

Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse
Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band: 70 (1976)

Artikel: Die liturgische Gesetzgebung der deutschen Reichskirche in der Zeit der sächsischen Kaiser 922-1023. Teil 1
Autor: Amiet, Andreas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-129828>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ANDREAS AMIET

DIE LITURGISCHE GESETZGEBUNG
DER DEUTSCHEN REICHSKIRCHE
IN DER ZEIT DER SÄCHSISCHEN KAISER
922–1023

EINLEITUNG

1. Die Bedeutung der fränkisch-deutschen Periode
für die Liturgiegeschichte

1. Die Stellung der Liturgie in der Geschichte der mittelalterlichen Kirche

Von der Christianisierung des römischen Reiches durch Konstantin bis weit in die Neuzeit bildete die Kirche die Mitte des öffentlichen und weitgehend auch des privaten Lebens. Ihre eigentliche Selbstdarstellung fand die kirchliche Gemeinschaft im Kult. Beschränkte sich doch die Seelsorge der christlichen Gemeinde von der Spätantike bis über das Mittelalter hinaus weitgehend auf die Wortverkündigung innerhalb des Gottesdienstes und die Verwaltung der Sakramente. Daher wird sich für jene Zeit jede geistes- und kulturgeschichtliche Forschung mit liturgischen Fragen befassen müssen¹.

NB. Das Quellen-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis wird am Ende der Arbeit (ZSKG 70, 1976, 281) erscheinen. Zur Erläuterung der in dieser Studie verwendeten liturgischen Begriffe dient: R. BERGER, Kleines liturgisches Wörterbuch. Freiburg - Basel - Wien 1969 (Herder-Bücherei Nr. 339, 340, 341).

¹ Zum folgenden vgl. BAUMSTARK; KLAUSER, Austauschbeziehungen; KLAUSER, Liturgiegeschichte; JUNGMANN, Gottesdienst; JUNGMANN, Herder KG 3, 1, 341 ff.; VOGEL, Echanges liturgiques; JUNGMANN, MS.

Aus der Vereinigung des Lesungs- und Predigtgottesdienstes, der von Katechumenen und Gläubigen besucht wurde, mit der ursprünglich den Gläubigen vorbehaltenen Eucharistiefeier ist die im Osten als «Göttliche Liturgie» und im Westen als «Messe» bekannte zentrale Gemeindefeier hervorgegangen. Ihr zugeordnet waren die Tauf- und Firmgottesdienste, denen die Taufkatechese mit den Skrūtiniengottesdiensten vorangingen, und die Ordinationen der Amtsträger. Auch die «individuelleren» Anlässe der Einsegnung der Ehe und der Krankensalbung sind grundsätzlich stets als Gemeindegottesdienste begriffen worden. Ihre Bußdisziplin hat die Kirche des frühen und hohen Mittelalters in solennen öffentlichen Riten angewendet. Die in dieser Zeit schon geläufige Privatbeichte stand wiederum in liturgischem Rahmen. Als zusätzliche Segensverheibung für Personen und Sachen erfreuten sich die im Frühmittelalter häufiger werdenden Benediktionen einer großen Beliebtheit. Wo es die Umstände erlaubten, haben die kirchlichen Gebete der *commendatio animae* den Sterbenden begleitet. Unter den wiederholten Fürbitten der Kirche, in der Eucharistie sowie in den Riten an der Bahre und am offenen Grab wurde der Entschlafene der Erde übergeben. Trotz wiederholten Versuchen, die lange als Gemeindegottesdienste gefeierten kirchlichen Vigilien, Morgen- und Abendgebete lebendig zu erhalten, entwickelten sich diese unter Ausgestaltung zum Volloffizium der Nacht und der sieben Tageshoren zu einer Angelegenheit vorwiegend von Kleriker- und Mönchsgemeinschaften.

Bevor sich im Spätmittelalter differenziertere Formen der Seelsorge – vorab auf dem Gebiete der Volkskatechese – abzuzeichnen begannen, suchte die Kirche ihren Auftrag, «wohlzutun und mitzuteilen» (Hebr. 13,16), allein in der festen Ordnung der stets auf die Gesamtgemeinde ausgerichteten liturgischen Feiern zu erfüllen. Auch die charitative Tätigkeit verstand sie als Ausfluß der kultischen Handlung. Die Armen speiste sie mit den vom Priester gesegneten Opfergaben der Kirchgänger. Häufig nahm sie die Urkunden von geistlichen Stiftungen im Rahmen der Messefeier als Oblation entgegen. Selbst weltliche Hoheitsakte erfolgten oft im engsten Zusammenhang mit der Liturgie. Die zentrale öffentliche Stellung, welche die Liturgie in der nachkonstantinischen *civitas permixta* einnahm, kam wohl am glanzvollsten in den germanischen Krönungsordines mit ihrem Reichtum an Symbolen zum Ausdruck.

Nach den Wirren der Völkerwanderung haben die germanischen Königreiche der Kirche zu ihrer inneren und äußeren Erneuerung verholfen. Am folgenreichsten für die abendländische Kirchengeschichte

waren die fränkischen und in ihrer Fortsetzung die deutschen Reformen. Sie bewirkten für das gesamte kirchliche Leben einen tiefgreifenden institutionellen und spirituellen Wandel. In der Liturgiegeschichte ist es die Betonung der Pfarrliturgie gegenüber der antiken Bischofsliturgie und die – zu einem großen Teil wohl unbeabsichtigte – gleichzeitige Subjektivierung der Frömmigkeit. Die formale Seite entspricht der verfasungsgeschichtlichen auch in einer scheinbar widersprüchlichen Hinsicht: Wie der Ausbau des fränkischen Parochialsystems von der königlichen Zentralgewalt gefördert wurde, so sollte auch ein einheitliches liturgisches Formular der Erneuerung des Pfarrgottesdienstes dienen.

