

Kommunionfeier am Karfreitag?

Zur instabilen Geschichte einer umstrittenen Praxis

Harald Buchinger

Die praktische Regelung des liturgischen Lebens ist den zuständigen kirchlichen Autoritäten vorbehalten; es fällt nicht in die Kompetenz akademischer Theologie, Abweichungen von geltenden Normen zu sanktionieren. Dass fast die Hälfte der befragten Gemeinden die in der heutigen Form erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als dritter Teil des Hauptgottesdienstes am Karfreitag eingeführte Kommunionfeier unterlässt, wird freilich weder den Historiker, der die liturgische Tradition kennt, noch den Theologen, der über deren Sinn reflektiert, verwundern: Gehört doch die Kommunionspendung nicht zum altkirchlichen Kern der Karfreitagsfeier, war in deren gesamter Geschichte – zumal im römischen Ritus – überaus instabil und dort, wo sie gehalten wurde, nicht erst im 20. Jahrhundert theologisch umstritten, wie auch die Reformen der Osterliturgie unter Pius XII. (1955/56) und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von kontroverser Auseinandersetzung der Gelehrten vorbereitet und begleitet waren. Auch wenn nach inzwischen drei Generationen historischer Forschung und theologischen Disputs keine neuen Argumente zu erwarten sind, kann eine Vergewisserung über den Befund vielleicht doch zur Orientierung über die Probleme gegenwärtiger Praxis beitragen.¹ Dabei soll zunächst die Entstehung und Verbreitung der Karfreitags-

* Die Abfassung dieses Beitrags wurde durch ein großzügiges Fellowship des Yale Institute of Sacred Music im akademischen Jahr 2012/13 ermöglicht.

¹ Nach der Zusammenfassung des Forschungsstandes bei *Hansjörg Auf der Maur*, *Feiern im Rhythmus der Zeit. I: Herrenfeste in Woche und Jahr* (GDK 5), Regensburg 1983, 107–113, bietet *Martin Klöckener*, *Die „Feier vom Leiden und Sterben Jesu Christi“ am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart*, in: LJ 41 (1991) 210–251, einen ausgezeichneten Überblick; von der älteren Literatur ist neben *Hermanus A. P. Schmidt*, *Hebdomada Sancta. Volumen primum: Contemporanei textus liturgici, documenta Piana et bibliographia. Volumen alterum: Fontes historici. Commentarius historicus*. Roma 1956–1957, v. a. *Gerhard Römer*, *Die Liturgie des Karfreitags*, in: ZKTh 77 (1955) 39–93, von bleibender Bedeutung. Erschöpfend behandelt die Geschichte bis zum Frühmittelalter die leider noch immer unpublizierte Dissertation von *Ewald Volgger*, *Ad memoriam reducimus suam passionem ad nostram imitationem* (LOff 1,13,6). *Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850)*, Wien 1993, mit Bibliographie zur Kommunionfeier, ebd. 39–41.

feier in der Spätantike umrissen werden, in der von einer Kommunion noch keine Rede war (1), bevor Aufkommen, Gestalt und Veränderung der Präsanctifikatenliturgie am Karfreitag in der römischen Liturgie verfolgt wird (2).² Eine abschließende Bündelung versucht den historischen Befund zusammenfassend zu evaluieren (3).

1 Zu Entstehung und Verbreitung der Karfreitagsfeier

1.1 Zur Karfreitagsfeier im spätantiken Jerusalem

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wird in Jerusalem eine gegenüber der älteren Zeit qualitativ neue Form der Osterfeier greifbar: Nachdem ursprünglich die Osternachtfeier der einzige Gottesdienst war, in dem in theologisch hochsynthetischer Form der Erhöhung des gefallen Menschen durch Leiden, Tod und Auferstehung Christi gedacht wurde, begann man wohl unter dem Einfluss der Pilgerspiritualität, einzelner Momente des biblischen Geschehens entsprechend einer harmonisierten Chronologie der Evangelien „passend zu Zeit und Ort“ (Egeria) zu gedenken, auch wenn die liturgische Feier mit ihrer komplexen verbalen und nonverbalen Symbolik selbstverständlich kein historisierendes Nachspiel punktueller Ereignisse war, sondern eine hermeneutisch differenzierte Entfaltung des einen „unteilbaren Gottesdienstes“ (Cyrill von Jerusalem).³

Speziell über die Frage der Kommunionsspendung und die damit verbundenen Diskussionen der letzten drei Generationen informiert zuletzt recht ausgewogen *Patrick Regan*, *The Good Friday Communion Debate*, in: *Worship* 81 (2007) 2–23; grundlegend bleibt die materialreiche Darstellung von *Peter Browe*, *Die Kommunion an den drei letzten Kartagen*, in: *JLW* 10 (1930) 56–76, hier v. a. 62–75 [Ndr. in: *Ders.*, *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht (Vergessene Theologen 1)*, Münster 2007, 309–324]. Die bemerkenswerte mittelalterliche Praxis der Kontaktkonsekration und die Geschichte ihrer kontroversen Interpretation dokumentiert umfassend *Michel Andrieu*, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge (BIDC 2)*, Paris 1924.

² Auf eine Darstellung anderer Riten muss im gegebenen Kontext verzichtet werden; vgl. *Hebdomadae Sanctae Celebratio. Conspectus Historicus Comparativus. The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West. L'antica celebrazione della Settimana Santa a Gerusalemme e il suo sviluppo nei riti dell'Oriente e dell'Occidente*, hg. v. *Antonius G. Kollamparampil* (BELS 93), Roma 1997.

³ Cyrill von Jerusalem, *Catechesis* 16, 4, hg. v. *Joseph Rupp* 210: ἀμέριστος γὰρ ἔστιν ἡ εὐσέβεια, von Rupp zurecht als *pious cultus* übersetzt. Zur Hohen Woche im spätantiken Jerusalem vgl. *Harald Buchinger*, *Heilige Zeiten? Christliche Feste zwischen Mimesis und Anam-*

Nach einer Vollvigil am Ölberg und in Getsemani in der Nacht von Donnerstag auf Freitag, in der unter anderem der erste Teil aller vier Passionsevangelien gelesen wurde, fand am Nachmittag des Karfreitags von der 6. bis zur 9. Stunde (also während jener Zeit von Mittag bis drei Uhr Nachmittag, zu der nach Mk 15,33 f und Parallelen Jesus am Kreuz hing), vor dem Kreuz auf Golgota ein großer Wortgottesdienst statt, in dem man „zuerst aus den Psalmen liest, wo auch immer von der Passion gesprochen wird; dann wird aus dem Apostel gelesen, sei es aus den Briefen oder aus der Geschichte der Apostel, wo immer sie vom Leiden des Herrn gesprochen haben, und auch aus den Evangelien werden die Stellen gelesen, wo er leidet. Ebenso liest man aus den Propheten, wo sie vom künftigen Leiden des Herrn gesprochen haben, und genauso wird aus den Evangelien vorgelesen, wo von der Passion gesprochen wird. Und so werden von der sechsten bis zur neunten Stunde ständig Lesungen vorgetragen oder Hymnen (gemeint sind vermutlich die im Lektionar bezeugten Psalmen; H. B.) rezitiert, damit dem ganzen Volk anhand der Evangelien und auch der Schriften der Apostel gezeigt wird, dass sich alles, was die Propheten vom zukünftigen Leiden des Herrn gesagt haben, erfüllt hat. So wird das ganze Volk diese drei Stunden belehrt, dass nichts geschehen ist, was nicht vorausgesagt, und nichts gesagt, was nicht gänzlich erfüllt worden ist. Immer aber werden Gebete eingeschoben, und zwar zu diesem Tag passende Gebete.“ Als letzte Lesung wird – passend zu Zeit und Ort – „wenn schon die neunte Stunde begonnen hat, jene Stelle aus dem Johannesevangelium vorgelesen, wo er seinen Geist aufgab (Joh 19,16–37); auf diese Lesung folgen ein Gebet und die Entlassung.“ Nach der Entlassung von diesem außergewöhnlichen Gottesdienst „vollzieht man alles, was man gewöhnlich in dieser Woche von der neunten Stunde bis zum Abend ... tut“, nämlich den üblichen Stationsgottesdienst am Nachmittag von Fasttagen in der Hauptkirche, um anschließend noch – wiederum passend zu Zeit und Ort – zum Grab Christi zu gehen; „und wenn man dort angekommen ist, wird die Stelle aus dem Evangelium gelesen, wo Josef von Pilatus den Leichnam des Herrn erbittet und ihn dann in ein neues Grab legt (vgl. Joh 19,38–42).“⁴ Die charakteristische Feier des Karfreitags besteht also in einem Wortgottesdienst, in dem die Passion Christi im Horizont der ganzen Schrift gedeutet und für die feiernde Gemeinde aktualisiert wird; in Jerusalem ist diese

nesis am Beispiel der Jerusalemer Liturgie der Spätantike, in: *Communio Sanctorum. Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, hg. v. Peter Gemeinhardt / Katharina Heyden (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61), Berlin 2012, 283–323, in Weiterführung von Hansjörg Auf der Maur, Die Osterfeier in der alten Kirche, hg. v. Reinhard Meßner / Wolfgang G. Schöpf, mit einem Beitrag v. Clemens Leonhard (Liturgica Oenipontana 2), Münster 2003, 145–155; erschöpfend zum Karfreitag vgl. *Sebastià Janeras*, Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices (StAns 99 = ALit 12), Roma 1988.

