

Harald Buchinger, Wien / Regensburg

Semiotik – Scholastik – Sakramententheologie

Warum es doch darauf ankommt, wie Liturgie gefeiert wird

Menschen können geistliche Wirklichkeiten nur durch leibhafte und sinnenfällige Ausdrucksformen kommunizieren. Der Inhalt ist deshalb nicht ohne die äußere Form zu haben. Das gilt auch für die in der Liturgie gefeierte Begegnung zwischen Gott und Mensch. Der vorliegende Beitrag zeigt, dass ein solches sakramentliches Verständnis der gottesdienstlichen Vollzüge insgesamt tief in der katholischen Tradition verankert ist und ernst genommen werden muss für die Gestaltung jeder Feier. (Redaktion)

Wenn von der konkreten Gestalt des Gottesdienstes gesprochen wird, kann man zur Rechtfertigung von Unachtsamkeit – etwa bei der Nachbesprechung problematischer Feiern oder in für die Vorbereitung zuständigen

PROF. DR. HARALD BUCHINGER
ist Inhaber des Lehrstuhls für
Liturgiewissenschaft der Fakultät für Katholische
Theologie der Universität Regensburg.

Gremien – nicht selten das Argument hören, es komme ja nicht darauf an, wie gefeiert werde. Dahinter steht mehr oder weniger ausdrücklich, mitunter auch unbewusst, die seit der Spätantike entwickelte und von der Katholischen Kirche in der Neuzeit auch aus kontroverstheologischen Gründen hochgehaltene Überzeugung, Sakramente wirkten unabhängig von den menschlichen Bedingungen ihrer Feier *ex opere operato*. Die folgende Skizze versucht zu erläutern, warum die konkrete Gestalt des Gottesdienstes gerade auch aufgrund der lehramtlichen Vorgaben katholischer Sakramententheologie nicht belanglos ist und warum es eben doch darauf ankommt, wie Liturgie gefeiert wird.¹ Dabei wird zunächst von zentralen Texten der Lehrtradition ausgegangen und anschließend gefragt, welche Voraussetzungen und Konsequenzen sich daraus für die Würde und den Ernst der konkreten Feiergusalt ergeben.

1 Lehramtliche Vorgaben

a) Scholastik

Nachdem schon Augustinus von Hippo „Wort“ und „Element“ als grundlegend für das Zustandekommen eines Sakramentes betrachtet hat,² gehört die Identifikation von „Materie“

¹ Die vorliegende katechetische Handreichung ist auf Einladung der Redaktion im Blick auf die Bedürfnisse der liturgischen Praxis und ihrer Reflexion abgefasst; sie versteht sich nicht als wissenschaftlicher Beitrag. Sie verzichtet darum auf eine entsprechende bibliographische Dokumentation und setzt den Geltungsanspruch der angesprochenen Primärquellen axiomatisch voraus. Zur sakramententheologischen Grundlegung vgl. nach FINKENZELLER: Die Lehre von den Sakramenten: (a) Von der Schrift bis zur Scholastik. (b) Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG 4/1a–b) und den diversen Hand- und Lehrbüchern der Sakramententheologie aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive z. B. GERHARDS: Stationen der Gottesbegegnung, 17–30 und MESSNER: Sakramentalien, 648–663.

² Vgl. die klassische Formulierung in Traktat 80, 3 zum Johannesevangelium (CChr.SL 36, 529 Wil-