*2. Die Kodifizierung der Liturgie in der vorkarolingischen Zeit – Der *mos Romanus* und der *mos Gallicanus**

Seit ihren Anfängen hat die Kirche der liturgischen Ordnung als der Hauptform der Verkündigung eine besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht. Wenn sich auch bald liturgische Grundstrukturen herausgebildet hatten, so blieb vorerst die Ausgestaltung im Einzelnen der Begabung des Zelebranten überlassen unter der Bedingung, daß die *ratio* des Gebetes mit der *ratio* des Glaubens übereinstimmte. Nicht nur das Verschwinden der «Charismatiker», sondern auch die höheren Anforderungen einer differenzierteren Theologie und nicht zuletzt wohl der Rückgang einer in der Antike selbstverständlichen rhetorischen Bildung verlangten nach vorbildlichen liturgischen Formularen. Vorerst nur als Beispiele gedacht, bildeten jene Mustertexte, wie sie in der ausgehenden Antike im Umlauf waren, für das Eucharistiegebet und andere Orationen des Bischofs, beziehungsweise des Priesters, bald einmal kanonisch vorgeschriebene Texte einzelner Ortskirchen.

Die Kodifizierung erstreckte sich auf immer weitere Teile der Liturgie, auf deren innere und äußere Gestalt. Verantwortlicher Liturge blieb der Bischof. Er hatte als Vorsitzender der gottesdienstlichen Versammlung für die geeigneten Texte und die äußere Ordnung zu sorgen. Größere Synoden befaßten sich mit liturgischen Einzelfragen nur insofern, als ihnen dabei das kirchliche Bekenntnis im wesentlichen berührt schien¹. Gleichartige politische und kulturelle Voraussetzungen sowie das Vorbild angesehener Patriarchatssitze und Metropolen bewirkten in größeren Gebieten eine gewisse Vereinheitlichung des gottesdienstlichen Lebens,

¹ Vgl. HÄNGGI, Konzil und Liturgie.

die zum Teil von politischen und kirchlichen Zentren mit mehr oder weniger Erfolg auch bewußt gesucht wurde. Der von einer westlichen Synode erhobene Grundsatz, daß sich die Bistümer einer Kirchenprovinz nach der Liturgie der Metropolitankirche zu richten hätten, wurde von der Kirche der Antike und des Frühmittelalters nur sehr bedingt befolgt.

Mit der zunehmenden Autorität der Gemeinde der Apostel Petrus und Paulus und ihrer späteren Bischöfe wuchs auch das Ansehen der römischen Liturgie in Italien und in der alten Kirche des Westens überhaupt. Am meisten Einfluß erlangten der *mos Romanus* oder die *consuetudo Romana*, das heißt die römische Gewohnheit, den Gottesdienst zu feiern, überall dort, wo der Papst eine unmittelbare jurisdiktionelle Oberhoheit geltend machen konnte, also im römischen Metropolitanbereich in Mittelitalien und in den päpstlichen Missionsgebieten in England und Deutschland. Mit dem sogenannten Sacramentarium Gelasianum und mit den von Gregor dem Großen und seinen Nachfolgern veranlaßten Zusammenfassungen im sogenannten Sacramentarium Gregorianum, im Antiphonarium Gregorianum, im Capitulare Evangeliorum und in den Ordines, lag ums Jahr 700 eine Kodifizierung der Meßtexte vor, welche die liturgischen Romanisierungsversuche einzelner Bischöfe und Äbte in ihren Bistümern und Klöstern erleichterte¹. Solange jedoch der Satz Gregors des Großen unbestritten war, daß der Kirche in der Einheit des Glaubens aus unterschiedlichem Brauchtum kein Schaden erwachse², lebten neben dem römischen Brauche die verschiedenen westlichen, zum Teil vom byzantinischen Ritus beeinflußten Traditionen weiter, die – vor allem für den fränkischen Herrschaftsbereich – mit dem Begriff der «gallischen» oder «gallikanischen» Liturgie zusammengefaßt werden.

¹ KLAUSER, Liturgiegeschichte 51: «Das Sacramentarium Gregorianum enthält die vom Liturgen zu rezitierenden Formeln für die Meßfeiern des Kirchenjahres und für den Vollzug der Sakamente. Im Antiphonarium findet die *Schola* der Sänger ihren Part für die eucharistischen Gottesdienste. Im *Capitulare evangeliorum* kann der Diakon nachsehen, welchen Abschnitt aus den vier Evangelien er an den einzelnen liturgischen Tagen zu lesen hat (eine entsprechende Liste der nicht-evangelischen Perikopen für den Subdiakon scheint es nicht gegeben zu haben, wohl weil die Auswahl dieser Lesungen damals noch nicht festgelegt war). Die *Ordines* unterrichteten den Klerus über den rituellen Verlauf der einzelnen liturgischen Handlungen. Ob zur gleichen Zeit auch Elemente des Tagzeitengebets durch Revision oder erstmalige Redaktion des Psalteriums, der hagiographischen Sammlungen, der Lektionare und Sermonarien usw. geordnet wurden, wissen wir nicht; soweit ist die Forschung bisher noch nicht vorgedrungen».

² GREGOR d. Gr., Ep. 1, 43; JUNGMANN, Herder KG 3, 1, 349 Anm. 3.

3. Die karolingische Reform

Aus dem Nebeneinander des römischen «Presbytersakramentars», wie es im Sacramentarium Gelasianum vorlag, und des für die päpstlichen Stationsgottesdienste bestimmten Sacramentarium Gregorianum entstand unter Einschluß gallischer Elemente im Frankenreich das sogenannte Gelasianum saeculi octavi. Es könnte sich dabei um jenes Sakramentar handeln, auf das sich Pippin stützte, als er – wohl anlässlich seiner zweiten Königssalbung durch den Papst im Jahre 754 – den *Cantus Romanus* anstelle des *Cantus Gallicanus* für sein ganzes Reich vorschrieb. Vielleicht ist jenes Mischsakramentar auch auf diese Anordnung hin redigiert worden¹.

Pippins Maßnahme, gestützt vom Klerus unter Führung des Bischofs Chrodegang von Metz, bedeutete nur den Anfang eines wegen der Schwierigkeiten der Übermittlung und der Abschrift von Büchern lange dauernden Vorganges, der in den folgenden Jahren durch eine fortgesetzte königliche Gesetzgebung in liturgischen Einzelfragen und die persönliche Anteilnahme des Herrschers begleitet wurde².