⁴ Egeria, *Itinerarium* 37, 4–8 (FC 20, 274–276 *Röwekamp*; Übersetzung geringfügig modifiziert).

Feier nicht nur mit biblischen Zeitangaben synchronisiert, sondern bezieht auch die Orte des Geschehens – Golgota und das Grab Christi – ein.

Die Karfreitagsfeier als solche ist zwar ein reiner Wortgottesdienst; schon am Vormittag verehren die Pilger allerdings auch Passionsreliquien: die am Zion aufbewahrte Geißelsäule, vor allem aber das heilige Holz des Kreuzes und die (Kreuzes-) Inschrift. Auch wenn der Bischof selbst das Kreuzesholz hält und Diakone herum stehen, um es zu bewachen, ist die Kreuzverehrung nicht Teil eines gemeindlichen Gottesdienstes, sondern der persönlichen, wenn auch kollektiv vollzogenen Reliquienverehrung zuzuordnen; es wird dazu weder gebetet noch gesungen oder gelesen.⁵ Von einer Kommunionfeier ist in dieser frühen Entwicklungsphase der Karfreitagsfeier überhaupt keine Rede.

Das allgemein, wenn auch unpräzise so genannte „Armenische Lektionar“, das die liturgische Ordnung der Jerusalemer Kirche in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts überliefert, bestätigt die Angaben der Egeria und bietet vor allem die präzise Leseordnung;⁶ auch georgische Handschriften, welche die weitere Entwicklung der Jerusalemer Liturgie im 5.–7. Jahrhundert dokumentieren, behalten trotz einiger Veränderungen prinzipiell die alte Grundstruktur bei.⁷

Die ursprüngliche Form der Karfreitagsliturgie kennt also keine Kommunionfeier, sondern einzig einen Wortgottesdienst; auch die vorausgehende Verehrung der Passionsreliquien ist nicht Teil der eigentlichen Liturgie.

⁵ Egeria, Itinerarium 37, 1–3 (FC 20, 270–273); zur Verehrung von Kreuzesholz und -titel gesellen sich weitere Stücke aus der Reliquienkammer der Jerusalemer Bischofskirche: der Ring des Salomo und das Salbhorn der biblischen Könige. Am Vormittag des Karfreitags geht es um Reliquienverehrung, nicht um Gottesdienst.

⁶ Le codex arménien Jérusalem 121. 2. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes, hg. v. *Athanase Renoux* (PO 36/2=168), Turnhout 1971, 280 [142]–294 [156] N° XLIII; Synopse bei *Buchinger*, *Zeiten* (wie Anm. 3), 314–321, sowie sehr übersichtlich bei *Klöckener*, *Feier* (wie Anm. 1), 216 f.

⁷ Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle). Tome I, hg. v. *Michel Tarch-nischvili* (CSCO 188 f = CSCO.I 9 f), Louvain 1959, textus 121–134, versio 97–107 N° 665–707; für eine schlüssige Interpretation der wenigen abweichenden Dokumente als Zeugnisse der liturgischen Entwicklung in Georgien und nicht in Jerusalem selbst vgl. *Janeras*, *Vendredi-Saint* (wie Anm. 3), 379–383.

1.2 Zur Verbreitung der Karfreitagsfeier in der Spätantike

Im Laufe der Spätantike rezipierten alle Kirchen in Ost und West eine Feier der Hohen Woche,⁸ auch wenn dieser Prozess vermutlich nicht überall ganz so schnell stattfand wie in der älteren Forschung angenommen;⁹ überdies ist nicht jeder Gottesdienst am Freitag vor Ostern bereits eine Karfreitagsfeier nach Jerusalemer Vorbild.

Osten

Die Verbreitung einer nach Jerusalemer Vorbild mimetisch entfalteten Hohen Woche im Laufe der Spätantike ist noch nicht umfassend untersucht, stellt sich aber recht differenziert dar: Während sich die Osterfeier im Kappadokien des späteren 4. Jahrhunderts vermutlich noch auf die eine Osternachtfeier beschränkte, die Leiden und Tod Christi in der alten Einheit des Paschamysteriums feierte und in den Ostersonntag als Tag der Auferstehung mündete,¹⁰ scheinen für Antiochien nicht nur Predigten des Johannes Chrysostomus, sondern vermutlich auch jene des Meletius zu bezeugen, dass die Tage der Woche vor Ostern schon sehr früh mit den Stationen des in der Bibel erzählten Leidensweges Jesu verbunden waren;¹¹ damit ist eine solche Entfaltung möglicherweise sogar früher belegt als für Jerusalem selbst.

Äußerst bemerkenswert ist auch der völlig erratische Hinweis einer in Antiochien gehaltenen Karfreitagspredigt des Johannes Chrysostomus darauf, „am Abend (κατὰ τὴν ἑσπέραν)“ würde die Gemeinde „den am Kreuz Angenagelten ... sehen, wie ein Lamm geschlachtet (vgl. Jes 53,7; 1 Petr 1,19?) und geopfert; wir wollen mit Schauern hintreten ...“; die anschließende Schilderung des Eucharis-

⁸ Vgl. *Celebratio* (wie Anm. 2).

⁹ Hilfreich, wenn auch im Detail revisionsbedürftig ist die Übersicht bei Wolfram Kinzig, Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres, in: Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche, hg. v. *Wolfram Kinzig* u. a. (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11), Leuven 2011, 3–41, mit Tabellen ebd. 32–39.

¹⁰ Kritisch gegenüber der Annahme eines Triduums bei Gregor von Nyssa und in der anatolischen Osterhomilie von 387 vgl. *Harald Buchinger*, Was there ever a liturgical Triduum in antiquity? Theological idea and liturgical reality, in: *EO* 27 (2010) 257–270, hier 264 mit Anm. 24; die weiteren Zeugnisse der Kappadokischen Väter über die Osterfeier werde ich demnächst in einer eigenen Untersuchung behandeln.

¹¹ *Wolfgang Huber*, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (BZNW 35), Berlin 1969, 203–206. Die Huber vorliegende deutsche Übersetzung der nur in georgischer Version erhaltenen Homilien des Meletius durch Anton Tanghe (vgl. ebd. 132, Anm. 146) scheint nie publiziert worden zu sein; vgl. aber *Michel van Esbroeck*, Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique (PIOL 10), Louvain 1975, 308–312.

tiegebets mit seiner charakteristischen Epiklese („wenn der Priester vor dem Tisch steht und die Hände zum Himmel hin ausstreckt und den Heiligen Geist ruft, herbeizukommen und die vorliegenden (Gaben) zu berühren“) macht deutlich, dass er nicht bloß von einer Austeilung vorgeheiliger Gaben, sondern von einer vollen Eucharistiefeyer spricht.¹² Eine derartige Übung ist eine absolute Ausnahme und bleibt rätselhaft.¹³

In der byzantinischen Liturgie erscheint der Karfreitag zunächst weniger durch eine Feier nach Jerusalemer Vorbild geprägt, sondern wird prinzipiell wie alle anderen Tage der Quadragesima gefeiert; dazu gehört seit dem Ausgang der Spätantike eben auch die Feier der Präsanctifikatenliturgie.¹⁴ Das Passionsgedächtnis beschränkt sich in der älteren byzantinischen Karfreitagsfeier auf die Vesper.¹⁵

Es würde den gegebenen Rahmen sprengen, Geschichte und Gestalt der Präsanctifikatenliturgie in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens darzustellen;¹⁶ für die Frage nach der Karfreitagskommunion ist es jedenfalls von fundamentaler Bedeutung, dass diese nicht nur historisch erst relativ spät am Übergang von der patristischen Periode zum Frühmittelalter bezeugt ist, sondern dass es sich dabei auch sachlich nicht um einen charakteristischen Zug der Karfreitagsliturgie handelt: Die Kommunion wurde vielmehr wie an den anderen (Fast-)Tagen der Quadragesima auch am Freitag der Woche vor Ostern im Anschluss an

¹² Zur Predigt *De coemeterio et de cruce* 3 (PG 49) 397 f.; Vgl. *Janeras*, *Vendredi-Saint* (wie Anm. 3), 386 f.

¹³ Den offenbar einzigen weiteren Beleg für eine Eucharistiefeyer am Karfreitag bietet der Bericht des mittelalterlichen Bischofs Johannes im georgischen Bolnisi über die Inthronisation des Jerusalemer Patriarchen Modestus und die Rückführung des von den Persern geraubten Kostbaren Kreuzes im Jahr 631; dabei handelt es sich aber um einen überaus außergewöhnlichen Anlass, der keinerlei Rückschluss auf die übliche Feier des Karfreitags im Jerusalem der Spätantike erlaubt, welche bekanntlich keine Präsanctifikatenliturgie kannte; vgl. *Janeras*, *Vendredi-Saint* (wie Anm. 3), 380 f.