und „Form“ der Sakramente seit der Scholastik zum auch lehramtlich rezipierten Erbgut katholischer Sakramentenlehre; in Rückgriff auf Thomas von Aquin formulierte das Konzil von Florenz im Jahr 1439, ohne „Materie“ und „Form“ komme kein Sakrament zustande.³ Auch unabhängig von den zeitbedingten philosophischen Voraussetzungen des sogenannten Hylemorphismus (griechisch: „Hýle“ = Materie; „Morphé“ = Form) aristotelischer Tradition wird damit einerseits ein bloß sachhaft-dingliches Missverständnis sakramentlicher Materie abgelehnt; andererseits wird gegenüber einem spiritualistischen Verständnis des göttlichen Heilshandelns die Leibhaftigkeit der liturgischen Vollzüge festgehalten. Anders gesagt: Die Wirkung von Sakramenten ist nicht an deren konkreter Materialität vorbei zu haben, wie sie sich in den Elementen der liturgischen Feier manifestiert. Mit „Dingen als Materie“ und „Worten als Form“ kann man auch non-verbale und verbale Symbole der Liturgie angesprochen sehen; daraus ergibt sich, dass die Heilswirkung nicht ohne die verschiedenen Dimensionen liturgischer Zeichenhandlungen zustandekommt.

Darüber hinaus wird von der scholastischen Sakramententheologie eine doppelte ekklesiologische Dimension als konstitutiv erachtet: als drittes neben Materie und Form bedürfe es der „Person des Spenders, der das Sakrament erteilt in der Absicht, zu tun, was die Kirche tut“⁴. Die Bindung an die bevollmächtigte Person macht deutlich, dass das sakramentale Geschehen unverfügbares Geschenk bleibt, das sich niemand selber nehmen kann; so kommt einerseits der Vorrang der Initiative Gottes in jedem liturgischen Handeln zum Ausdruck, andererseits wird die Kirchlichkeit der Liturgie deutlich, die sich nicht in der konkreten Gemeinde erschöpft. Die notwendige Voraussetzung der „Intention, das zu tun, was die Kirche tut“ bewahrt zugleich vor einem magischen Missverständnis und davor, die Vollmacht ordinierter Personen als vom größeren Ganzen der Kirche isolierte Eigenmächtigkeit zu verstehen (wie dies insbesondere in populären, aber der katholischen Sakramentenlehre widersprechenden Auffassungen von einer angeblich auch jenseits der kirchlichen Feier wirksamen Konsekrationsvollmacht katholischer Priester zum Ausdruck kommt).

Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass die im Deutschen auch in offiziellen Dokumenten nahezu universal verbreitete Übersetzung des *minister sacramenti* als „Spender des Sakraments“ doppelt falsch ist: einerseits semantisch, also in der Wortbedeutung, und andererseits syntaktisch, also in der Satzkonstruktion. Erstens ist ein *minister* bekanntlich kein „Spender“ (das lateinische Äquivalent dafür wäre zum Beispiel *donor* oder *donator*), sondern ein „Diener“; zweitens ist der Genitiv *minister sacramenti* kein Genitivus subjectivus, sondern ein Genitivus objectivus: Anders als die dem lateinischen Wortlaut nicht gerecht werdende Rede vom „Spender des Sakraments“ glauben macht, gehört das Sakrament nämlich nicht der übertragenden Person wie ein Besitz, den diese sodann jemand anderem übertrüge, sondern

lems): *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*: „Das/ein Wort tritt zum Element hinzu, und es wird ein/zum Sakrament.“

³ Armenierdekret des Konzils von Florenz, in: DENZINGER/HÜNERMANN Nr. 1310 ff., insbesondere 1312: *Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum*: „Alle diese Sakramente werden durch dreierlei vollzogen, nämlich durch die Dinge als Materie, die Worte als Form und die Person des Spenders, der das Sakrament erteilt in der Absicht, zu tun, was die Kirche tut; wenn irgendetwas von diesen fehlt, kommt das Sakrament nicht zustande“; das Dokument greift über weite Strecken direkt auf Thomas von Aquin zurück. Zur Fehlübersetzung von *minister* als „Spender“ s. u.

