



JEAN-ROBERT ARMOGATHE · PARIS

«DAS IST WÜRDIG UND RECHT»

Die Liturgie und das Kirchenrecht

Dieser Beitrag wurde angeregt durch eine überraschende Feststellung: Im sogenannten *Dekret Gratians* (gegen 1150), dem grundlegenden Text für das westliche Kirchenrecht, der viele rechtstheoretische Überlegungen ausgelöst hat, finden sich zwei Abhandlungen über die Buße und über die Weihe. Was haben diese zwei theologischen Texte, die viele detaillierte rituelle Vorschriften enthalten, in einem rechtswissenschaftlichen Sammelwerk zu suchen?¹ Was hat das Kirchenrecht mit dem rituellen Vollzug der Liturgie zu tun?

Ein liturgischer Traktat im Dekret Gratians

Stellen wir zunächst das *Dekret Gratians* kurz vor.² Der unter diesem Titel bekannte Text wurde, zusammen mit den zugehörigen Kommentaren (den *Dekretalen*) zur Grundlage für das, was man seit dem 16. Jahrhundert als *Corpus Iuris Canonici* kennt. Als «Konkordanz diskordanter Kanones» (wie Gratian sein Werk zutreffend benannt hat) setzt es sich aus heterogenen Teilen zusammen. Für gewöhnlich zählt man deren drei. Am Ende des Zweiten und im ganzen Dritten Teil finden sich die zwei erwähnten liturgischen und theologischen Abhandlungen. Mit diesen Texten haben sich die Rechtshistoriker bisher wenig befaßt; sie schienen ihnen eher theologischer als rechtlicher Natur zu sein. Das ist jedoch eine etwas vorschnelle Einschätzung. Als erstes wäre zu fragen: Warum haben Gratian und seine Nachfolger es für nötig befunden, in ihre Sammlung rechtlicher Fragen zwei liturgische Abhandlungen aufzunehmen?

JEAN-ROBERT ARMOGATHE, geb. 1947, ist Priester des Erzbistums Paris, emeritierter Directeur d'études der École pratique des hautes études und Studentenseelsorger. Er war für die Histoire générale du christianisme der Presse Universitaire de France verantwortlich und ist Redaktionsmitglied und Vorsitzender der französischen Ausgabe der Communio und assistiert Kard. Scola bei der internationalen Koordination.



Was beinhalten sie? Es gibt darin zwar zahlreiche Ausführungen über die richtige Lehre; doch die Texte zielen offensichtlich darauf ab, Gesetze für die richtige Feier der Sakramente vorzuschreiben und gewissermaßen *das Ritual festzulegen*. Die Gesetze sind jedoch nicht willkürlich; sie stützen sich auf die Heilige Schrift und auf das kirchliche Glaubensbekenntnis. Die rechtliche Tragweite der Abschnitte über das Bußsakrament ist unbestritten; ich möchte jedoch vor allem die andere Abhandlung ins Auge fassen, die den dritten Teil des *Decretum Gratiani* ausmacht: «Über die Weihe» (*consecratio*). Die Glossatoren haben schon seit langem bemerkt, welch große Zurückhaltung Gratian sich gerade in dieser Abhandlung auferlegt; persönlich äußert er sich nur kurz an zwei Stellen.

Was versteht er unter Weihe? Man erkennt bald, dass er darunter jedes Handeln versteht, das Heiliges in die Weltwirklichkeit einführen will, vor allem im Sakrament der Eucharistie. Angefangen von der Weihe der Kirchen als Ort der Feier geht er weiter zur Weihe des Altars, der Gefäße und der Tücher, sodann zum Zelebranten, zu den Gaben, zur Kommunion der Gläubigen, zur Gegenwart Christi in der Eucharistie, zur Taufe und zum Heiligen Geist. Sein Vorgehen ist folgerichtig: Es führt vom Materiellsten und Geringsten, dem steinern Gebäude, zur feiernden Gemeinde, dann zu Christus und zu dem in Christus getauften Gläubigen und schließlich zum Heiligen Geist.