¹⁴ *Janeras*, *Vendredi-Saint* (wie Anm. 3) 374–379, auch zum Verfall des Brauches im Hochmittelalter; vgl. auch *Robert I. Taft*, *Holy Week in the Byzantine Tradition*, in: *Hebdomadae Sanctae Celebratio* (wie Anm. 2) 67–91, hier 72 f.: „The only distinctive ceremonial elements on Good Friday were the veneration, before *Orthros*, of the Sacred Lance (Jn 19,34); and the prebaptismal catechesis and renunciation of Satan ... The adoration of the relic, however, was but the continuation of a devotion begun ... at dawn on Holy Thursday, not an integral part of the Good Friday liturgy. And the catechesis and renunciation were part of the paschal initiation process, not a Passion commemoration.“ Zu den frühesten Zeugnissen der ab dem 7. Jh. belegten Präsanctifikatenliturgie vgl. *Stefanos Alexopoulos*, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components* (Liturgia condenda 21), Leuven 2009, 41–47.

¹⁵ *Taft*, *Holy Week* (wie Anm. 14), 74: „Apart from the Holy Thursday *pedilavium*, old Constantinople had no mimesis whatever. The Good Friday Passion anamnesis was concentrated entirely within Vespers, where the lections ... remained uncontaminated by later hagiolite influence.“ Die ersten beiden Lesungen sind sogar Teil einer Bahnlesung.

¹⁶ *Alexopoulos*, *Presanctified* (wie Anm. 14).

die Vesper gependet, verschwindet allerdings gerade in Byzanz an diesem Tag im Hochmittelalter wieder;¹⁷ dieser Freitag war freilich bis tief ins Mittelalter hinein in der byzantinischen Liturgie weit weniger als in Jerusalem durch das Gedächtnis der Passion geprägt. Die Kommunion erscheint somit als sekundärer Ritus eines Fasttags und nicht als spezifisches Element einer Karfreitagsliturgie.

Westen

Norditalien bietet im 4. und 5. Jahrhundert ein liturgiehistorisch sehr differenziertes Bild:¹⁸ Ambrosius von Mailand kannte vermutlich noch kein entfaltetes Passionsgedächtnis,¹⁹ und auch in den Predigten des Zeno von Verona und Gaudentius von Brescia deutet nichts darauf hin, dass die Tage der Hohen Woche mit mimetischen Gottesdiensten ausgestattet gewesen wären.²⁰ Chromatius von Aquileia erscheint damit als der vielleicht früheste westliche Zeuge für eine Karfreitagsfeier, in der wie in Jerusalem zahlreiche typologisch verstandene Lesungen vorgelesen wurden; dass der Prediger im Anschluss an die Passionserzählung nach Mt 27 ausführlich vom Kreuz Christi spricht, lässt freilich nicht notwendig auf die Verehrung einer Reliquie schließen.²¹ Augustinus von Hippo kennt besondere Feiern am Donnerstag und Freitag der Hohen Woche; letzterer ist durch die Passionslesung (traditionell ebenfalls nach Mt, obwohl Augustinus den Brauch ändern wollte) und den Psalm 21 (22) charakterisiert.²² Die Zuweisung einer Predigt des Maximus von Turin über Ps 21 (22) und das Kreuz zum Karfreitag ist nicht

¹⁷ Vgl. dazu Anm. 14.

¹⁸ Nach *Carlo Truzzi*, Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360–410 ca.) (TRSR 22), Brescia 1985, hier 199–254, vgl. für einen Überblick *Martin Connell*, The Liturgical Year in Northern Italy (365–450). Diss. Notre Dame, Indiana 1994 [Ann Arbor: UMI], 54–127.

¹⁹ Vgl. zuletzt überzeugend *Alexander Zerfuß*, Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres (PiLi.Studia 19), Tübingen 2008, 247 f.: „Zumal für eine Karfreitagsliturgie nach Jerusalemer Vorbild gibt es keine Anzeichen.“

²⁰ Wohl eindeutig gegen eine entfaltete Feier der Passion spricht die berühmte Liste von Festen bei Filastrius von Brescia, *Diversarum hereseon liber* 140 (112), 2 (CChr.SL 9, 304 Heylen), derzufolge Christus „am Pascha“ gelitten hat.

²¹ Sermo 19 (SC 164, 18–30 Lemarié).

²² Nach *Hubertus R. Drobner*, Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum (Sermones 218–229/D). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen (Patrologia 16), Frankfurt/M. 2006. Vgl. zuletzt äußerst differenziert *Michael Margoni-Kögler*, Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche (VKCLK 29 = SÖAW.PH 810), Wien 2010, 96–100; zur eingeführten Passionslesung nach Mt s. Sermo 232, 1 (PL38, 1108), zu Ps 21 (22) Sermo 218 B = Guelferbytanus 2, 2 (Drobner ebd. 166).

über jeden Zweifel erhaben.²³ Von einer Kommunionfeier ist jedenfalls bei keinem dieser Autoren die Rede.

In Rom erwähnt der Brief des Bischofs Innozenz I. an seinen Amtskollegen Decentius von Gubbio im Jahr 416 die Tradition der Kirche, dass an den zwei Tagen vor Ostern die Sakramente nicht gefeiert würden;²⁴ daraus ist allerdings keineswegs auf die Existenz eines Wortgottesdienstes am Freitag vor Ostern zu schließen. Positiv ist ein solcher erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts in den Predigten Leos des Großen bezeugt. Dabei handelt es sich aber nicht um eine Karfreitagsfeier nach Jerusalemer Vorbild; vielmehr findet an allen traditionellen Stationstagen der Woche vor Ostern – Sonntag, Mittwoch und Freitag – ein Gottesdienst statt, in dem eines der kanonischen Passionsevangelien gelesen wird.²⁵ Sichere Zeugnisse für die entfaltete Karfreitagsfeier des römischen Ritus bieten erst die frühmittelalterlichen Quellen, in denen auch erstmals von einer Austeilung der Kommunion die Rede ist.

2 Zur Kommunionsspendung am Karfreitag im römischen Ritus

2.1 Zur Kodifikation der römischen Liturgie im Frühmittelalter

Als die römische Liturgie im Frühmittelalter kodifiziert wurde, bestand der Kern der Karfreitagsfeier in einem reinen Wortgottesdienst mit zwei alttestamentlichen Lesungen, auf die jeweils ein biblischer Gesang folgte, sowie der Passionslesung

²³ *Andreas Merkt*, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (SVigChr 40), Leiden 1997, 164; 211–213. Dass nach Sermo 29, 2 der Erlöser Ps 21 (22) 2 „in der Passion gebraucht hat, wie wir im Evangelium lesen“ (CChr.SL 23, 113 Mutzenbecher), ist kein eindeutiger Beweis für eine Karfreitagsfeier oder auch nur für eine Passionslesung in derselben Liturgie, zumal der anschließende Hinweis auf den von allen Passionsevangelien zitierten V. 19 (*hoc factum in euangelio reperimus*; ebd. 114) kaum an einen soeben gehörten Vortrag denken lässt.

²⁴ BRHE 58, 24 Cabie: ... *ut traditio ecclesiae habeat, isto biduo sacramenta penitus non celebrari*.

²⁵ *Antoine Chavasse* in CChr.SL 138 A, 304–306 mit Verweis auch auf CChr.SL 138, CLXXXVIII und CXC–CXC VII. Die Zuweisung der verschiedenen Passionspredigten des Leo zu bestimmten Daten ist nicht in allen Fällen zweifelsfrei zu klären; strittig ist unter anderem die Entscheidung zwischen Freitag vor Ostern und Paschavil für die Tractatus 70–72.

nach Johannes; den Abschluss bildeten die feierlichen Fürbitten.²⁶ Wie in Jerusalem, ist auch in Rom die zunächst an die entsprechende Reliquie gebundene Kreuzverehrung²⁷ nicht eigentlich Teil des Gottesdienstes, sondern auf verschiedene und keineswegs immer geschickte Weise damit verbunden (und wird erst sekundär mit Gesängen ausgestattet²⁸): In der Papstliturgie des Frühmittelalters verehren Klerus und Volk die Kreuzesreliquie während des von den zuständigen Klerikern vollzogenen Wortgottesdienstes, wogegen in der von Presbytern präsierten Gemeindeliturgie das Volk erst nach den Großen Fürbitten das Kreuz zu verehren beginnt und ihm bei dieser Gelegenheit unter beiden Gestalten die Kommunion gereicht wird. Beides geschieht in Stille und gewissermaßen als Anhang zum eigentlichen (Wort-)Gottesdienst.