Karl der Große hat das Reformwerk seines Vaters auch im kultischen Bereich in noch erweitertem Umfang fortgesetzt. Vom Papst erbat er sich liturgische Codices, die in den Kirchen seines Reiches den reinen – von Gregor dem Großen festgelegten und mit seiner Autorität ausgestalteten – römischen Ritus gewährleisten sollten. Das von Hadrian I. wohl um 785 gesandte und vom König vermutlich in der Palastbibliothek von Aachen niedergelegte «authentische» Gregorianische Sakramentar (*Sacramentarium Hadrianum*) war aber sowohl im Hinblick auf den damaligen stadtrömischen Brauch veraltet als auch wegen seiner Natur als Papstsakramentar für den Bedarf der fränkischen Bischofs- und Pfarrkirchen unvollständig. Die karolingischen Liturgiker³ haben es mit gelasianischen Texten und mit gallikanischen Riten ergänzt, vor allem was die in Rom nicht üblichen Benediktionen, Feste und Votivmessen betraf. Dieses fränkische Sacramentarium Gregoriano-Hadrianum, zusammen mit dem

¹ Dagegen GAMBER, CLLA 2, 369, der an der Entstehung der *Gelasiana mixta* um 600 in Oberitalien festhält.

² Dazu und zum folgenden: VOGEL, Echanges liturgiques; ID., Réforme cultuelle 178 ff.; KLAUSER, Austauschbeziehungen 171 ff.; SCHUBERT 346 ff.

³ Vgl. die Diskussion um die Rolle Alkuins und Benedikts von Aniane, die durch Deshusses vorläufig für Benedikt entschieden worden ist: DESHUSSES, Supplément.

wohl gleichzeitig angepaßten Antiphonar und den Lektionslisten sowie einigen in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten dazugekommenen Korrekturen und Ergänzungen, bildet im wesentlichen die Grundlage des Tridentinischen Missales.

Die reiche liturgische Gesetzgebung seines Vorgängers hat Karl der Große ausgebaut. An die Bischöfe und Priester erging die Aufforderung, für «authentische», das heißt sowohl den offiziellen Ritus enthaltende als auch sprachlich einwandfreie, liturgische Bücher besorgt zu sein. Zur Erneuerung von Disziplinarvorschriften der alten Kirche trat eine Fülle von ergänzenden Bestimmungen, die den Festkalender und die Gestalt einzelner liturgischer Handlungen ordneten. Viele dieser Kapitel aus den königlichen, beziehungsweise kaiserlichen Kapitularien oder aus den Akten der Reichs-, Provinzial- und Diözesansynoden schärfen dem Klerus die Sorgfaltspflicht in kultischen Dingen ein, dem Volk aber den Gottesdienstbesuch und ein diszipliniertes Verhalten beim Kirchgang.

Ein wichtiges Anliegen Karls und der ihn in seinem Reformwerk unterstützenden Bischöfe war die liturgische Katechese des Volkes. Es gehörte zur priesterlichen Pflicht, die Pfarrgemeinden im christlichen Glauben zu unterrichten, das heißt praktisch das im Taufritus verwendete Apostolische Glaubensbekenntnis und das Herrengebet zu erklären und auswendig lernen zu lassen. Die Priester sollten nicht nur selbst ihre liturgischen Funktionen begreifen, sie waren auch gehalten, den Gläubigen den Gottesdienst zu erläutern, damit das Gotteslob von allen in würdiger Form und mit innerer Beteiligung vollzogen wurde. Dazu gehörte, daß sie die Sprache der Kirche verstanden, die Kanones der Konzilien kannten, für gute Bibelhandschriften und liturgische Bücher sorgten, das Volk unterrichteten – wenn auch nur in elementarer Weise – und jeden Sonntag predigten, was allerdings oft wohl mit Hilfe von Vorlagen aus alten Homiliaren bewältigt wurde. Diese Aufgaben setzten eine minimale Bildung des Klerus voraus. Die karolingische Bildungsreform steht deshalb mit der Liturgiereform in engstem Zusammenhang, wobei die erste wohl eher eine Funktion der zweiten ist als umgekehrt. Bei allen bleibenden Schwierigkeiten, den Abstand des Volkes vom Geschehen am Altare zu überwinden, wie er durch die lateinische Sprache besonders gegeben war, kann das «pastorale Anliegen», dem die fränkischen Maßnahmen entsprungen sind, nicht übersehen werden¹.

¹ JUNGmann, Herder KG 3, 1, 341 ff.; LECLERCQ, Wissenschaft und Gottverlangen 46-61 (3. Kap. Kult und Bildung); vgl. E. DELARUELLE, La pietà popolare

Eine größere Zahl theologischer Schriftsteller suchte dem Klerus mit katechetischen Schriften an die Hand zu gehen. Die größte Wirkung auf die folgenden Jahrhunderte erreichte Amalar von Metz. Obwohl seine allegorische Liturgieerklärung von einigen Zeitgenossen heftig bekämpft wurde, setzte sich Amalars Methode durch und behielt ihre allgemeine Anerkennung bis ins Spätmittelalter. Die historische Liturgieerklärung von Walafrid Strabo blieb ein Sonderfall ihrer Art¹.

Einen weiteren Markstein der kirchlichen Reformgesetzgebung, die nicht zuletzt auch die Materie der Liturgie und die des Stundengebetes im besonderen betrifft, bezeichnen die Ordnungen für die Chorherren und die Mönche, welche die Synoden von Aachen in den Jahren 816 und 817 erlassen haben². Unter Ludwig dem Frommen hat das karolingische Reformwerk – wenigstens in der Reichsgesetzgebung – einen gewissen Abschluß gefunden.