Stufe für Stufe werden die rituellen Vorschriften ausdrücklich miteinander verknüpft, was um so erstaunlicher ist als Gratian sie aus mehreren unterschiedlichen und oft zeitlich weit auseinander liegenden Quellen zusammengestellt hat. So verbietet der Kanon 38 des ersten Abschnitts, dass Laien das Holz (oder das Gebälk) einer geweihten Kirche gebrauchen (was einem Hyginus zugeschriebenen Dekret entnommen ist, der von ungefähr 136 bis 140 Bischof von Rom war). Die römischen Revisoren des Textes (1582) stellen fest, die ursprüngliche Lesart habe gelautet: «das geweihte Holz einer Kirche», doch genaue Leser³ hätten das Manuskript verbessert. Denn tatsächlich wird die Kirche, nicht die Baumaterialien geweiht; diese verdanken ihre Ehrenstellung (sie müssen zum Bau einer anderen Kirche oder eines Klosters dienen oder verbrannt werden) erst der Weihe des ganzen Gebäudes. Das gleiche gilt für die Materialien der geweihten Gefäße (Kanones 44 und 45).

Ein weiteres Beispiel betrifft die Altartücher. Ein Kanon hält fest, dass das Korporale nicht aus Seide oder aus gefärbtem Tuch sein soll, sondern aus reinem Leinen.⁴ Weshalb? Würde der gesunde Menschenverstand nicht raten, den Leib Christi eher auf einen wertvolleren Stoff zu legen als auf das bloße Leinen? *Consulto omnium...*: «Nach allgemeiner Ansicht» schrieb Papst Sylvester I. († 335), dem dieser Kanon zugeschrieben wird. Und er gibt den Grund dafür an: «da der Leib unseres Herrn in einem Leinentuch aus rei-

nem Leinen begraben wurde [...]». Die Glossen präzisieren noch weiter: Das Leinen muß rein sein, das heißt «unangetastet und ohne Flecken», und das Korporale wird aus irdischem Leinen hergestellt und gewoben (*terreno lino procreato atque contexto*), weil, wie die Glosse sagt, «das Leinen durch viele Schläge gebleicht wurde, wie Christus durch vielerlei Bedrängnisse⁵ zur Herrlichkeit gelangte und wie auch die Gläubigen nur durch vielerlei Bedrängnisse⁶ zur Herrlichkeit gelangen.» Dieses Leinen wird irdisch genannt, «weil Christus im Schoß der Jungfrau wahres sterbliches und leidensfähiges Fleisch angenommen hat.»⁷ Die Formulierung des Kanons verweist auf den theologischen Grund für die rituelle Vorschrift, und die Bemerkungen der Glossatoren zeigen, dass diese «ätiologische» Deutung (über Begründung und Motivation des Kanons) schon von den ersten Kommentatoren sehr wohl verstanden worden ist.

Auf ein anderes Beispiel hat Pierre Legendre hingewiesen.⁸ Es betrifft das Taufritual.⁹ Der Kanon sieht vor (indem er den Anfang des *De sacramentis* von Ambrosius zitiert¹⁰), dass der Bischof bei der Taufe die Nasenlöcher des Taufbewerbers berührt, aber seinen Mund nicht berühren darf. Der Text gibt zunächst ein Rätsel auf: «wegen der Herrlichkeit der Gabe und des Werks (*propter gloriam muneris et operis*) berührt der Bischof nicht den Mund, sondern die Nasenlöcher, damit er [der Taufbewerber] den Wohlgeruch der ewigen Frömmigkeit wahrnehme.» Die Revisoren der römischen Ausgabe (*Correctores Romani*, 1582) haben den Text geändert und die bei der Sakramentspendung tatsächlich gesprochenen Worte eingefügt: «Warum die Nasenlöcher? Damit Du den Wohlgeruch [...] wahrnehmen kannst.» Zunächst ist dazu zu bemerken, dass schon Gratian seine ambrosianische Quelle abgeändert hat, indem er *Herrlichkeit* statt *Gnade* sagt. Doch der Text wurde dadurch nicht verständlicher, weshalb eine Flut von Glossen ihm einen Sinn abzugewinnen suchte.

