ (420–476) schlägt Vf. den Bogen bis in die jüngere Vergangenheit, wobei die unmittelbare Gegenwart allerdings weitgehend ausgeklammert wird. Sie würde, wie Vf. selbst andeutet, eine eigene Untersuchung lohnen; dabei wäre es interessant, Phänomene und sehr tiefgreifende Veränderungen der Gegenwart vor dem Hintergrund der Geschichte zu diskutieren und dabei den Fokus einmal auf die großen Umbrüche in der Totenmemoria zu richten. Ein längeres Resümee (477–483) beschließt die äußerst kleinteilige und materialreiche Studie, deren Quellen- und Literaturverzeichnis allein 100 Seiten umfasst. Sie wird durch verschiedene Register, u. a. zu Orten, Initien und Formeln, erschlossen. Dass sich in einem solchen Opus kleinere Wiederholungen nicht vermeiden lassen, dass sich hier und dort streiten lässt, ob die genannte Literatur wirklich am Platze ist, dass auch manche Interpretation diskutiert werden kann, versteht sich von selbst. Interessant wäre es, mit dem vorliegenden Material nach den Akteuren der jeweiligen Liturgien zu fragen. Die im Buch sehr deutlich gezogene Linie zwischen Liturgie und „Brauchtum“ wäre zur Diskussion zu stellen: Wo haben hier die Zeitgenossen die Grenze gesehen, wo trägt die moderne Liturgiewissenschaft sie ein? Auch die Gewichtung der verschiedenen Liturgien untereinander sollte erörtert werden. Sicherlich war die Messfeier in einem System religiöser Leistungen und Quantitäten von anderer Bedeutung als die Stundenliturgie. Doch das sind Fragen, denen nachzugehen die ausgezeichnete Studie vielfältige Informationen bereitstellt. Nicht ohne Grund ist sie 2004 mit dem Balthasar-Fischer-Preis des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier ausgezeichnet worden.

Erfurt

Benedikt Kranemann