4. Die ottonische Reform

Nach Ludwigs Tod sind mit der Verlagerung der Reformtätigkeit in die Teilreiche, Kirchenprovinzen und Diözesen liturgisch-disziplinäre Einzelfragen in den Vordergrund getreten. Die in wichtigen Fragen schöpferische Gesetzgebung, noch längst nicht in allen Teilen des fränkischen Reiches zur Anwendung gebracht, hat einer eher rezeptiven «Ausführungsgesetzgebung» Platz gemacht. Daß auch die deutsche Kirche unter den sächsischen Herrschern «im wesentlichen mit dem – aus karolingischer Zeit – übernommenen Besitz an Vorschriften regiert wurde», steht außer Zweifel³. Es handelt sich jedoch keineswegs um eine slavische Übernahme alter Rechtssätze. Die umfassenden karolingischen Kodifizierungen waren wohl geeignet als Ausgangspunkt späterer Diskussionen und galten als repräsentativ für die gute Tradition. Nicht mehr die stadtrömische Übung im engern Sinne, sondern die Interpretation der römisch-fränkischen Reichskirche bildete jetzt den maßgebenden *mos Romanus*. Das hinderte aber die Kirchen im Herrschaftsbereich der späteren Karolinger und ihrer Nachfolger nicht, diese Gesamttradition

nel secolo XI: Storia del Medioevo, Atti X congresso internazionale scienze storiche, Firenze 1955, p. 318: «La civilisation carolingienne fut, à bien des égards, une civilisation de la liturgie», cit. bei CATTANEO, La liturgia nella riforma gregoriana 178.

¹ FRANZ, Messe 401.

² SIEGWART, Chorherengemeinschaften 65; J. SEMMLER, Legislatio Aquisgrensis: CCM 1, 425 ff.

³ BARION, Synodalrecht 308.

und ihre Lokaltradition gegenseitig kritisch zu messen und in Beziehung zu setzen zu den Anliegen ihrer Zeit. Daraus ergaben sich nicht nur wesentliche Modifikationen und Ergänzungen. Auf weite Strecken steht die Geschichte des kirchlichen Lebens des 10. und 11. Jahrhunderts in den jüngeren Rezensionen älterer karolingischer Gesetzgebung, bildlich ausgedrückt: im kritischen Apparat ihrer modernen Editionen.

Nebst der reichen Sequenzen- und Hymnendichtung und den Neuschöpfungen im monastischen Offizium zeigen die Erweiterungen des fränkischen *Sacramentarium Gregorianum*, wie sie im dritten Viertel des 10. Jahrhunderts im Sakramentar von Fulda vorliegen, eine selbständige Fortentwicklung liturgischen Brauchtums unter den Ottonen¹. Gegen das sich darin abzeichnende Überhandnehmen subjektiver Elemente – die das Spätmittelalter in noch reicherer Zahl hervorbringen sollte – hat wohl schon der große Kanonist des beginnenden 11. Jahrhunderts, Burchard von Worms, seine Kritik erhoben. Die mehr bewahrenden und abwehrenden kirchenrechtlichen Bestimmungen sind ihrerseits Zeugnisse eines positiven Reformwillens².

Schließlich hat die ottonische Zeit mit dem sogenannten *Pontificale Romano-Germanicum* des 10. Jahrhunderts zum Sakramentar und zum Lektoriar ein weiteres konstitutives Element der abendländischen Bischofsliturgie geliefert. Im Norden fanden seit Gregor dem Großen nebst den Büchern mit den vom Zelebranten oder vom Chor vorzutragenden Texten auch Libelli Aufnahme, die einzeln den äußern Ablauf (*ordo*) der Meßfeier und anderer sakramentaler Handlungen der römischen Kirche beschrieben. Bei bleibendem Anspruch auf römische Autorität wurden die *Ordines Romani* auf private oder offizielle Veranlassung von Seiten der Bischöfe oder Äbte häufig an die Verhältnisse einer Lokalkirche angepaßt und mit gallo-fränkischen Elementen ergänzt. Der Auswahl aus diesen *Ordines*, die zusammen mit Neuschöpfungen des 9. und des 10. Jahrhunderts sowie Auszügen aus katechetischen Schriften im römisch-deutschen *Pontificale* vorliegt, war dank der Politik der sächsischen und salischen Kaiser ein großer Erfolg im ganzen Abendland beschieden. In Rom selbst, wo dieses *Pontifikale* in der Gregorianischen Reform als *ordo Romanus* schlechthin galt, ist es zur ersten Vorlage des späteren *Pontificale Romanum* geworden³.

¹ RICHTER-SCHÖNFELDER.

² Vgl. unten S. 267 Anm. 1.

³ ANDRIEU, ORR 1, 524. 529 ff.; ANDRIEU, PR 1, 6. 15; VOGEL, PRG 3, 50 f. (vgl. unten S. 13 Anm. 3).

Innerhalb der «liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkischen Kirche vom achtten bis zum elften Jahrhundert» ist es die Periode von Otto dem Großen (962) bis Heinrich II. (1014), in der die «römische» Liturgie in der jetzt fränkisch-deutschen Gestalt an ihren Ursprungsort zurückkehrt. Als nach dem «dunklen Jahrhundert» die deutschen Herrscher, unterstützt von ihren Reichsbischöfen, die verwilderten politischen und kirchlichen Verhältnisse in Rom ordneten, haben sie auch für die Erneuerung des regulären Gottesdienstes gesorgt. Ihrem unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß verdankten die Kirchen der Ewigen Stadt nicht nur das *Pontificale Romano-Germanicum*, sondern auch die bitter benötigten andern liturgischen Handschriften aus Bischofskirchen und Klöstern Deutschlands oder Oberitaliens¹.