Es ist leicht einzusehen, dass der Ritus den Gestus Christi gegenüber dem Taubstummen nachahmen oder wiederholen soll (Mk 7, 32–37: «Er legte ihm die Finger in die Ohren und berührte dann die Zunge des Mannes mit Speichel»). Es ist der Effata-Ritus, wie er auch heute noch in der Taufliturgie vollzogen werden kann.¹¹ Der Kanon spricht jedoch nur von den Ohren und den Nasenlöchern. «Weshalb die Nasenlöcher?» Die Verfasser der Glossen legen eine stimmige theologische Deutung vor: Die Ohren werden selbstverständlich berührt, um das Wort Gottes zu hören, und die Nasenlöcher, um den Wohlgeruch wahrzunehmen; doch der Mund wird nicht berührt *wegen der Gabe (munus) und dem Werk (opus)*. Darunter ist die Eucharistie (*munus*) zu verstehen und die Predigt (*opus*). Der Neugetaufte ist sozusagen noch passiv; er muß durch die Firmung befähigt werden, das Evangelium zu verkünden, und durch die Erstkommunion, den Leib Christi zu empfangen. Die Ersetzung des Ausdrucks *Gnade* durch *Herrlichkeit*

weist auf die «herrliche Gabe» (*munus gloriosum*) der Eucharistie und auf das «herrliche Werk» (*opus gloriosum*) der Predigt hin. Eine Glosse zitiert sogar den heidnischen Schriftsteller Ovid über die Überlegenheit des Menschen dank seiner aufrechten Haltung.¹² Diese Glossen würden einen längeren Kommentar verdienen; hier ist nur festzuhalten, dass das Dekret an einen Ritus, das Effata, erinnert und ihn festlegt, nicht mehr als genaue Wiederholung des Tuns Christi am Taubstummen, sondern mit einer theologisch begründeten Abänderung. Auch hier wird ein Ritual rechtlich festgelegt.

Diese beiden Beispiele und nicht wenige andere Kanones können meines Erachtens zeigen, dass das Gesetz auch Bestimmungen enthält, die die Lehre betreffen; es ist keineswegs willkürlich, sondern stützt sich auf die Vernunft und auf die Überlieferung.¹³

Wenn das Recht den Ritus festlegt

Rechtsnormen in der Liturgie könnten falsch verstanden werden als eine Art Legalismus. Die ursprüngliche Würde des Rechts besteht jedoch darin, dass *das Recht die Kunst des Guten und des Gerechten* ist.¹⁴ Im Dialog zwischen dem Priester und der Gemeinde, der das eucharistische Hochgebet einleitet, werden die Gläubigen eingeladen, Gott Dank zu sagen, und sie antworten: «Das ist würdig und recht», auf Latein: «*Dignum et justum est*».¹⁵ Zu Beginn der Präfation nimmt der Priester die beiden Ausdrücke wieder auf: «In Wahrheit ist es würdig und recht...» (*Vere dignum et justum est, aequum et salutare*): Gott in einer liturgischen Handlung zu danken ist ein Akt der Gerechtigkeit. «Würdig und recht», das heißt: Es entspricht der Würde des betenden Menschen und es läßt Gott, dem das Lobgebet gilt, sein Recht zukommen. Man kann die zwei Paare von Adjektiven, *dignum et justum, aequum et salutare* als eine rhetorische Formel, ein Hendiadyoin¹⁶ verstehen. Zwei Grundbegriffe des Rechts, Recht und Gerechtigkeit, werden hier parallel zu einander gebraucht: Das Recht bürgt für die Würde und die Gerechtigkeit führt zum Heil.¹⁷

Das Protokoll der Ankündigung der Amtsübernahme des Augustinus als Bischof von Hippo (26. September 426) bestätigt unsere Deutung. Es hält auch die zustimmenden Zurufe des versammelten Volkes fest.¹⁸ Zwanzig mal ruft das Volk im Blick auf seinen Bischof: «Er ist würdig und recht», *dignus et justus est*, und im Verlauf der Rede Augustins hört man noch mehrmals einen Zuruf, neben einem zustimmenden *fiat, fiat* auch die Form im Neutrum: *Das ist würdig und recht!*¹⁹