⁴ Siehe Anm. 3.

als „Diener *am* Sakrament“ steht die Person des Dieners unter der Sache, der er dient. Das eigentliche Subjekt des sakramentalen Heilshandelns und damit der „Spender“ der Sakramente ist und bleibt Gott; Menschen können dem göttlichen Handeln nur dienen. Insofern Sakramente immer liturgische Feiern sind, vollzieht sich dieses Heilshandeln aber nicht anders als im kommunikativen Tun der Kirche, das heißt konkret: im Gottesdienst der Gemeinde, der eine komplexe Symbolhandlung ist.

b) Zweites Vatikanum

Die Liturgietheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils lässt sich in der Auffassung zusammenfassen, dass Liturgie Dialog zwischen Gott und Mensch im kommunikativen Handeln der Gemeinde ist, auch wenn diese Worte nicht in dieser Form fallen.⁵ Für den Dialog zwischen Gott und Mensch verwendet die Liturgiekonstitution das stereotype Wortpaar „Heiligung des Menschen“ für die absteigende („katabatische“) sowie „Verherrlichung Gottes“ für die aufsteigende („anabatische“) Dimension der Liturgie;⁶ dass sich beides im kommunikativen Handeln der Gemeinde vollzieht, ergibt sich daraus, dass es „durch sinnenfällige Zeichen (*per signa sensibilia*)“ geschieht:

„Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. [...] Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. [...] In der Tat gesellt sich Christus in diesem großen Werk, in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt werden, immer wieder die Kirche zu, seine geliebte Braut. [...] Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“⁷

⁵ Klassisch vgl. z. B. LENGELING: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, 279–305, weiters das Doppelheft 40 Jahre Liturgiekonstitution – Relecture und Zukunft: HLD 57. 2003, Heft 3–4.

⁶ Neben *Sacrosanctum Concilium* 7 (s. Anm. 7) vgl. nicht nur § 10 und den einleitenden Abschnitt über die Sakramente § 59, sondern auch § 61, wo ausgeführt wird, was Sakramenten und Sakramentalien gleichermaßen gemein ist, aber auch die theologische Bestimmung der Kirchenmusik in § 112.

⁷ Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 7: *Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, „idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit“, tum maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizat. Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur. Praesens adest denique dum supplicat et psallit Ecclesia, ipse qui promisit: „Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum“ (Mt. 18,20). Reapse tanto in opere, quo Deus perfecte glorificatur et homines sanctificantur, Christus Ecclesiam, sponsam suam dilectissimam, sibi semper consociat, quae Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit. Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur. Proinde omnis liturgica celebratio, utpote opus Christi sacerdotis, eiusque Corporis, quod est Ecclesia, est actio sacra praecellenter, cuius efficacitatem eodem titulo eodemque gradu nulla alia actio Ecclesiae adaequat.*

Es gehört zweifellos zu den beiden weder in der Praxis noch in der Theologie der Kirche hinreichend rezipierten Grundauffassungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass erstens die Kirche als ganze das Subjekt der Feier ist (wenn der zitierte Konzilstext vom „Haupt und den Gliedern“ des Leibes Christi spricht, bringt er ja gerade zum Ausdruck, dass das Subjekt der Liturgie primär Christus und sekundär die Kirche ist, und zwar als ganze); zweitens impliziert die Auffassung, die Heiligung des Menschen werde „durch sinnenfällige Zeichen bezeichnet und [...] bewirkt“, dass sich die Heilswirkung der Sakramente im symbolischen Handeln der Kirche vollzieht – und nicht dahinter oder daneben, davor oder danach oder auch in der Innerlichkeit eines Mystizismus, der die sichtbare Zeichengestalt des liturgischen Vollzugs nicht ernstnehmen zu müssen glaubt.