Der Papstgottesdienst des Frühmittelalters und seine unmittelbare Rezeption

Der eigentliche Karfreitagsgottesdienst ist auch in Rom zunächst ein reiner Wortgottesdienst; das Gregorianische Sakramentar als Vorsteherbuch der päpstlichen Liturgie des römischen Frühmittelalters bietet darum für Karfreitag ausschließlich die Großen Fürbitten.²⁹

Bischofsliturgien, zumal die römische, sind nicht selten konservativer als Gottesdienste anderer Kontexte, die stärkeren Veränderungen ausgesetzt sind, weil sie häufiger gefeiert werden und weniger stark formalisiert sind; so verwundert es nicht, dass sich der römische Papstgottesdienst bis ins Frühmittelalter der Neuerung einer Kommunionsspendung am Karfreitag verweigerte, auch wenn bereits die älteste erhaltene Ordnung zugleich auch schon den Kommunionwunsch mancher Gläubigen dokumentiert: Die als *Ordo Romanus* 23 edierte Beschreibung der päpstlichen Osterliturgie des 8. Jahrhunderts aus der Feder eines ostfränkischen

²⁶ Für Belege und für Details des Befundes (Instabilität v. a. des zweiten Gesangs, gelegentlich auch der zweiten Lesung; Besonderheit einer Oration zwischen den beiden Lesungen ...) vgl. die in Anm. 1 zitierte Literatur.

²⁷ S. u. Anm. 39 f. *Louis van Tongeren*, *Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy* (Liturgia Condenda 11), Leuven 2000, 120, vermutet, dass die Kreuzverehrung am Karfreitag in Rom überhaupt vom entsprechenden Ritus am Fest der Kreuzerhöhung übernommen worden sein könnte, der in Rom vermutlich zwischen 683 und 752 eingeführt wurde. Die Verbreitung von Kreuzreliquien dokumentiert *Anatole Frolow*, *La relique de la vraie croix. Recherche sur le développement d'un culte* (AOC 7), Paris 1961.

²⁸ Vgl. zuletzt *Clyde W. Brockett*, *Antiphons for the Adoration of the Cross Replica*, in: *Plain-song and Medieval Music* 21 (2012) 85–111.

²⁹ *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, hg. v. *Jean Deshusses* (SpicFri 16), Fribourg ³1992, 176–180 N^o 79.

Beobachters hält einerseits ausdrücklich fest: „Der apostolische (Herr; sc. der Papst) kommuniziert dort freilich nicht, auch die Diakone nicht.“ Im nächsten Atemzug wird freilich dem populären Verlangen sowohl in der Stationskirche des Papstes als auch in anderen Kirchen der Stadt Rom stattgegeben: „Wer aber kommunizieren will, kommuniziert aus den Gefäßen vom Opfer, das am Donnerstag aufbewahrt wurde; und wer nicht dort kommunizieren will, geht in andere Kirchen Roms oder in Tituli und kommuniziert.“³⁰ Es ist signifikant, dass diese Bemerkung nach der Beschreibung des eigentlichen Gottesdienstes und der Prozession des Papstes in seinen Palast am Lateran angehängt wird; die Kommunionspendung ist nicht Teil der Liturgie und wird rituell und literarisch getrennt von ihr wahrgenommen.³¹ Auch die Kreuzverehrung findet parallel dazu statt: Nachdem der Papst die von ihm persönlich in Nachahmung des Kreuzwegs Christi am Nacken in die Stationskirche S. Croce getragene Reliquie abgestellt und ihr seine Reverenz erwiesen hat, beginnt unmittelbar der Wortgottesdienst, währenddessen der daran nicht beteiligte Klerus und das Volk das Kreuz verehren.³²

Spätere Quellen machen deutlich, mit welcher Beharrlichkeit sich die römische Bischofsliturgie der Kommunionspendung widersetzte: Eine Anpassung der dargestellten Ordnung für eine andere Bischofsstadt des 8. Jahrhunderts sieht zunächst den – inzwischen freilich auf den Vormittag vorgezogenen – Wortgottesdienst gänzlich ohne Kreuzverehrung und Kommunionspendung vor;³³ am Nachmittag wird dann derselbe Gottesdienst in den Presbyterkirchen der Stadt und ihrer Umgebung wiederholt und außerdem „sowohl in der Kirche, in welcher der Pontifex die Orationen sagt, als auch in den übrigen Presbyter(-Kirchen) nach den Orationen das Kreuz vor dem Altar vorbereitet“, das sodann von Klerus und Volk verehrt wird. Anschließend holen zwei Presbyter den Herrenleib und einen Kelch mit nicht konsekriertem Wein; nach dem Vater Unser mit seiner gewohnten Einleitung und dem Embolismus „nimmt er vom Heiligen (sc. dem Herrenleib) und gibt es in den Kelch, ohne etwas zu sagen; und alle kommunizieren in Stille, und alles ist vollendet.“³⁴ Die Kommunionspendung findet also in Verbin-

³⁰ Ordo Romanus 23, 22 (SSL 24, 272 Andrieu): *Attamen apostolicus ibi non communicat nec diaconi. Qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio quod V feria servatum est. Et qui noluerit ibi communicare, vadit per alias aeclesias Romae seu per titulos et communicat.*

³¹ Beim nur im Einsiedler Manuskript 326 (9. Jh.) überlieferten Ordo Romanus 23 handelt es sich nicht um ein liturgisches Buch im engen Sinne, sondern vermutlich um einen Augenzeugenbericht über die letzten drei Tage der Hohen Woche (einschließlich der zum Karfreitag gerechneten Paschavilgeier).

³² Ordo Romanus 23, 11–17 (SSL 24, 270 f.).

³³ Ordo Romanus 24, 22–27 (SSL 24, 291–293).

³⁴ Ordo Romanus 24, 28–38 (SSL 24, 293 f.); Ordo Romanus 27, 35–50 (SSL 24, 355–358) bietet mit winzigen Anpassungen dieselbe Ordnung. Die weitere Rezeption – etwa in den Ordines 28, 31–48 (ebd. 398–401), 30B, 29–35 (ebd. 470 f.), sowie im Pontificale Romano-Germanicum (wie Anm. 37) – kann hier nicht verfolgt werden.

dung mit der Kreuzverehrung im Anschluss an den eigentlichen Gottesdienst statt – eine Grundform, die auch von den unten darzustellenden Quellen der presbyteral geleiteten Liturgie bezeugt wird, auch wenn die Reservation nur des Leibes Christi und die dadurch bedingte Kontaktkonsekration des Weines am Karfreitag vermutlich eine spätere Entwicklung darstellt.

Einflussreich ist schließlich die Angabe des fränkischen Liturgikers Amalar, dem zwar der eben zitierte *Ordo* mit der Kommunion des Volkes und der Kontaktkonsekration bekannt ist, der aber zugleich erzählt, er habe darüber „den römischen Erzdiakon befragt, und jener hat geantwortet: In der Statio (sc. der Kirche S. Croce; H. B.), wo der apostolische (Herr, sc. der Papst) das Kreuz grüßt, dort kommuniziert niemand.“³⁵ Durch die Autorität des für spätere Autoren grundlegenden karolingischen Liturgieerklärers bleibt das Bewusstsein, dass die Karfreitagskommunion kein Teil des Papstgottesdienstes war, jahrhundertlang erhalten.³⁶ Eindeutige Zeugnisse für die Rezeption der bis dahin allerdings bereits signifikant veränderten Präsanctifikatenliturgie in der römischen Papstliturgie bieten erst die Bücher des 12. Jahrhunderts.³⁷

³⁵ Liber officialis 1, 15, 1 (StT 139, 107 Hanssens); zuvor zitiert *Amalar* einen römischen *Ordo*, demzufolge nach der Kreuzverehrung von zwei Presbytern „der Herrenleib, der am Vortag aufbewahrt wurde, sowie ein Kelch mit nicht konsekriertem Wein, der anschließend konsekriert wird,“ für die Kommunion des Volkes gebracht werde (ebd.; zur Reservation am Gründonnerstag und zur Beschränkung auf das Brot vgl. auch u. Anm. 43). Der von Amalar zitierte *Ordo* wird von *Vollger*, *Feier* (wie Anm. 1), 103 sowie hier speziell 233, im Anschluß an *Michel Andrieu*, *Les Ordines Romani du haut moyen âge III* (SSL 24), 343, als *Ordo Romanus 27* identifiziert; vgl. *Ordo Romanus 27*, 44 (SSL 24, 257).

³⁶ Nach *Browe*, *Kommunion* (wie Anm. 1) 65, Anm. 77, sind „alle Späteren, die den Kommunionempfang in Rom leugnen, ... von Amalar abhängig“: *Ps-Alkuin*, *De Divinis officiis* 17 (PL 101, 1206 C); *Honorius von Autun*, *Sacramentarium* 10 (PL 172), 746 f.

³⁷ *Le Pontifical Romain au moyen-âge. I: Le pontifical romain du XII^e siècle*, hg. v. *Michel Andrieu* (StT 86), Città del Vaticano 1938, 237 N^o 31, 10 f., mit ausdrücklicher Reflexion über die Kontaktkonsekration und Offertorialgebet *In spiritu humilitatis*; s. u. 2.2 mit Anm. 47 und 49. Im *Bernhardi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, hg. v. *Ludwig Fischer*; *Historische Forschungen und Quellen* 2–3, München 1916, 57 f. N^o 139, erhält die Übertragung ein Begleitgebet; s. u. Anm. 60. Die insgesamt knappere Ordnung im Liber politicus 42 des Kanonikers *Benedikt von St. Peter* (*Paul Fabre*, *Le Liber censuum de l'église romaine* 2 [BEFAR 2/6, 5], Paris 1905, 151) erwähnt nach dem Wortgottesdienst nur das Vater Unser und die Kommunion, aber keine weiteren Riten.