Seiner Etymologie zufolge ist der Ritus etwas, das bewirkt, dass alles in rechter Ordnung und im richtigen Zusammenhang geschieht.²⁰ Es gibt keine Gesellschaft ohne Riten; denn der Ritus ordnet an und weist

den gesellschaftlich Handelnden ihren rechten Platz zu.²¹ Darüber hinaus schreibt der Ritus den richtigen Handlungsablauf, ein Ritual vor. Der rituell Handelnde tut nicht irgend etwas, er handelt nicht nach eigenem Ermessen. Ein Ritus setzt Regeln voraus und einen geordneten Rahmen. Ein Ritual besteht aus einer Abfolge von Handlungen in festgefügt Rollen. Der Ritus ist dann und erst dann vollzogen, wenn ganz bestimmte Handlungen ausgeführt und ganz bestimmte Worte gesprochen sind.²² Sie sind befohlen und nicht nur empfohlen; es sind *Gesetze* und nicht bloß *Regeln*. Deshalb kann und muß im Kirchenrecht auch vom Ritus die Rede sein.

Die lex orandi, das Recht des Rituals.

Jeder Ritus beruht auf einer Wiederholung – man denke nur an das, was der Fuchs im *Petit Prince* Antoine de Saint-Exupéry von den Jägern sagt. Deshalb konnte man dem Ritus vorwerfen, er sei festgefahren, er unterdrücke jede Eigeninitiative, er ersetze echtes gottesdienstliches Erleben durch Banalität, die Feier verliere an Authentizität etc. Alle diese Vorwürfe weisen die gleiche grundlegende Schwäche auf: Sie übersehen die anthropologischen (und gemeinschaftlichen) Voraussetzungen, die eine Liturgie überhaupt erst möglich machen, und engen dabei das gottesdienstliche Tun auf Einzelinitiativen und persönliches Erleben ein.

Beschränken wir uns in unseren Überlegungen auf den Katholizismus und auf den römischen Ritus. Schon da läßt sich feststellen, wie sehr der richtige Vollzug des Rituals zwei Grunddimensionen jeder Liturgie verstärken kann: ihre vertikale Dimension – die Handelnden (*acteurs*) sind nicht die Initianten (*auteurs*) –, und zugleich die horizontale, gemeinschaftliche Dimension – die Hauptbeteiligten handeln nicht selbst, und doch nimmt die Gemeinde nicht nur zuschauend am Geschehen teil. Das liturgische Geschehen wird oft als Spiel oder als Schauspiel beschrieben. Das «Spiel» ist ein Tun, das nicht rational auf einen Zweck ausgerichtet ist und dessen Ablauf (*process*) nicht unmittelbar etwas bewirkt. Das liturgische Handeln unterscheidet sich insofern vom Spiel als es eine Wirkung zur Folge hat, eine Wirkung, die zwar nicht wahrnehmbar ist und geheimnisvoll bleibt. Was die Liturgie mit dem *Schauspiel* verbindet, ist leichter einzusehen. Jeder Ritus setzt einen oder mehrere Handelnde, «Akteure», voraus und immer auch Zuschauer. (Es gibt wenige geheime Rituale, aber auch da wissen die Zuschauer, was sich hinter dem Vorhang abspielen soll, wie zum Beispiel das Weihrauchopfer vor der Bundeslade im Allerheiligsten des Tempels.)

In beiden Fällen braucht es Regeln: Spielregeln und eine Wegleitung oder ein Szenario für das Schauspiel. Damit die Zuschauer dem Geschehen folgen können – in unserem Fall für ihre «aktive Teilnahme» – müssen

sie diese Regeln kennen. Der festgelegte Ablauf der Liturgie, die bekannte Symbolkraft der Gebärden, der Sinn fester Formeln soll zu solcher aktiver Teilnahme verhelfen. Die einzige Möglichkeit, die «Zuschauer» in das liturgische Geschehen einzubeziehen und ihnen eine aktive Teilnahme zu ermöglichen, besteht in der Einhaltung der allen bekannten Regeln. Eine aktive Teilnahme setzt voraus, dass die Teilnehmenden den Ablauf der Zeremonien mitvollziehen und die Gebärden und Worte verstehen können.