2 Voraussetzungen und Konsequenzen für liturgisches Feiern

Wenn das Grundlagenkapitel der Liturgiekonstitution festhält, dass die liturgische Kommunikation zwischen Gott und Mensch „durch sinnenfällige Zeichen“ geschieht, setzt das Zweite Vatikanische Konzil einerseits ein qualifiziertes Symbolverständnis voraus, ohne das der Gottesdienst nicht seine Heilswirkung entfalten kann; andererseits ergeben sich aus der Auffassung von der Liturgie als „Vollzug des Priesteramtes Christi“, in dem „Haupt und Glieder“ des Leibes Christi zugleich handeln, hohe theologische Ansprüche an das konkrete liturgische Handeln der Kirche.

a) Voraussetzungen

Die Rede von „sinnenfälligen Zeichen“ („sinnenfällig“ ist dabei nicht mit „sinnvoll“ zu verwechseln, sondern meint mit den Sinnen wahrnehmbare Zeichen) impliziert mehrere Voraussetzungen: (1) Die Leibhaftigkeit allen liturgischen Tuns ist die erste Grundbedingung dafür, dass dieses sich überhaupt in Zeichen vollziehen kann, welche mit den Sinnen wahrgenommen werden können und müssen. Der Mensch existiert in Raum und Zeit nicht ohne Leib; das durch die Liturgie vermittelte Heilshandeln (nicht nur) der Sakramente nimmt alle Sinne in Anspruch. (2) Liturgische Zeichenhandlungen setzen zweitens Kommunikation voraus. Eine Mitteilung durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen ist nicht ohne Sender und Empfänger zu denken; Liturgie gibt es darum prinzipiell nicht ohne Gemeinschaft, auch wenn diese manchmal nicht oder nur rudimentär in Erscheinung tritt. (3) Der Vielfalt menschlicher Sinne entspricht drittens eine Vielfalt von Zeichen: So kann man in der liturgischen Zeichenhandlung zunächst raumzeitliche Codes unterscheiden:⁸ den lokalen und topographischen Code des Raumes und seiner Gliederung, den proxemischen Code von Nähe oder Ferne, Zuwendung und Abwendung, zeitliche Codes von Chronos und Kairos, Dauer und Häufigkeit; weitere Codes umfassen personale und soziale Kategorien (liturgische und gesellschaftliche Rollen), freie und geprägte verbale Codes, musikalische Codes einschließlich der Stille, kinetische Codes (Gestik und Mimik, Haltungen und Gebärden, Bewegungen), haptische oder taktile, optische und ikonische sowie olfaktorische und gustatorische Codes, ... Liturgie ist ein Kosmos symbolischer Vollzüge; sie ist ein Symbolsyntagma, also ein Zusammenhang ver-

⁸ Vgl. z. B. SCHERMANN: Die Sprache im Gottesdienst; selbstverständlich ließen sich leicht andere Differenzierungen vornehmen.

schiedener Zeichen. Als Dialog zwischen Gott und Mensch im kommunikativen Handeln der Gemeinde ist Liturgie ein symbolischer Dialog im Vollsinn des Wortes.

Liturgische Symbole sind dabei nicht Verweiszeichen, die wie Verkehrszeichen aufgrund von Konvention auf einen Inhalt hinweisen, der seine eigentliche Realität jenseits des Zeichens hat; Symbole im vollen Sinn des Wortes sind gerade nicht der Ersatz für die eigentliche Wirklichkeit (im Falle der Liturgie: des göttlichen Heilshandelns), sondern setzen diese, manifestieren sie und machen sie in Raum und Zeit gegenwärtig und erfahrbar. Die Geschichte der Sakramententheologie – auch und gerade der Eucharistie – kann auch als eine Geschichte des Ringens um das Verständnis dieser Symbolwirklichkeit verstanden werden; und so genial die von aristotelischem Kausalitätsdenken inspirierte Frage der Scholastik nach der Wirkbarkeit der Sakramente ist, so wenig darf das platonisierende Erbe altkirchlicher Sakramententheologie übersehen oder unterschätzt werden, das zunächst davon ausgeht, dass liturgische Zeichen eine tiefere Bedeutung haben, welche sie mit den Sinnen wahrnehmbar darstellen. Diese „sinnenfällige“ Ausdrucksgestalt der Liturgie kann dann aber nicht belanglos sein; sie ist vielmehr der einzige Zugang zur tieferen Wirklichkeit, die durch die liturgischen Symbole bezeichnet wird. Entsprechende Aufmerksamkeit verdient die konkrete Feiergestalt in den vielen Dimensionen ihrer Symbolik sowohl in der theologischen Reflexion als auch in der praktischen Gestaltung.