Eine Schlüsselrolle für den Reimport der römisch-fränkischen Mischliturgie spielte das im 10. Jh. vermutlich in Mainz redigierte *Pontificale Romano-Germanicum* 99, 304–335 (StT 227, 86–93 Vogel), dessen Präsanctifikatenkommunion noch dieselbe schlichte Gestalt wie die *Ordines Romani* 24 etc. (wie Anm. 34) bietet, wie sie sich selbst noch in der kürzeren Rezension des *Pontificale Romanum saeculi XIII* findet (wie Anm. 50): Bringen des reservierten Herrenleibes sowie nichtkonsekrierten Weines – Herrrengebet mit Einleitung und Embolismus – als Kontaktkonsekration erklärte Mischung – Kommunion in Stille.

Von Presbytern präsierte Karfreitagsfeiern des Frühmittelalters

Schon der genannte *Ordo Romanus* 23 erwähnt, dass manche Gläubigen am Rande des Papstgottesdienstes kommunizierten, andere in anderen Kirchen der Stadt Rom; mehrere Quellen überliefern eine liturgische Ordnung dafür: Das wohl auf die von Presbytern präsierte Liturgie des römischen Frühmittelalters zurückgehende „Gelasianische“ Sakramentar sieht im Anschluss an den Wortgottesdienst des Karfreitags vor, dass „Diakone in die Sakristei gehen. Sie kommen mit dem Leib und Blut des Herrn, das vom Vortag übriggeblieben ist, heraus und stellen es auf den Altar“; nach dem Vater Unser mit Einleitung und Embolismus „verehren alle das heilige Kreuz und kommunizieren.“³⁸ Die Kommunionsspendung ist zwar nicht so deutlich vom Rest des Gottesdienstes getrennt wie in der Beschreibung der Bischofsliturgie; die ausdrückliche Verbindung von Gläubigenkommunion und Kreuzverehrung macht freilich deutlich, dass es sich bei beiden Elementen um nachgeordnete Riten handelt, die dem Wortgottesdienst des Karfreitags erst sekundär zugewachsen sind.

Eine für klösterliche Bedingungen adaptierte Gestalt dieser Feierform belegen fränkische Ordnungen des späteren 8. Jahrhunderts, in denen zwar die Kreuzverehrung – vermutlich mangels einer entsprechenden Reliquie – entfällt,³⁹ die Prä-sanktifikatenkommunion aber in der vom Gelasianischen Sakramentar beschriebenen Form gehalten wird.⁴⁰ Nicht nur in diesen Quellen ist die Kommunion vom unter beiden Gestalten reservierten Sakrament selbstverständlich.⁴¹

³⁸ *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), hg. v. I. eo C. Mobilberg (RED.F 4), Roma 1981, 67 N° 41, 418. Dass von der Kommunion des Vorstehers nicht ausdrücklich die Rede ist, läßt nicht notwendig auf deren tatsächliche Unterlassung schließen. Die „jungelasianischen“ Sakramentare bieten grundsätzlich dieselbe Ordnung; s. u. Anm. 41.

³⁹ *Amalar*, *Liber officialis* 1, 14, 10 (StT 139) 102 f. bezeugt dagegen im 9. Jh. bereits die Verehrung von „Kreuzen, die nach der Form des Kreuzes des Herrn verfertigt sind (*quae ad similitudinem dominicae crucis factae sunt*)“, auch an Orten, wo keine Kreuzreliquie zur Verfügung steht.

⁴⁰ *Ordo Romanus* 16, 34 f. (SSL 24, 151 f.); 17, 96 f. (ebd. 189).

⁴¹ Neben fränkischen Sakramentaren vom „jungelasianischen“ Typ des 8. Jhs. (z. B. Gellone: CChr.SL 159, 90 Dumas N° 107, 666, und Angoulême: CChr.SL 159 C, 94 f. Saint-Roch N° 105, 679 f., mit *Oratio post communionem*; das Sakramentar von Autun hat dagegen nur den Wortgottesdienst: CChr.SL 159 B, 59–61 Heiming N° 104, 500–519) vgl. den vom Ende des 9. Jahrhunderts stammenden *Ordo Romanus* 32, 12–14 (SSL 24, 520) nach der vielleicht aus Corbie stammende Pariser Handschrift BN lat. 14088, ebenfalls mit *oratio post communionem*; Römer, *Liturgie* (wie Anm. 1), 88, Anm. 13, bestreitet freilich die Zuverlässigkeit dieser Quelle. Browe, *Kommunion* (wie Anm. 1) 67, zitiert dagegen im Anschluß an Juan B. Ferreres, *Historia del Misal Romano*, Barcelona: Subirana, 1929, 268, das erst aus dem 12. Jh. stammende (vgl. ebd. XCIX) Sakramentar Vich, *Archivo Capitular* 119, fol. 40.

2.2 Mittelalterliche Entwicklungen

Die Beschränkung der Reservation auf das Brot und die Frage der Kontaktkonsekration

Die Präsanctifikatenkommunion der römischen Liturgie unterscheidet sich nach den ältesten verfügbaren Zeugnissen zunächst dadurch von allen anderen Riten des Westens und Ostens, dass die Kommunion von den am Vortag konsekrierten Gaben unter beiden Gestalten gereicht wurde;⁴² im karolingischen Frühmittelalter beginnt man allerdings, nur mehr das eucharistische Brot aufzubewahren.⁴³ Diese Reduktion zieht jedoch nicht den Verzicht auf den Kelch nach sich; vielmehr ergänzt man den vom Gründonnerstag aufbehaltenen Herrenleib dadurch, dass man für die Kommunion am Karfreitag nicht-konsekrierten Wein bringt, in den – ausdrücklich ohne Begleitwort – ein Stück des eucharistischen Brotes eingesenkt wird.⁴⁴ Erst später wird einerseits eine praktische Begründung für den Verzicht auf die Reservation des Kelches gegeben, „da er leicht aus Versehen verschüttet wird“;⁴⁵ andererseits wird die Kontaktkonsekration theologisch erklärt.⁴⁶ Obwohl

⁴² *Alexopoulos*, Presanctified (wie Anm. 14), 127.

⁴³ Für einen konzisen Überblick vgl. zuletzt *Patrick Regan*, Holy Thursday Reservation: From Confusion to Clarity, in: *Worship* 81 (2007) 98–120. *Römer*, Liturgie (wie Anm. 1), 88, Anm. 13, nennt als ersten Zeugen für die Beschränkung der Reservation auf das Brot *Amalar*, *Liber officialis* 1, 12, 34 (StT 139) 79, der außerdem die Sinnhaftigkeit der Reservation überhaupt in Frage stellt. Unter den *Ordines Romani* vgl. allerdings den vielleicht schon aus dem 8. Jh. stammenden *Ordo Romanus* 24, 32 (SSL 24) 294, weiters die übrigen in Anm. 34 zitierten *Ordines*.

⁴⁴ Vgl. als mutmaßlich ältestes Zeugnis *Ordo Romanus* 24, 32–38 (SSL 24) 294, weiters die *Ordines Romani* 27, 44–50 (ebd. 357 f.); 28, 41–47 (ebd. 400 f.); 29, 37–43 (ebd. 443) etc., sämtlich ausdrücklich mit dem Hinweis *nihil dicens*; erst das *Pontificale Romano-Germanicum* 99, 335 (StT 227) 92 ergänzt die Rubrik ... *nihil dicens, nisi forte aliquid secreta dicere voluerit*.

⁴⁵ *Sicard von Cremona*, *Mitrale* 6, 13 (PL 213) 320 B: *quia de facili ex negligentia laberetur*.