Ein Dokument vom 15. März 1964, das Mgr. Annibale Bugnini ausgearbeitet und Papst Paul VI. vorgelegt hat, sah die Abfassung eines *Codex iuris liturgici*, eines Kirchenrechts für die Liturgie vor.²³ Es scheint, dass der Plan bald aufgegeben wurde, wahrscheinlich im Hinblick auf die Ausarbeitung des neuen *Codex iuris canonici*²⁴ und angesichts des vereinten Widerstandes von Liturgikern und Kanonisten. Tatsächlich hatte der *Codex* von 1917 im Dritten Teil seines III. Buches (can. 1255–1306) ausführlich und mit vielen Einzelschriften über den Gottesdienst gehandelt. Die päpstliche Kommission für die Revision des Kirchenrechts schloß jedoch die Liturgie ausdrücklich aus und verwies statt dessen auf die Einführungstexte zu den neuen liturgischen Büchern.²⁵ Wie Kardinal De Paolis bemerkt, «verweist der Ausdruck *liturgisches Recht* nicht auf ein Recht, das andere Rechtskraft hätte als das kanonische Recht, es wird nur im Blick auf seinen Gegenstand «liturgisch» genannt.»²⁶ Der neue *Codex* von 1983 enthält in seinem IV. Buch *Der Heiligungsdienst der Kirche* drei Teile: a. Die Sakramente, b. Sonstige Formen des Gottesdienstes, c. Heilige Orte und heilige Zeiten. Unter den allgemeinen Normen des Kirchenrechts von 1983 hält can. 2 fest: «Der CIC normiert in der Regel nicht die in der Liturgie einzuhaltenden Riten. Die Vorschriften in den liturgischen Büchern bleiben weiterhin verbindlich, sofern sie den Normen des CIC nicht widersprechen.»

Man stellt jedoch fest, dass schon die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* das Wort «Ritus» in verschiedenem Sinn gebraucht hat, in der Einzahl und in der Mehrzahl: sie spricht von den ostkirchlichen Riten, von der Ordnung «der Texte und der Riten» (SC 21) und davon, «dass in der Liturgie Ritus und Wort aufs engste miteinander verbunden sind» (SC 35). Das Dritte Kapitel spricht von einem «Ritus für die Profess und die Erneuerung der Gelübde» und vom «Ritus der Exsequien», wobei «Ritus» das Ganze eines Sakraments oder Sakramentales bezeichnet. Manchmal wird der Ritus als Handlung vom Wort unterschieden («Ritus und Formeln des Bußsakraments», SC 72), anderswo wird beides zusammengefaßt («Der Ritus der Weihen soll sowohl bezüglich der Zeremonien wie auch der Texte überarbeitet werden.»)²⁷

Diese verschiedenen, manchmal gegensätzlichen Aussageweisen erlauben keine genaue Definition des Ritus, die doch für eine rechtliche Regelung unerlässlich wäre. Man hat gelegentlich daran gedacht, von einer

Mysterientheologie oder von der Sakramententheologie aus eine Theologie des Ritus oder der Ritualität auszuarbeiten. Das Unternehmen scheint mir ebenso undurchführbar wie der gleichzeitige Versuch (1965–1980²⁸), der Kirche ein «Grundgesetz» (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) zu geben.²⁹ Im einen wie im andern Fall wollte man die Grundlage des Glaubens gesondert herausstellen und sie in einem Rechtsbuch festhalten – man wollte sozusagen eine Theologie der Theologie ausarbeiten. Ein solches Unternehmen müßte jedoch nicht nur die anthropologischen, soziologischen und psychologischen Aspekte der menschlichen Ritualität beachten; es müßte als wesentlichen Bestandteil auch ihre rechtliche Dimension einbeziehen, weil «die liturgischen Handlungen nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche» sind, «die das ›Sakrament der Einheit‹ ist» (SC 26). Es müßte, mit andern Worten, die rechtliche Dimension der Liturgie als Grundlage für Sein und Wirken der Kirche bedenken.³⁰ Das wäre nicht unmöglich; denn das Lehramt selbst denkt in dieser Richtung: «Die Liturgie geht den ganzen Leib der Kirche an. Deshalb ist es niemandem erlaubt, auch nicht dem Priester noch irgend einer Gruppe, ihr etwas hinzuzufügen, wegzunehmen oder nach eigenem Gutdünken zu ändern. Die Treue zu den Riten und zu den authentischen Texten der Liturgie ist eine Forderung der ›Lex orandi‹, die mit der ›Lex credendi‹ stets übereinstimmen muß. Die mangelnde Treue in diesem Punkt kann auch die Gültigkeit der Sakramente berühren.»³¹