Insofern jedes Symbol in sich vieldeutig ist, bedürfen liturgische Symbole der spezifischen Deutung; zur „Materie“ des Sakraments gehört notwendig die „Form“. Der sakramentale Gehalt knüpft an der lebensweltlichen Bedeutung des Symbols an und ist ohne sie nicht zu verstehen, ergibt sich aber nicht einfach daraus, sondern aus der biblischen und liturgischen Tradition, wie sie in den sprachlichen Elementen der Liturgie verdichtet ist. Auch in diesem Sinne ist Liturgie Ernstfall von Tradition. Die sakramentale Bedeutung liturgischer Symbolik ist darum aber auch nicht ohne liturgische Sprachkompetenz im weiteren Sinne zu verstehen: Die verbale und non-verbale Sprache des Gottesdienstes muss und kann erlernt werden, damit die liturgische Kommunikation zwischen Gott und Mensch gelingen kann.

b) Konsequenzen

Weil sich der Dialog zwischen Gott und Mensch in der Liturgie in sinnenfälligen Zeichen, das heißt in Symbolhandlungen der feiernden Gemeinde vollzieht, gelten für die liturgische Kommunikation zwischen Gott und Mensch die Gesetze menschlicher Kommunikation, auch wenn die Theologie vor allem aufgrund der Auffassung von der Heilsnotwendigkeit gewisser Sakramente schon früh begonnen hat, die Mitteilung essentieller Kommunikationsinhalte auch unabhängig von möglicherweise ungünstigen menschlichen Bedingungen abzusichern.

1) Bedingungen geglückter Kommunikation

Als symbolische Kommunikation unterliegt liturgisches Handeln den Gesetzmäßigkeiten menschlicher Kommunikation; darum gehören jene Wissenschaften, die sich mit dem Gelingen und den Störungen menschlicher Kommunikation befassen, zum unverzichtbaren Repertoire liturgiewissenschaftlicher Methoden;⁹ neben der Semiotik ist insbesondere die psy-

⁹ GERHARDS: Zur Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft; DERS./OSTERHOLT-KOOTZ: Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“. Einen umfassenden Literaturbericht über die anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Methoden bietet zuletzt z. B.

chotherapeutisch motivierte Reflexion über menschliche Kommunikation hilfreich, weil sie für jene Störungen sensibilisiert, aus denen sie ihre Motivation bezieht.¹⁰ Die konkrete Fei-
gestalt erhält ihre unverzichtbare Bedeutung und hohe theologische Würde von der nicht zu-
letzt im Grundlagenkapitel der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zum
Ausdruck gebrachten Auffassung, dass der liturgische Dialog zwischen Gott und Mensch
„in sinnenfälligen Zeichen bewirkt [...] und vollzogen“ wird. Die symbolische Kommuni-
kation der Gemeinde ist das Medium, durch das Gott wirkt; wie ihr Gelingen den Bedin-
gungen menschlicher Kommunikation unterliegt, haben Störungen dieser Kommunikation
Auswirkungen von sakramententheologischer Relevanz. So beeinflusst die Beziehungsebene
selbstverständlich auch in der Liturgie die Sachebene der Kommunikation, die in der Praxis
nicht – oder allenfalls nur durch eine erhebliche Abstraktionsleistung – von der Beziehungs-
ebene gelöst werden kann; die Verständlichkeit von Codes liturgischer Zeichenhandlungen
hat Auswirkungen vor allem auf Seiten des Empfängers, während die Authentizität auf Sei-
ten des Senders einer Nachricht deren Übermittlung beeinflusst. Geglückte Kommunikation
zwischen Gott und Mensch hängt somit von den menschlichen und sozialen Faktoren litur-
gischer Kommunikationshandlungen ab.