⁴⁶ Der älteste Zeuge ist *Amalar*, der die Erklärung allerdings bereits in dem ihm schriftlich vorliegenden *Ordo* vorgefunden haben will, zugleich aber ausdrücklich darauf hinweist, dass diese Praxis nicht der Tradition der Kirche entspreche; vgl. *Liber officialis* 1, 15, 1 (StT 139) 107 f.: *Qui iuxta ordinem libelli per commixtionem panis et vini consecrat vinum, non observat traditionem ecclesiae, de qua dicit Innocentius isto biduo sacramenta penitus non celebrari* (vgl. Anm. 24). Die *lectio longior* der Stelle in der älteren Edition enthält die klassische Formulierung, die von zahlreichen späteren Quellen rezipiert wird (vgl. Anm. 47): *Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem* (StT 139) 546; zur diachronen Entwicklung bei *Amalar* sowie zu dessen Reflexion über das Verhältnis der Reservation zur konsekratorischen Funktion des Herrengebetes in der *lectio longior* von *Liber officialis* 4, 26, 9 f. (ebd. 553) vgl. detailliert *Völger*, *Feier* (wie Anm. 1), 233–241. *Ordo Romanus* 27, 24, 49 f. (SSL 24) 357 f., die mutmaßliche Vorlage des *Amalar*, enthält freilich genausowenig eine Erklärung des Ri-

Theorie und Praxis der Kontaktkonsekration mit zunehmender eucharistietheologischer Reflexion im Zeitalter der Scholastik auch auf Widerspruch stieß, wurde sie bis ins 16. Jahrhundert überliefert und hielt sich gerade auch in Schlüsselzeugnissen der römischen Liturgiegeschichte bis ins Spätmittelalter.⁴⁷

Der Ausbau der Präsanktifikatenliturgie zur „zerstörten Messe“

Nachdem der relativ elementare Ritus der römischen Messe im Hochmittelalter durch zahllose Begleitgebete und Deuteworte überlagert wurde,⁴⁸ drängten diese sekundären Zufügungen ab dem 12. Jahrhundert auch in den Ritus der Präsanktifikatenkommunion am Karfreitag, dessen einziges Worthelement nach den frühmittelalterlichen Quellen das Herrengebet mit seiner Einleitung und dem Embolismus gewesen war. Durch die Übernahme von Elementen zunächst des Offertoriums (Privatgebet *In spiritu humilitatis* und Inzens⁴⁹ sowie später auch deren Begleitgebet und *Orate fratres*⁵⁰) und in weiterer Folge auch der Kommunion (Bre-

tus wie die anderen in Anm. 44 zitierten Ordines Romani; zum Pontificale Romano-Germanicum s. u. Anm. 47.

⁴⁷ Die beeindruckende Wirkungsgeschichte von Praxis und Theorie der Kontaktkonsekration von Amalar bis ins 16. Jh. dokumentiert umfassend *Andrieu*, *Immixtio* (wie Anm. 1), 42–113; vgl. auch *Browe*, *Kommunion* (wie Anm. 1), 68–70. Schlüsselzeugnisse der römischen Liturgie, welche die von Amalar bezeugte Erklärung (s. o. Anm. 46) tradieren, sind z. B. das Pontificale Romano-Germanicum 99, 335 (StT 227) 93, mit der Möglichkeit eines Begleitwortes zur Mischung; s. o. Anm. 44), das Pontificale Romanum saeculi XII, 31, 11 (StT 86) 237, der Ordo Lateranensis (wie Anm. 37) 58 N° 139, und noch im 13. Jh. das Ordinarium Innozenz' III.: *Stephen J. P. van Dijk*, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents* (SpicFri 22), Fribourg 1975, 258.

⁴⁸ Grundlegend bleibt *Bonifatius Luyke*, *Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe* (Ordinarium Missae), in: *Priestertum und Mönchtum*, hg. v. *Theodor Bogler* (LuM 29), Maria Laach 1961, 72–119; den jüngsten und besten Überblick mit umfangreichen Hinweisen auf die ältere Literatur bietet *Andreas Odenthal*, „Ante conspectum diuinae maiestatis tuae reus assisto“. Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchungen zum „Rheinischen Messordeo“ und dessen Beziehungen zur Fuldaer Sakramentarradition, in: *ALW* 49 (2007) 1–35 (Ndr. in: *Ders.*, *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes* [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 61], Tübingen 2011, 16–49).

⁴⁹ Das Privatgebet *In spiritu humilitatis* aus dem Offertorialritus ist in der römischen Karfreitagsfeier erstmals in Quellen des 12. Jhs. (wie Anm. 37) bezeugt: Pontificale Romanum saeculi XII, 31, 11 (StT 8) 237: keine feierliche Prozession, aber Inzens nach dem Abstellen der Gaben); Ordo Lateranensis 58 N° 139 (Prozession mit Weihrauch, aber keine eigene Inzens der Gaben).

⁵⁰ *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge. 2: Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle*, hg. v. *Michel Andrieu* (StT 87), Città del Vaticano 1940, 468 N° 43, 17, allerdings nur in der längeren Rezension; die kürzere Rezension tradiert den schlichten älteren Ritus: Bringen der Gaben – Vater Unser mit Einleitung und Embolismus – Kommunion (allerdings nur mehr

chung, Vorbereitungs- und Begleitgebe⁵¹, gelegentlich auch Post-communio⁵²) sowie schließlich sogar der Elevation⁵³ aus dem *Ordo Missae* entstand am Karfreitag eine Art *Missä sicca*,⁵⁴ „die man damit am klarsten zu definieren schien, wenn man sie als ‚zerstörte Messe‘ bezeichnete“⁵⁵ und der gegenüber einer gewöhnlichen Messe letztlich nur der Canon und der Friedensgruß fehlte.

Der Rückgang der Gläubigenkommunion und die Beschränkung auf den Vorsteher

Im Gegenzug zur rituellen Ausgestaltung der Präsanctifikatenliturgie wird die Karfreitagskommunion im Spätmittelalter von der allgemeinen Tendenz zum Rückgang der Gläubigenkommunion erfasst, so dass immer häufiger nur mehr der Vorsteher kommunizierte; es ist eine Ironie der Liturgiegeschichte, dass in Rom letztlich ausgerechnet der Papst, der nach den altrömischen Zeugnissen gar nicht mehr zugegen war, wenn am Karfreitag dem Volk die Kommunion ausgeteilt wurde, an diesem Tag „alleine kommuniziert“.⁵⁶

Entsprechende Angaben in den römischen Büchern des 13. Jahrhunderts sind allerdings zunächst wohl eher deskriptiv als präskriptiv zu verstehen; wo nämlich die Kommunionhäufigkeit nicht verfiel, blieb selbstverständlich auch die Karfreitagskommunion erhalten, wie zahlreiche Dokumente – keineswegs ausschließ-

des Papstes; vgl. Anm. 56); das *Ordinarium* Innozenz' III. (SpicFri 22) 257 f. sieht eine Zwischenstufe vor: feierliche Prozession (vgl. Anm. 60), Inzens und *In spiritu humilitatis* wie in den Quellen des 12. Jhs. (wie Anm. 49), dazu *Orate fratres*, aber keine Brechung und schlichte Kommunion des Papstes.

⁵¹ Pontificale Romanum saeculi XIII, 43, 18 (StT 87) 468 f. (nur längere Rezension).

⁵² Während die römischen Zeugnisse bis ins Spätmittelalter kein Gebet nach der Kommunion kennen, ist ein solches jenseits der Alpen vereinzelt schon im 9. Jh. bezeugt; s. o. Anm. 41.

⁵³ *Missale Romanum* 1570, 197 (Facsimile: Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 253 N° 1268 Sodi / Triacca).

⁵⁴ Der *Ordo Lateranensis* (wie Anm. 37) N° 139 überschreibt die ganze Ordnung der Präsanctifikatenliturgie denn auch *De officio missae (sic) post adorationem crucis*.

⁵⁵ Römer, Liturgie (wie Anm. 1) 90; vgl. ebd. 91 zur „Gegenbewegung“ und zum – letztlich erfolglosen – „Reinigungsversuch“ des Wilhelm Durandus, *Pontificale* 3, 24 (Michel Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge. III: Le pontifical de Guillaume Durand* [StT 88], Città del Vaticano 1940, 586; während das Offertorium entrümpelt wird, werden Brechung und Begleitgebete zur Kommunion ausdrücklich beibehalten: ebd. 587 § 27). Browe, Kommunion (wie Anm. 1) 64, und andere sprechen von einer „verstörten Messe“.

⁵⁶ *Pontificale Romanum saeculi XIII*, 43, 15 (kürzere Rezension) / 18 (längere Rezension) (StT 87) 469; *Ordinarium* Innozenz' III. (SpicFri 22) 259. Noch nach dem *Pontificale Romanum saeculi XII*, 31, 11 (StT 86) 237 kommunizierten dagegen „alle, die wollen“.

lich aus monastischem Kontext – teilweise bis ins 17. Jahrhundert bezeugen.⁵⁷ Die aus den Ordnungen des 13. Jahrhunderts übernommene Beschränkung der Kommunion auf den Vorsteher im nachtridentinisch reformierten Missale Romanum von 1570 setzte sich in der Praxis also erst nach einschlägigen Verboten durch.⁵⁸

Die Ausgestaltung einer eucharistischen Andacht

Der Verfall der eucharistischen Kommunion geht generell mit einer Steigerung abgeleiteter Frömmigkeitsformen um das Altarsakrament einher; so entsteht im Spätmittelalter auch am einst schlichtesten Tag des Jahres „eine eucharistische Andacht, die sich um die Kommunion des Priesters rankte.“⁵⁹ Insbesondere die Übertragung des eucharistischen Brotes wurde zu einer feierlichen Prozession ausgestaltet,⁶⁰ die zuletzt sogar einen Begleitgesang erhielt⁶¹ und so ihre auch vom Missale Romanum 1570 festgeschriebene Form fand.