Die genaue Beobachtung der Riten ist deshalb kein Formalismus; sie gehört zum Wesen des liturgischen Tuns im «ganzen Leib der Kirche». Der Ausdruck *lex orandi* weist auf eine Sammlung von Rechtsnormen und Rechtsauslegungen hin.³² Eine solche ist notwendig zur Sicherung der *communio*, der Übereinstimmung des Ritus mit einem gemeinsamen Formular, einer allgemein gültigen Rubrik.³³ Wie der neue Codex sagt, wird man fortan die Anweisungen für die liturgischen Feiern in den Einführungen zu den einzelnen liturgischen Büchern suchen müssen.³⁴

In forma Christi, in forma Ecclesiae

Kommen wir zum Schluß nochmals auf den Dritten Teil des *Decretum Gratiani* zurück. Im Kanon 39 der IV. Abteilung zitiert es einen Text Augustins über die Taufe.³⁵ Der Bischof von Hippo will dartun, dass die christliche Taufe gültig ist, wer auch immer sie spendet. Er vergleicht dafür die von Johannes dem Täufer und die von Judas Getauften. Die einen wurden wiedergetauft, die andern nicht, weil sie, auch aus der Hand des Judas, die Taufe Christi empfangen hatten: «Wenn Judas getauft hat, hat er die Taufe Christi gespendet, während die von Johannes gespendete Taufe nur die Johannes-taufe war.»

Die Glossatoren überbieten sich hier mit Erklärungen, zunächst um darzulegen, wie die Taufe Christi schon vor Ostern provisorisch gespendet werden konnte, um dann durch das Osterereignis beglaubigt zu werden. Sie erklären aber auch, dass der Unterschied zwischen den beiden Taufen, jener des Täufers und jener des Judas, in der *forma* bestand: Judas taufte *in forma Christi*, indem er die richtigen Worte aussprach: «Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes». Dieser Ritus ließ die Heilskraft des Sakraments wirksam werden, die der Täufer nicht vermitteln konnte, so heilig sein Leben und seine Lehre sonst auch waren. Die Gültigkeit der von Judas gespendeten Taufe ergibt sich somit aus seiner Treue zum Ritus, *in forma Christi* (anderswo auch: *in forma Ecclesiae*). Das Ritual garantiert die Übereinstimmung des Tuns und der Worte des Spendenden, wer immer er sei, mit dem von Jesus seiner Kirche übergebenen Sakrament.

Die *lex orandi* ist somit von leerem Ritualismus ebenso weit entfernt wie von liturgischer Willkür. Sie ist ein *Gesetz*, das heißt eine allgemeingültige Vorschrift. In dieser Hinsicht bietet sie keinen Raum für private Initiativen. Doch sie betrifft das *Gebet*, und dieses ist gleichzeitig ein öffentliches und ein ganz persönliches Tun. «Wenn ihr betet», sagt Jesus zu seinen Jüngern, bevor er sie das *Vater Unser* lehrt, «sprecht so» (Lk 11, 2). Christus selbst leitet so das Beten der Seinen an. Der Ritus ist mehr als eine Hohlform, eine Rubrik; er ist das Herzstück der Liturgie. Das «würdige und rechte» Tun, das man Gott in der Liturgie widmet, erfließt seinerseits aus der Gerechtigkeit Gottes, die er uns in Christus erwiesen hat und die zum Gesetz wird, das unser Beten und mit ihm den Glauben bestimmt.

Übersetzt von Peter Henrici.

ANMERKUNGEN

¹ Der große Rechtshistoriker Rudolf Sohm (1841–1917) vertrat die Meinung, das alte Kirchenrecht sei bis zu Gratian vor allem liturgischer Natur gewesen, in unmittelbarem Bezug zur Kirche als Mysterium; seit Gratian und unter dem Einfluß der großen Kanonisten auf dem Papstthron, von Alexander III (1159–1181) bis Innozenz IV (1243–1254), habe dann der organisatorische Aspekt die Oberhand gewonnen (vgl. die Diskussion dieser Meinung in einem Artikel von Yves CONGAR, *R. Sohm nous interpelle encore*, in: *Recherches de sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973) 263–294).

² Ich benutze die klassische Ausgabe von Emil FRIEDBERG, Leipzig 1879–1881 (in Neudruck Union NJ 2000, der auch aus dem Internet heruntergeladen werden kann). Für die Glossen benütze ich die Ausgabe des *Corpus iuris canonici*, Lyon 1671, in 3 Foliobänden.