2) Theologische Sicherung essentieller Kommunikationsinhalte

Liturgie ist demnach ein anspruchsvolles Kommunikationsgeschehen, dessen Gelingen von
vielfältigen anthropologischen und sozialen Faktoren bestimmt ist; das bedeutet, dass sein
Gelingen im Gegenzug zahlreichen potentiellen Störungen ausgesetzt ist. Nicht zuletzt, weil
die kirchliche Tradition bestimmte Sakramente als heilsnotwendig betrachtet, sah sich die
Theologie schon früh veranlasst, deren Wirkung den möglicherweise zweifelhaften mensch-
lichen Bedingungen zu entheben. So sollten essentielle Kommunikationsinhalte auch unter
ungünstigen Voraussetzungen gesichert werden. Ihre klassische, auch von der Liturgiekon-
stitution zitierte Formulierung fand die Lösung des erstmals im Nordafrika des 3. Jahrhun-
derts virulenten Problems, ob die Unwürdigkeit klerikaler Handlungsträger die Gültigkeit vor
allem der Taufe in Frage stelle, bei Augustinus von Hippo, der postulierte, dass „wo immer
einer tauft, Christus tauft“¹¹; die Scholastik sprach dann davon, Sakramente wirkten nicht
aufgrund dessen, der die liturgische Handlung vollzieht (*ex opere operantis*), sondern weil
diese vollzogen wird (*ex opere operato*). Um Skrupeln über die Wirksamkeit der Sakramente
entgegentreten, hat die theologische Tradition gut daran getan, ein heilsnotwendiges Mi-
nimum liturgischer Kommunikation auch unter ungünstigen Bedingungen menschlicher
Kommunikation sicherzustellen. Dabei geht es freilich um die Absicherung gegenüber einem
Extrem, nicht um die Aufstellung eines positiven Maßstabs. Wo man – aus praktischem, aber
auch und gerade aus theologischem Interesse – fragt, wie Kommunikation zwischen Gott und
Mensch glückt, kommt es dagegen sehr wohl darauf an, wie Liturgie gefeiert wird.

BIERITZ: Anthropologische Grundlegung.

¹⁰ Klassisch vgl. z. B. WATZLAWICK: Menschliche Kommunikation.

¹¹ *Sacrosanctum Concilium* 7 (s. o. Anm. 7) zitiert AUGUSTINUS: Traktat 6, 1, 7 zum Johannesevangeli-
um; die Belege ließen sich vermehren.

Literatur

- BIERITZ, Karl-Heinrich: Anthropologische Grundlegung, in: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Chri-
stoph / MEYER-BLANCK, Michael / BIERITZ, Karl-Heinrich (Hg.): Handbuch der Liturgik.
Göttingen ³2003, 95–128.
- FINKENZELLER, Josef: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Freiburg 1980–81.
- GERHARDS, Albert / OSTERHOLT-KOOTZ, Birgit: Kommentar zur „Standortbestimmung der
Liturgiewissenschaft“, in: Liturgisches Jahrbuch 42. 1992, 122–138.
- DERS.: Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der Sakramenten-
feiern, in: KLÖCKENER, Martin / GLADE, Winfried (Hg.): Die Feier der Sakramente in der
Gemeinde (FS Heinrich Rennings). Kevelaer 1986, 17–30.
- DERS.: Zur Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft, in: Heiliger Dienst 45. 1991,
165–168.
- LENGELING, Emil Joseph: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. v. Klemens RICH-
TER. Freiburg 1981.
- DERS.: Liturgie / Liturgiewissenschaft: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe 3.
1991, 279–305.
- MESSNER, Reinhard: Art. Sakramentalien: Theologische Realenzyklopädie 29. 1998, 648–
663.
- SCHERMANN, Josef: Die Sprache im Gottesdienst. Innsbruck 1987 (Innsbrucker Theologische
Studien 18).
- WATZLAWICK, Paul: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern
¹³2017 [¹1969].