Wie zur Zeit Gregors des Großen der päpstliche Stationsgottesdienst und die Liturgien der Titelkirchen einige wichtige Unterschiede aufwiesen, lebten auch nach der ottonischen Reform in Rom selbst sowohl in den Patriarchalbasiliken als vor allem auch in den verschiedenen Klöstern der Stadt einige Sondertraditionen fort. Aber sie scheinen doch alle – abgesehen von denjenigen der griechischen Klöster – im wesentlichen auf einen fränkisch-deutschen Typus zurückzugehen. Jenen Grad von liturgischer Uniformität jedoch, wie ihn die tridentinischen Reformen erbrachten, hatten die karolingischen und ottonischen Reformen bei weitem nicht erreicht. Im Hochmittelalter fehlten dazu die kirchenpolitischen und die drucktechnischen Voraussetzungen der Neuzeit. Aber in einem gewissen Gegensatz zu Papst Gregor dem Großen selbst, dessen Autorität in der Folge stets angerufen wurde, haben die fränkischen und deutschen Kaiser die Tendenz zum kirchlichen und liturgischen Universalismus mächtig gefördert; ein Anliegen, das mit veränderten Vorzeichen und noch grundsätzlicher von der vorgregorianischen und der gregorianischen Reform weg von den Päpsten für sich beansprucht wurde. Schon seit den ottonischen Reformen behielt der *mos Romanus* im Abendland das Übergewicht über den *mos Gallicanus*, bis das Konzil von Trient diesen, soweit er nicht schon in die römische Liturgie integriert war, fast völlig zum Verschwinden gebracht hat.

¹ KLAUSER, Austauschbeziehungen.

5. Die Liturgie als *instrumentum regni* und *instrumentum ecclesiae* – Das königliche, das bischöfliche und das päpstliche *ius liturgicum*

Wie weit es «religiöse» oder «politische» Gründe gewesen waren, welche die weltlichen Herrscher dazu bewogen, in kirchliche und gottesdienstliche Verhältnisse einzugreifen und im besonderen der römischen Liturgie den Vorzug zu geben, ist wohl eine unechte Frage. Zwar lässt sich in vielen Fällen ein subjektives Interesse der fränkischen und deutschen Könige an liturgischen Fragen nachweisen. Religiöse und politische Absichten sind aber bei ihnen selten grundsätzlich zu trennen.

Nach einer letztlich auf Konstantins Kirchenherrschaft zurückgehenden und von den germanischen Königen wiederaufgenommenen Idee ist der weltliche Herrscher als *defensor* und *advocatus ecclesiae* gleichzeitig der «Bischof der äußern Dinge». Als *rector et imperator populi christiani* hat Karl der Große mit seinem Hof die fränkische Kirche auch in geistlichen Dingen selbst geleitet¹. Seine Bischöfe und geistlichen Berater haben in ihm den *rex* und *sacerdos* nach dem Typus Melchisedechs gesehen. Als «Gesalbte des Herrn» nach dem Vorbild Davids erscheinen die fränkischen Herrscher mit der Einführung der kirchlichen Salbung anlässlich der Krönung. Wie diese priesterliche und quasi-bischöfliche Seite des Königtums im Verlaufe der karolingischen und ottonischen Zeit in «Herrschzeichen und Staatssymbolik» vermehrt noch herausgestellt wurde, zeigen die der Krönungsordines. In der Geschichte der Krönung der Kaiser und Könige bezeichnet gerade das ottonische Römisch-germanische Pontificale des 10. Jahrhunderts einen wichtigen Abschnitt². Jene theokratischen Vorstellungen äußern sich in der karolingischen Reformgesetzgebung unmittelbar. Von dem Herrschaftsgedanken her, wo *regnum* und *sacerdotium* nur zwei Funktionen ein und derselben *christianitas* sind, die Gesamtverantwortung aber der König, beziehungsweise der Kaiser, trägt, ist eine politische Reichsreform ohne kirchliche Reform gar nicht denkbar. Nicht nur die kirchliche Glaubenslehre stellt selbstverständlich ein Politikum dar, sondern auch die Liturgie ist ein *instrumentum regni* ersten Ranges.

Ildefons Herwegen († 1946), der langjährige Abt von Maria Laach und Förderer der liturgischen Erneuerungsbewegung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, hat in seiner Rezension von Lietzmanns Ausgabe

¹ Zum folgenden siehe Literaturverzeichnis unter TELLENBACH.

² Siehe Literaturverzeichnis unter EICHMANN und SCHRAMM.

des *Sacramentarium Hadrianum* auf die weltgeschichtliche Bedeutung der Einführung des Gregorianums im Frankenreich hingewiesen. Nach der Kanonessammlung des Dionysius (774) und der Benediktusregel (787) sollte im Jahre 790 das römische Meßbuch als weitere Grundlage des öffentlichen Lebens dienen. «Karl der Große führt nun mit der Unterstützung des Papstes und der Benediktiner Mönche die römische Liturgie in seinen Ländern ein und erhebt sie zur Reichsliturgie. Hiemit war den Bischöfen seines Reiches das liturgische Recht entzogen, es war Sache des Kaisers und des Papstes geworden. Die Niederlegung des *exemplar authenticum* in Aachen war der Beginn einer Entwicklung, an deren Ende die Einsetzung der Ritenkongregation steht»¹. Die Feststellung Herwegens bedarf wohl insofern einer Einschränkung, als das gesamtkirchliche Gesetzgebungsrecht und darin eingeschlossen das *ius liturgicum* erst seit der Gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert endgültig vom Papst beansprucht wurde – wenn auch immer noch nicht unbestritten. Dieser nahm unter Karl dem Großen die Stelle des «ersten Reichsbischofs» ein, da Rom nicht nur als Mittelpunkt der universalen Reichsidee, sondern auch als Grabstätte der Apostel Petrus und Paulus in kirchlichen Dingen als Hüterin der besten Tradition galt. Dem Reichsgedanken entsprechend mußte die Liturgie «römisch» sein. Die oberste kirchliche Jurisdiktionsgewalt gehörte jedoch dem Kaiser, der sie in der Regel in Verbindung mit den Bischöfen im synodalen Rahmen ausübte. Die königlichen und kaiserlichen Kapitularien waren die rechtliche Form, in der die Beschlüsse der Reichssynoden und der Hoftage promulgiert wurden².

Weder auf politischem Gebiet noch in kirchlichen Belangen erreichte die Königsgewalt eine so weitgehende Vereinheitlichung, die den Spielraum der Bischöfe in der Gesetzgebung ihrer Diözesansynoden und in den Urteilen ihrer Sendegerichte wesentlich eingeschränkt hätte³. Die Bedeutung der Bischofskapitularien stieg besonders dann, als beim Auseinanderfallen des Reiches unter den späteren Karolingern die Macht der Herrscher der Teilreiche zusehends schwand. In dieser Zeit (um 906) hat Regino von Prüm im Auftrag des Erzbischofs Ratbod von Trier

¹ *Sacram. Gregor.*, ed. Lietzmann; I. HERWEGEN, ZSRG kan. Abt. 12 (1922) 493–495.