³ BURCHARD VON WORMS († 1025) und YVO VON CHARTRES († 1116).

⁴ *Dekret III*, d. I, can. 46: *Consulto omnium*.

⁵ *Pressuris multis*: damit wird auf das Bild der mystischen Kelter angespielt, in der Christus ausgepreßt wird.

⁶ Ein zweite Glosse verweist hier auf den Kanon *Salvator (predicit)*, in dem Papst Urban II. (1042–1099) im Blick auf die Simonie von den vielen Prüfungen spricht, die die Kirche bedrängen.

⁷ Eine zweite Glosse verweist auf den Kanon *Qui episcopus*, das Glaubensbekenntnis der Bischöfe, das dem 4. Konzil von Karthago (Ende 4. Jahrhundert) zugeschrieben wird.

⁸ Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris 1999, 262–263.

⁹ Dekret III, d. 4, can. 69: *Propter gloriam*.

¹⁰ I,1 (*Patrologia Latina*, Bd. 16, col. 418–419). Der Text des Ambrosius liest: *propter gratiam operis et muneris*, «wegen der Gnade des Tuns und der Gabe», und nicht: *propter gloriam*..., «wegen der Herrlichkeit».

¹¹ Er wurde jedoch im Rituale von 1969 abgeändert. Vom Speichel wird nichts mehr gesagt, und der Priester berührt die Ohren und den Mund, und nicht mehr die Ohren und die Nase (*Rituale Romanum* § 65 oder 101; *Die Feier der Kindertaufe*, nr. 69 und 112). Die *Praenotanda generalia* und die Rubriken erklären, dass der Effata-Ritus fakultativ ist. Der *Ritus extraordinarius* sieht vor: «Der Priester nimmt ein wenig Speichel und berührt damit die Ohren und die Nasenlöcher des Kindes.» Mgr. BUGNINI berichtet, dass die Diskussion über die Beibehaltung des Effata-Ritus «sehr angeregt» war (*Op.cit.* s. unten Anm. 23, 592).

¹² *Metamorphosen* I,1, v. 84–86: «Und da in Staub vorwärts die anderen Leben hinabschaun,/ Gab er dem Menschen erhabenen Blick, und den Himmel betrachten/ Lehret' er ihn, und empor zum Gestirn aufheben das Antlitz» (Übertragung von Übertragung von Johann Heinrich Voss).

¹³ Es macht wenig Sinn, den festgefahrenen Gesetzen die Spontaneität der Gewohnheit (*consuetudo*) entgegenzuhalten. Beide entspringen dem Recht (*ius*) und die *consuetudo* muß, wie das Recht sagt, *vernunftgemäß und vorgeschrieben* sein. Sie hat nur Autorität, weil und wo das Gesetz Lücken hat, und sie beruht auf den gleichen natürlichen Voraussetzungen, die das Gesetz verpflichtend machen.

¹⁴ Nach der Definition des großen römischen Rechtsgelehrten ULPIAN (170–228): *Jus est ars boni et aequi*.

¹⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 227 (*PL* 38,1100): «Legt auch ihr Zeugnis ab, indem ihr sagt: Es ist würdig und recht».

¹⁶ Dabei wird ein Gedanke durch zwei Worte ausgedrückt, die durch «und» miteinander verbunden sind, und nicht durch ein Substantiv, dem ein Adjektiv oder eine nähere Bestimmung beigelegt ist.

¹⁷ Weil es im Deutschen keine adäquat differenzierende Übersetzung von *justum* (das Richtige) und *aequum* (das Angemessene) gibt, hat das deutsche Messbuch das zweite Begriffspaar unterdrückt (Anm. d. Übers.).

¹⁸ Das Protokoll findet sich im *Brief* 213 (*CSEL*, 57, 375f), auf den J.A. JUNGMANN, *Missarum solemnia*, Wien 1948, 135 (Anm. 11), hinweist.

¹⁹ Ebd.