Als Zwischenbilanz lässt sich festhalten: Die Kommunion gehört in Rom genauso wenig wie anderswo ursprünglich zur Karfreitagsliturgie; als sie aufkam,

⁵⁷ Zahlreiche Belege bei *Browe*, Kommunion (wie Anm. 1), 70–75; *Alban Dold*, Die Karfreitagskommunion während der Missa praesantificatorum in den Klöstern der Bursfelder Benediktinerkongregation, in: *JLW* 12 (1932) 205 f., ergänzt den Hinweis auf ein Spanheimer Missale von 1497.

⁵⁸ *Ebd.*, 91, Anm. 29, zitiert – mit Verweis auf *Browe*, Kommunion (wie Anm. 1), 74, Anm. 151 f., dessen Belege mir nicht zugänglich waren – Verbote „1622 durch ein Dekret der Ritenkongregation und 1679 durch ein solches der Konzilskongregation.“

⁵⁹ *Römer*, Feier (wie Anm. 1), 93.

⁶⁰ *Ebd.*, 91 f., sucht den Ursprung der feierlichen – wenn auch zunächst wortlosen – Ausgestaltung der einst schlichten Übertragung in cluniazenser Quellen des 11. Jhs.; in Rom wird das noch im Pontificale Romanum saeculi XII, 31, 10, ohne weiteren Ritus vollzogene Bringen der Gaben für die Präsanctifikatenliturgie (StT 86) 31, 237 im Ordo Lateranensis (wie Anm. 37, 58 N° 139) zu einer aufwendigen Prozession und erhält das Zitat der Einsetzungsworte *Hoc corpus* ... als stilles Begleitgebet des Diakons; eine Prozession mit Kerzen und Weihrauch sieht auch das Ordinarium Innozenz' III. vor (SpicFri 22) 257.

⁶¹ Im Missale Romanum von 1570, 195 (Facsimile: Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 251 N° 1258) ist zur feierlichen Prozession der Hymnus *Vexilla regis* vorgesehen; dass dieser – so *Römer*, Feier (wie Anm. 1), 93, Anm. 36 „in dieser Verwendung zuerst im Sakramentar von *S. Denis*“ bezeugt sei, läßt sich aus den ebd. zitierten Angaben bei *Edmundus Martène*, *De antiquis ecclesiae ritibus*. Tomus III. Antwerpen 1737 [Ndr. Hildesheim: Olms, 1969], 361 f. = liber 4, cap. 23, 13, nicht klar ersehen; vielmehr findet die Kommunion nach dieser Quelle gemeinsam mit der Kreuzverehrung statt und wird darum von deren Gesängen begleitet. Nach *Martène*, liber 4, cap. 23, 22 (ebd. 3, 366) ist aber der Gesang des schon im Ordo Lateranensis als Begleitgebet des Diakons bezeugten *Hoc corpus* breiter belegt. Auch wenn die inzwischen verfügbare Quellenlage des Hoch- und Spätmittelalters eine eingehendere Untersuchung erlauben würde, kann diese hier nicht geleistet werden.

nahm der Papst ausdrücklich nicht daran teil, und ihre Form blieb genauso instabil wie ihre Einbindung in den Kontext der durch die Integration der Kreuzverehrung auch sonst außergewöhnlich komplexen Feier. Was im nachtridentinisch reformierten Missale Romanum von 1570 kodifiziert und für Jahrhunderte zur Norm wurde, ist eine durch zahlreiche Wechselfälle der Liturgiegeschichte kompliziert angereicherte, substantiell veränderte und zugleich extrem verkümmerte Form der Präsanktifikatenliturgie, in welcher der Vorsteher alleine nach einem Ritus kommunizierte, der vor allem von spät hinzugewachsenen Elementen geprägt war.

2.3 Reformen des 20. Jahrhunderts

Die unter Pius XII. erneuerte Ordnung der Hohen Woche

Die unbefriedigende Praxis des Missale Romanum von 1570 blieb die Norm, bis unter Pius XII. die Feier der Hohen Woche erneuert wurde. Die Ordnung von 1955/56 griff zwar nicht sehr tief in den Text- und Ritenbestand der Präsanktifikatenliturgie ein, traf aber zwei Grundsatzentscheidungen von großer Tragweite: Erstens wurde die Ordnung der Karfreitagsliturgie systematisiert und die „Kommunion“ als vierter und letzter Teil der „feierlichen Nachmittagsliturgie vom Leiden und Sterben des Herrn (sollemnis actio liturgica postmeridiana in passione et morte Domini)“ nach „Lesungen“, „Große Fürbitten (orationes sollemnes) oder Gläubigengebet“ und „Kreuzverehrung“ in eine ausdrücklich reflektierte Gesamtstruktur integriert, auch wenn der Wechsel der Paramente noch eine gewisse Bruchlinie markiert.⁶² Zweitens wurde die Präsanktifikatenliturgie um einige vorbereitende Elemente und einen Teil der Privatgebete zum Kommunionempfang reduziert;⁶³ dafür werden ein fakultativer Begleitgesang vorgesehen und nach der Kommunion drei Orationen hinzugefügt.⁶⁴ Drittens und vor allem sollte die Kommunion nunmehr ausdrücklich allen gereicht werden, wobei Schuldbekennnis, Absolution, „Seht das Lamm Gottes ...“ und „Herr, ich bin nicht würdig“ aus dem üblichen Kommunionritus übernommen wurden. Auf diese Weise wurde die Gläubigenkommunion nach Art jener Kommunionandacht gestaltet, die auch die Kommunionsspendung in der Messfeier prägte: Insbesondere das „Seht das Lamm Gottes“ war ja erst lange nach dem Konzil von Trient aus

⁶² Ordo Hebdomadae Sanctae 21 (*Schmidt*, Hebdomada [wie Anm. 1], 1, 109).

⁶³ Die sekundären Gebete aus dem Offertorium und die Inzens wurden von der pianischen Reform gestrichen; beibehalten wurde allerdings die feierliche Prozession mit Kerzen, die neue, auf das Kreuz bezogene Prozessionsgesänge erhält: Ordo Hebdomadae Sanctae 24 (*Schmidt* 1, 110).

⁶⁴ Ordo Hebdomadae Sanctae 35 (*Schmidt* 1, 115).

der Kommunionsspendung außerhalb der Eucharistiefeier in den Ritus der Gemeindemesse integriert worden.⁶⁵ Der Entscheidung für die Beibehaltung, Integration und Ausweitung der Karfreitagskommunion waren intensive theologische Kontroversen vorausgegangen, die seither nicht verstummt sind.⁶⁶

Die nachvatikanisch erneuerte Karfreitagsliturgie

Die gesamte Osterliturgie wurde nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch einmal tiefgreifend überarbeitet.⁶⁷ Dabei wurde die Präsanctifikatenliturgie einerseits von einigen späten Zutaten gereinigt,⁶⁸ auch wenn sie prinzipiell an den – in einigen Zügen veränderten – Kommunionritus der Gemeindemesse angeglichen bleibt.⁶⁹ Neu gegenüber der älteren römischen Tradition ist auch das Gebet nach der Kommunion, das dem abschließenden, aus der pianischen Ordnung übernommenen Segensgebet vorausgeht. Mit dem Wegfall der früheren, in der Feiargestalt von 1955/56 durch den – in sich durchaus problematischen – Wechsel der Paramente markierten Zäsur wird andererseits zugleich die „Kommunion“ als dritter Teil nach Wortgottesdienst und Kreuzverehrung noch stärker in die Gesamtstruktur der Karfreitagsliturgie eingebunden und damit eine scheinbar organische Einheit hergestellt, die in dieser Form nie zuvor bestanden hat – eine Strukturentscheidung, welche die historischen und damit sachlichen Bruchlinien der gewachsenen Feierform verwischt und synchron Organizität herstellt, die diachron nicht bestand.

⁶⁵ Josef A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Wien 1962 [1948], 2, 461 f.

⁶⁶ Von der bei Regan, *Communio* (wie Anm. 1), 9–14; 19–22, dargestellten Diskussion seien nur die besonders prominenten Stimmen von Bernard Capelle, *Problèmes de pastorale liturgique: le vendredi saint*, in: QLP 34 (1953) 251–267 = *Ders.*, *Der Karfreitag*, in: LJ 3 (1953) 263–282, und Josef A. Jungmann, *Die Kommunion am Karfreitag*, in: ZKTh 75 (1953) 465–470, sowie die dort nicht erwähnten Ausführungen von Hansjakob Becker, *Kommunion am Karfreitag? Gedanken zum Entwurf der Liturgie der Heiligen Woch*, in: BiLi 43 (1970) 16–19, mit der Replik von Johannes H. Emminghaus, *Aphoristische Bemerkungen zum vorstehenden Artikel*: ebd. 20–22, genannt, wobei „Becker (gegen die Kommunionfeier) die besseren Argumente beigebracht haben dürfte.“ (*Klöckener*, *Feier* [wie Anm. 1] 245, Anm. 128)

⁶⁷ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum*. Editio typica. Typis polyglottis Vaticanis, 1970, hier 263–265.

⁶⁸ Die Übertragung geschieht schlichter und in Schweigen, wenn auch immer noch von Kerzen begleitet; Schuldbekennnis und Absolution entfallen.