² GANSHOF, Kapitularien; SCHUBERT 357–376.

³ K. WEINZIERL, LThK 2 (1958) 927 s. v. *Capitula episcoporum*; STICKLER 1, 114–116; FEINE, RG 151 f., 215; vgl. Quellenverzeichnis.

(883–915) das im 10. Jahrhundert grundlegende Handbuch für das bischöfliche Sendgericht geschaffen¹.

Die Könige haben den Anspruch auf die kirchliche Jurisdiktion nicht aufgegeben, und die Bischöfe selbst waren froh, wenn in den durch den politischen Zerfall hervorgerufenen Wirren wieder ein starker weltlicher Arm auch für die Erhaltung der kirchlichen Disziplin sorgte. Nachdem König Arnulf (887–899) das ostfränkische Reich geeint hatte, leitete er 895 die Synode von Tribur, auf deren reiche liturgische und disziplinäre Gesetzgebung spätere deutsche Synoden wieder zurückgegriffen haben². Als sich unter Konrad I. (911–918) die Kirche mit der jungen deutschen Königsgewalt gegen die Stammesherzöge verbündete, haben die Bischöfe 916 in der Synode von Hohenaltheim die Empörung gegen den *christus Domini* als Sakrileg verurteilt³. Obwohl Heinrich I. (916–936) auf die Königssalbung verzichtete, blieb er weitgehend in den von der karolingischen Tradition vorgezeichneten Bahnen, wie die Synoden von 922 in Koblenz, 929 in Duisburg und 932 in Erfurt zeigen⁴.

Otto der Große hat mit aller Deutlichkeit die Herrschaftsidee Karls des Großen wiederaufgenommen. Die Geschichte der *Ordines Romani* und des *Pontificale Romano-Germanicum* sowie die Handschriftenproduktion der bedeutenden Reichsklöster zeigen, daß auch die Liturgiereform ein mindestens so zentraler Bestandteil der Reform der sächsischen wie derjenigen der karolingischen Herrscher war.

Für das «ottonische Reichskirchensystem» ist es charakteristisch, daß sich der Königshof vermehrt auf die Bischofskirchen abstützte. Während Karl der Große das geistige Leben sozusagen an seinem Hof zu zentralisieren suchte, blieb der ottonische Hof in ständiger Verbindung mit den

¹ De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, ed. Wasserschleben. Regino widmete es Hatto, dem Erzbischof von Mainz und «Primas von ganz Germanien». – Ungefähr gleichzeitig ist auch der aus der Hofschule Karls des Kahlen hervorgegangene ehemalige Domherr von Metz, Bischof Stephan von Lüttich (901–920), als Förderer der Liturgie und der liturgischen Musik hervorgetreten. Richer (920–945) hat sein Werk fortgesetzt. Der glänzendste Nachfolger, Notker (972–1008), ist der kaiserlichen Reform zuzurechnen. Vgl. E. BROUETTE, DHGE 15 (1963) 1243/46; R. FORGUEUR, LThK 7 (1962) 1051 f.; de MOREAU, Hist. de l'église en Belgique 2, 372 (Register).

² Synode von Tribur 895: MG Cap. 2, 196–249 no. 252; vgl. unten S. 26 ff. – G. TELLENBACH, Zur Geschichte Kaiser Arnulfs, in: Hist. Zs. 165 (1942) 242, überarbeitet: KÄMPF, Entstehung des Dt. Reiches 148.

³ Synode von Hohenaltheim 916 c. 23 (MG Const. 1, 624); vgl. M. HELLMANN, Die Synode v. Hohenaltheim, in: Hist. Jb. 73 (1953) 128–143, überarbeitet: KÄMPF, Entstehung des Dt. Reiches 289–312.

⁴ Unten S. 20–56.

Hochkirchen¹. Reichskirchliche und bischöfliche Reform blieben in einer Wechselbeziehung zueinander, wobei unter Heinrich I. und in den Anfängen Ottos I. das Schwergewicht bei den Bischöfen lag, die sich der Krone anschlossen, während nach der Mitte des 10. Jahrhunderts vermehrt die Initiative von der Hofkapelle oder ihren ehemaligen Mitgliedern ausging, die vom König mit einem Bistum bedacht worden waren. Bei Heinrich II., dem letzten der sächsischen Kaiser, ist die unmittelbare Beteiligung des Herrschers an der liturgisch-disziplinären Gesetzgebung am deutlichsten spürbar geworden.

Gegen das von den Ottonen erneuerte und von den Saliern fortgesetzte «weltliche» Kirchenregiment hat sich zum Teil schon die bischöfliche, vor allem jedoch die kuriale Reform gewendet. An der Spitze der Kirche hat der Papst den Kaiser entthront. Er hat das *instrumentum regni* in ein *instrumentum ecclesiae romanae* umgewandelt², ohne jedoch die von der kaiserlichen Reichskirche geschaffenen liturgischen Ordnungen wesentlich zu verändern.

6. Die Wurzeln der Rubrizistik

Die Geschichte des Pontificale Romano-Germanicum zeigt, wie nach Abschluß der Kodifizierung der Hauptteile der Liturgie Einzelheiten des gottesdienstlichen Vollzuges ein zunehmendes Eigengewicht erhalten. Dem allegorischen Interesse Amalars entspringt eine Hauptwurzel der sogenannten Rubrizistik. Sie verbindet sich mit der gleichzeitig aufblühenden Kanonistik. Als Gegenstand von Synodebeschlüssen und damit auch als Inhalt der Kanones gewann die Liturgie auch in ihren Einzelteilen einen juristischen Charakter. Die Frage der «Authentizität» liturgischer Bücher erstreckte sich nicht mehr bloß auf die zu rezitierenden Texte, sondern auch auf die Rubriken, die eben häufig mit Rötel oder roter Tinte geschriebenen Anweisungen für den praktischen Vollzug. Wohl waren das Streben nach umfassender Kodifizierung des kirchlichen Rechts und der Wunsch nach Vereinheitlichung der Liturgie schon in der karolingischen und ottonischen Zeit wirksam. Die Methoden der Gregorianischen Reform waren wohl differenzierter. Das Material aber, auf das sich die päpstlichen Kanonisten und Rubrizisten stützten, hat wiederum weitgehend die fränkische und die deutsche Reform geliefert³.