²⁰ «Ritus» soll aus der indogermanischen Wurzel **ar-* abgeleitet sein, die den Gedanken der Ordnung, des Zurechtrückens, der Anpassung ausdrückt (E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européens*, Bd. 2, Paris 1969, 101). Von der gleichen Wurzel sollen *artus*, das Gelenk, *ars*, die Kunst, und sogar *ordo*, Ordnung oder Anordnung abstammen. In der lateinischen Liturgie sind *ritus* und *ordo* oft gleichbedeutend und auswechselbar.

²¹ Oder, um mit Émile DURKHEIM zu sprechen, die gemeinsamen Riten öffnen einem jeden den Zugang zum Sein und zur Einflußkraft der Gesellschaft (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912).

²² So V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Chicago 1969, oder auch ALBERT PIETTE, *Le fait religieux*, Paris 2003.

²³ A. BUGNINI, *La riforma liturgica* (1948–1975), Rom 1997 (2., überarbeitete Aufl.), 78. Nach P.M. GY, *Liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 184, stammt der Ausdruck «liturgisches Kirchenrecht» aus dem 18. Jahrhundert, aus dem Umkreis Benedikts XV. (F.A. ZACCARIA, *Bibliotheca ritualis*, Rom 1776).

²⁴ Vgl. zwei wichtige Studien: JULIO MANZANARES, *La liturgie dans le nouveau Code de droit canonique*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 537–560 (online verfügbar), und P.-M. GY, *Les changements dans les Praenotanda des livres liturgiques*, in: *Notitiae* 9 (1983) 556–561.

²⁵ *Communicationes* 4 (1972) 60–61, und 5 (1973) 42–43. Can. 838 des neuen Kirchenrechts legt fest, wem das Recht der Veröffentlichung und der Anpassung zusteht (Hl. Stuhl, Bischofskonferenzen, Diözesanbischöfe). Sein erster Abschnitt rezitiert nr. 26 der Konstitution *Sacrosanctum Concilium*.

²⁶ VELASIO DE PAOLIS, *Commento al codice di diritto canonico. Le norme generali (Libro I, can. 1–203)*, Rom 2000, 249 (Anm. 5).

²⁷ Die deutsche Übersetzung korrigiert: «Die Liturgie für die Weihen soll nach Ritus und Text überarbeitet werden» (Anm. d. Übers.).

²⁸ Papst Paul VI. hatte der Kommission für die Reform des Kirchenrechts aufgetragen, ein *ius constitutum Ecclesiae* auszuarbeiten (Ansprache vom 20. November 1965). Das Projekt wurde 1981 aufgegeben; einige Artikel fanden Eingang in die Codices des lateinischen und des orientalischen Kirchenrechts.

²⁹ D. CENALMOR PALANCA, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991, 421: *Textus emendatus* von 1970; 472: *Schema postremum*.

³⁰ «Die Grundlage jedes Rechts findet sich in den Sakramenten», schreibt THOMAS VON AQUIN, *In Sent. IV*, d. 7, 9, 1, q. 1, a. 1, ad 1. Pater GY, der den Text zitiert (in: *La Maison-Dieu* 112 (1972) 21) führt auch einen Text von Karl BARTH an: «Eben darum wird sich ihr Kirchenrecht von seiner Wurzel her als *liturgisches*: (1) vom Gottesdienst her ordnendes, (2) in ihm immer wieder zu findendes und (3) ihn seinerseits ordnendes Recht verstehen müssen» (*Kirchliche Dogmatik*, IV/2, 1955, 791).

³¹ Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. vom 4. Dezember 1988 *Vigésimus Quintus Annus* zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die Heilige Liturgie. Teil III *Leitlinien für die Erneuerung des liturgischen Lebens*, mit Hinweis auf *Sacrosanctum Concilium*, nr. 26 und 22 (online verfügbar).

³² *Legem credendi lex statuat supplicandi* («Das Gesetz des Betens soll das Gesetz des Glaubens bestimmen») schrieb ein Laie, Prosper von Aquitanien, schon im 5. Jahrhundert (DH 246).

³³ Vgl. dazu Péter ERDÖ, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique*, Paris 2009.

³⁴ Weil die deutsche Fassung des Römischen Messbuchs 2002 noch nicht erscheinen konnte, wurde seine Grundordnung schon vorab veröffentlicht, ohne rechtlich verbindlich zu sein: *Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage)*, Bonn 2007 (Anm. d. Übers.).

³⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *Tractatus in Johannem*, V, 6 (CCSL 36).