⁶⁹ Die unmittelbaren Kommunionbegleitgebete entfallen zwar; erhalten bleibt aber das private Vorbereitungsgebet des Priesters, das „Seht das Lamm Gottes“ und das „Herr, ich bin nicht würdig“.

Die 2002 erschienene dritte Auflage des nachvatikanisch erneuerten *Missale Romanum* veränderte Details (wie die äußerst problematische Zulassung des *Stabat Mater* und anderer marianischer Gesänge als Begleitgesang zur Kreuzverehrung), nicht aber die Struktur der Feier, obwohl eine Generation nach der Liturgiereform vielerorts der Ruf nach einer Alternative vor allem zu der schon seit ihrer Einführung umstrittenen Kommunionfeier laut geworden war.

Vorläufig obsolet geworden sind durch die neue Übersetzerinstruktion *Liturgiam authenticam* vom März 2001 auch die umfangreichen Vorarbeiten, die im Auftrag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet unter dem inoffiziellen Titel „Messbuch 2000“ durchgeführt wurden: Für die Karfreitagsfeier hatte die Studienkommission nachdrücklich den Verzicht auf die Kommunionfeier vorgeschlagen.⁷⁰

3 Bündelung

3.1 Historischer Befund

Die Karfreitagsfeier bestand ursprünglich aus einem reinen Wortgottesdienst; selbst die Verehrung der Kreuzesreliquie war zunächst nicht Teil der Liturgie. Eine Kommunionsspendung im Anschluss an den Wortgottesdienst ist in der Spätantike nirgends bezeugt (auch wenn Johannes Chrysostomus einen völlig isolierten Hinweis auf eine vollständige Eucharistiefeier am Karfreitag gibt) und wird auch von Papst Innozenz I. ausdrücklich abgelehnt.

Der Empfang vorgeheiliger Gaben hat seine Wurzel eindeutig in der in der Alten Kirche sehr weit verbreiteten privaten Kommunion außerhalb der Eucharistiefeier, die nur sekundär mit einem Gottesdienst – in der Regel der Vesper oder einem Wortgottesdienst – verbunden wurde und sich gegen Ausgang der Spätantike vor allem im Osten zu einem regelmäßigen Brauch an Fasttagen entwickelte; wie an anderen Tagen der Quadragesima wurde darum auch am Freitag vor Ostern im Anschluss an die Vesper eine Präsanctifikatenliturgie gefeiert, die somit sekundär ist und kein Proprium der Karfreitagsfeier darstellt.

Vor diesem Hintergrund ist der römische Befund äußerst verwunderlich: Dass im Rom der ausgehenden Spätantike ausgerechnet am Karfreitag eine Kommunion-

⁷⁰ Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1, hg. v. *Eduard Nagel*, Freiburg Br. 1995, 227–242.

spendung auftritt, wo doch eine derartige Präsanctifikatenliturgie im Osten quadregesimaler Brauch ist, in Rom dagegen an den Wochentagen der Fastenzeit volle Eucharistiefiern stattfanden, bleibt genauso ein Rätsel wie das Faktum, dass die römische Liturgie als einzige nicht nur das eucharistische Brot, sondern auch den Wein vom Gründonnerstag aufbewahrte. Liturgiehistorisch signifikant ist, dass nach den frühen Zeugnissen der Papst selbst nicht kommuniziert; im Papstgottesdienst wird vielmehr erst nach der Liturgie dem Verlangen von Teilen des Volkes nach Kommunionsspendung stattgegeben. Es ist eine bemerkenswerte Verkehrung dieses ältesten Befundes, dass im Spätmittelalter infolge des Rückgangs der Laienkommunion einzig der Vorsteher kommuniziert, auch wenn sich die Kommunionsspendung an das ganze Volk vielerorts bis in die Neuzeit gehalten hat.

In der von Presbytern präsierten Liturgie des Frühmittelalters ist die Kommunionsspendung dagegen mit der Kreuzverehrung verbunden, die sich ihrerseits am Rande des eigentlichen Gottesdienstes ansiedelt; im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters wird sie um Elemente aus dem Messritus angereichert (und in dieser Form schließlich auch von der päpstlichen Liturgie rezipiert und vom nachtridentinischen *Missale Romanum* festgeschrieben). Die gesamte Präsanctifikatenliturgie wird allerdings nicht organisch in die Feier integriert, sondern bleibt bis zu den jüngsten Reformen ein Fremdkörper, dessen Instabilität Zeugnis für den sachlich und historisch sekundären Charakter ablegt. Erst die Strukturbereinigungen des 20. Jahrhunderts verbanden die disparaten Elemente zunehmend zu einem scheinbar homogenen Gottesdienst, dessen dritten Teil nun die „Kommunion“ darstellt.

3.2 Zusammenfassende Evaluation

Reformen bieten die Chance, aber auch die Gefahr substantieller Eingriffe in überlieferte Strukturen; sie können Klarheit schaffen, aber auch Wachstumsfugen liturgiehistorischer Entwicklung und damit die Erinnerung an ältere Stadien aus dem rituellen Gedächtnis der Kirche beseitigen. Die Integration der Kommunionsspendung in die Karfreitagsfeier ist ein Beispiel für beides: Der Karfreitagsliturgie wurde von den Liturgiereformen unter Pius XII. und Paul VI. eine homogenere Gestalt gegeben als in der von zahlreichen sekundären Entwicklungen bestimmten Ordnung des nachtridentinischen *Missale Romanum*; zugleich wurden aber jene Spuren verwischt, die deutlich machten, dass die Kommunionsspendung eben gerade kein integraler Bestandteil des historisch gewachsenen Karfreitagsgottesdienstes war.

Sachlich ist die Kommunionsspendung genauso wenig wie historisch ein ursprüngliches Element der Karfreitagsfeier. Auch wenn der Bezug zur Eucharistiefeyer des Gründonnerstags durch den Empfang vorgeheiliger Gaben als Mittel angesehen werden kann, die liturgische und theologische Einheit des Paschamys-

teriums in non-verbaler Symbolik erfahrbar zu machen, stand in der ausgehenden Spätantike wohl kaum ein derart anspruchsvoller Gedanke hinter dem populären Anliegen, auch an diesem nüchternen Tag nicht auf den Genuss des Sakraments zu verzichten. Auch wenn die Tradition der Präsanktifikatenliturgie an Fasttagen vor allem in den östlichen Riten auf eine ehrwürdige Tradition zurückblicken kann, bleibt die Kommunion jenseits der Feier der Eucharistie mit ihrer Einheit von Darbringung, Danksagung, Brechung und Gabe von einer isolierenden Tendenz geprägt, welche das geheiligte Brot aus dem Zusammenhang von non-verbaler und verbaler Darbringung löst und dem Empfang der nur in Ableitung vom gleichnamigen Sprechakt sekundär so genannten Eucharistie von der für die Feier konstitutiven Danksagung trennt. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass die Kommunionsspendung an alle Gläubigen am Karfreitag just in jener Epoche wieder eingeführt wurde, in welcher die fundamentale Bedeutung der eucharistischen Actio als ganzer neu ins Blickfeld der Eucharistietheologie trat.

Dass die vom nachtridentinisch reformierten Missale Romanum für Jahrhunderte fixierte Beschränkung der Kommunion allein auf den Vorsteher ein extrem verengtes, in jeder Hinsicht problematisches Endstadium einer wechselvollen Geschichte populärer Kommunionfrömmigkeit konservierte, steht außer Zweifel. Angesichts des doppelten Befundes, dass einerseits die Kommunion ursprünglich weder sachlich noch historisch zum Karfreitag gehört, andererseits aber seit dem Frühmittelalter auch in der römischen Liturgie praktiziert und im Hochmittelalter schließlich sogar vom Papstgottesdienst rezipiert wurde, standen die Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts vor zwei Optionen: entweder ganz auf die Präsanktifikatenliturgie zu verzichten und den reinen Wortgottesdienst der Alten Kirche wiederherzustellen oder die Kommunionsspendung wieder auf das Volk auszuweiten, auf dessen Verlangen sie ja überhaupt aufgekommen war.

Da gerade der römische Ritus immer in einer Pluralität konkreter Ordnungen lebte und insbesondere die Papstliturgie – anders als der Gottesdienst der von Presbytern geleiteten Gemeinden – sich jahrhundertlang der Integration der andernorts längst üblichen Kommunionsspendung in den Karfreitagsgottesdienst widersetzte, wäre es durchaus naheliegend, auch für Gegenwart und Zukunft beide schon in der altrömischen Tradition greifbaren Grundformen der Karfreitagsliturgie wiederherzustellen: alternativ zu einer der alten päpstlichen Tradition entsprechenden Feier ohne Kommunionsspendung böte die heute allein vorgesehene Ordnung dort die Möglichkeit einer Kommunionfeier, wo das gläubige Volk auch am Karfreitag danach verlangt. Die schon im Umfeld der pianischen Reform der Osterliturgie mit guten Gründen vielfach gewünschte Wiederherstellung einer Grundform ohne Präsanktifikatenliturgie wäre jedenfalls eine Rückkehr zum sachlichen und theologischen Kern der Tradition nicht nur der Jerusalemer, sondern auch der römischen Liturgie.