¹ J. FLECKENSTEIN, Gebhardt Hb. 1, 279–283.

² CATTANEO, La liturgia nella riforma gregoriana 178.

³ J. PFAB, LThK 9 (1964) 82 f. s. v. Rubriken; zur Abgrenzung von *ordo* und

Zusammenfassung

Für die Liturgiegeschichte kann zusammenfassend gesagt werden, daß in den karolingischen und ottonischen Reformen die wesentlichsten Teile der römischen Liturgie jene Gestalt gefunden hatten, die sie bis in die jüngste Vergangenheit behalten sollten. Entgegen aller späteren päpstlichen Kritik schufen die fränkischen und die sächsischen Herrscher auch die positiven Voraussetzungen für die Gregorianische Reform. Mit ihrem «Reichskirchensystem» haben sie nicht nur der Vereinheitlichung der lateinischen Kirche den Weg gebahnt, sondern auch mit ihren Bildungs- und Kultreformen die Tradition bestimmt, auf die sich später die Argumente der römischen Kurie stützten.

2. Stand der Forschung

1. Die bisherige Würdigung der fränkisch-deutschen Periode

Die grundlegende Bedeutung der fränkisch-deutschen Periode für die Geschichte des abendländischen Gottesdienstes hat die Liturgiewissenschaft schon seit längerer Zeit erkannt. Anfangs der dreißiger Jahre stellte Theodor Klauser «die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achtten bis zum elften Jahrhundert» vor den allgemeingeschichtlichen Hintergrund¹. Seitdem hat auch die Profangeschichte die zentrale Stellung der karolingischen Kultreformen anerkannt, nachdem sie diese vorher eher als zweitrangige Äußerung der Bildungsreform der fränkischen Herrscher verstanden hatte².

Die Forschungen Michel Andrieus³ zu den *Ordines Romani* haben gezeigt, daß auch die Träger der ottonischen Reform dasselbe zentrale

rubrica siehe VOGEL, Introd. 101 Anm. 1; zu den Auszügen der römischen Kanonisten Anselm von Lucca und Deusdedit aus dem PRG siehe ibidem 202 Anm. 253 nach FOURNIER, Collections 271–397 und ANDRIEU, ORR 1, 519–522 sowie VOGEL, PRG 3, 50 Anm. 96.

¹ KLAUSER, Austauschbeziehungen.

² Vgl. P. KIRN, Propyläen Weltgeschichte 3, Berlin 1932, 121 ff. und G. TELLENBACH, Historia Mundi 5, Bern 1956, 417 f.; H. LÖWE, Gebhardt Hb. 1 (1970) 187 f.; bezeichnend ist auch die Ergänzung von Erna PATZELT, Die karolingische Renaissance (1. Aufl. 1923) durch VOGEL, Réforme liturgique in der 2. Aufl. von 1965.

³ Zum folgenden vgl. Literaturverzeichnis unter den betreffenden Namen.

Interesse an den Fragen des Kultes besaßen. Da die Reformen der sächsischen Kaiser beim ersten Zusehen einen weniger schöpferischen Charakter aufweisen, hat sich die liturgiegeschichtliche Forschung bis heute mehr mit der fränkischen Periode abgegeben. In der Sakramenterforschung stand die Frage nach der Rekonstruktion der vorkarolingischen Liturgie oder nach der Leistung der Liturgiker Karls des Großen im Vordergrund. In der editorischen Tätigkeit erschienen die Versionen jüngerer Handschriften kaum als Individualitäten, die ihren eigenen Quellenwert besitzen. Allerdings bleiben die Arbeiten von Lietzmann, Wilson, Mohlberg, Chavasse, Bourque und zuletzt von Deshusses bahnbrechend auch für alle weiteren Untersuchungen in der fränkischen und in späteren Epochen. Schließlich war auf Grund der älteren dieser Forschungen und weiterer Einzeleditionen bereits die Gesamtdarstellung der Geschichte der Messefeier von Jungmann möglich. Tiefer in die ottonische Periode eindringen wird der von Deshusses angekündigte 2. Band von «Le sacramnaire Grégorien».

Große Fortschritte sind in der Erforschung der Proprium-Teile der Messe und des Offiziums mit den Antiphonarausgaben Hesberts und seiner Nachfolger gemacht worden.

In die nachkarolingischen Jahrhunderte führen auch die Untersuchungen und die damit verbundenen Ausgaben der Ordines Romani und in ihrer Fortsetzung des Pontificale Romanum von Eichmann, Schramm, Elze, Andrieu und Vogel. Für die Geschichte der Bußriten im Mittelalter bleibt die Darstellung Jungmanns grundlegend. Wichtig vor allem für die Breviergeschichte ist das Material, das die von Hallinger geleiteten Ausgaben der *Consuetudines monasticae* erschließen¹.

2. Weitere Fragen

In seiner Quellenkunde zur Liturgiegeschichte des Mittelalters verzichtet Cyrille Vogel ausdrücklich auf die Behandlung der Rechtsquellen, weist aber auf deren reiche Auskünfte in gottesdienstlichen Fragen hin². Neben der Fortsetzung der Ausgaben von Deshusses und Hallinger drängt sich die umfassende liturgiegeschichtliche Untersuchung der kanonistischen Quellen bis Gratian auf. Für die karolingische Zeit haben die Ausgaben der Kapitularien von Boretius und Krause sowie der Kon-

¹ CCM.

² VOGEL, Introd. 10 (Anm. 19).

zilien von Werminghoff die Forscher auch zur Konsultation *in liturgicis* eingeladen¹. Systematisch jedoch ist selbst dieses Material nie untersucht worden². Kaum erschlossen sind der mangelhaften Ausgaben wegen die kanonistischen Quellen der nachkarolingischen Zeit.

Ähnliches wie für die Sakramentarforschung gilt auch für die Editionen und Untersuchungen der kanonistischen Texte. Einige kleinere Sammlungen, die bis anhin als «Privatarbeiten» galten, sind vielleicht mit der Zeit doch als authentische bischöfliche Erlasse zu erkennen und erhalten damit einen neuen Quellenwert. Von der ursprünglichen Fassung eines Synodeprotokolls abweichende Rezensionen können oft die für den Redaktor oder den Auftraggeber maßgebende Version darstellen³. Eine kritische Edition zum Beispiel der *Capitula Hinkmars von Reims*⁴ oder der *Admonitio Synodalis*⁵ mit ihren Erweiterungen in den jüngeren Rezeptionen bis ins 12. Jahrhundert dürfte einigen Aufschluß über die Entwicklung der bischöflichen Gesetzgebung in der Diözesansynode geben.

Ein weiteres Feld öffnet sich wiederum mit den historiographischen Quellen, deren Behandlung durch Profanhistoriker gelegentlich für die Liturgiegeschichte mehr verschleiernd als klarend wirkte⁶. Liturgiegeschichtliche Einzeluntersuchungen, die Rechtsquellen, Viten und Chroniken des 10. und 11. Jahrhunderts beziehen, stützen sich heute noch weitgehend auf die breiten Sammlungen von Baronius, Mabillon, Martène und Gerbert⁷.

Im Zusammenhang mit der vordringlichen Aufgabe der Erschließung neuer Quellenbereiche steht auch die Erforschung weiterer liturgiegeschichtlicher Sachfragen der nachkarolingischen Zeit. Zusammenfassend gilt es dann, den Umfang der liturgischen Tradition zu bestim-

¹ MG Cap.; MG Conc.

² Eine gute Übersicht bietet J. A. JUNGMANN, Herder KG 3, 1, 341 ff.

³ Vgl. unten S. 26 ff.

⁴ Vgl. Quellenverzeichnis.

⁵ Gelegentlich auch *Sermo synodalis* genannt: PL 115, 675–684; 132, 455–462; Mansi 19, 311–316; Mai Script. vet. nova coll. 6, 2, 124–126. – Es handelt sich um das Muster einer bischöflichen Ermahnung an den Klerus in der Diözesansynode aus der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts, das Material aus karolingischen Kapitularien und Synoden enthält. Früher Papst Leo IV. († 855) zugeschrieben, wurde sie in erweiterter Form überliefert und ins nachtridentinische Pontificale Romanum aufgenommen; vgl. J. A. JUNGMANN, Herder KG 3, 1, 352.

⁶ Vgl. unten S. 222 Anm. 1.

⁷ Vgl. Literaturverzeichnis unter den betreffenden Namen; zudem Repert. Font. Bd. 1.

men, mit der sich später die Gregorianische Reform wirklich auseinander gesetzt hat.

Andere Fragen führen über die Grenze der Liturgiegeschichte hinaus. Welches war der Anteil der Vertreter der Reichskirche an der ottonischen Reform, nämlich der Bischöfe und Klöster, der Hofkapelle und des Kaisers selbst? Woher bezogen sie ihre Reformideen und welches war dabei ihre unmittelbare Absicht? Wie weit nahmen die Herrscher de iure Einfluß auf das gottesdienstliche Leben, wie weit übten sie ihre gottesdienstliche Gesetzgebung bloß de facto aus?

Die kirchliche Jurisdiktion, welche die sächsischen und salischen Herrscher innerhalb des «ottonischen Reichskirchensystems» ausgeübt hatten, ist bis anhin vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Bischofsernenungen, der Privilegierung und der Errichtung von Bistümern und allenfalls der königlichen Leitungsgewalt der Synoden dargestellt worden¹. Wenn die liturgiegeschichtliche Fragestellung dazutritt, dürfte sie sich auch für die Reichsgeschichte als fruchtbar erweisen.

3. Thema und Quellen

1. Begrenzung des Themas

Der Gegenstand dieser Arbeit ist die liturgische Gesetzgebung der ottonischen Reform auf der Ebene der Reichskirche. Darin eingeschlossen ist die Zeit des ersten und des letzten der sächsischen Herrscher. Heinrich I. hat auch in der kirchlichen Gesetzgebung mit karolingischem und eigenem Material die Grundmauern gelegt, auf denen Otto der Große sein Werk weiterbauen konnte. Unter Heinrich II. findet die «ottonische Reichskirche» ihre volle Ausgestaltung. Die salischen Herrscher haben die Politik ihrer Vorgänger im wesentlichen fortgesetzt und die kaiserliche Stellung gegen ein erstarktes Papsttum verteidigt, ohne jedoch für die Verfassung der Reichskirche neue Elemente zu liefern.

Berücksichtigt werden die königlichen und kaiserlichen Reichssynoden sowie die Provinzialsynoden, die für die Reichskirche als repräsentativ gelten können. Die Unterscheidung in «Reichs-» und «National-» Synoden, die Barion und Boye vornehmen, wird hier vermieden. Synoden, an denen gleichzeitig auch Bischöfe teilnahmen, die nicht zur Reichskirche

¹ SANTIFALLER, Reichskirchensystem; BARION, Synodalrecht; BOYE, Synoden.

gehörten, und die deswegen die Bezeichnung «Generalsynoden» verdienten, können im Rahmen dieser Untersuchung wie Reichssynoden behandelt werden. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die kaiserlichen oder königlichen Entscheide, die im Zusammenhang mit den Synoden stehen oder unabhängig davon getroffen wurden. Die bischöfliche Gesetzgebung, zum Beispiel Rathers von Verona, Attos von Vercelli, Ulrichs von Augsburg, und die monastischen Reformen sind insofern in die Untersuchung einbezogen als sie zu den reichskirchlichen Beschlüssen in einem direkten Verhältnis stehen.

Mit den Begriffen der Reichskirche und der sächsischen Kaiser sind auch die geographischen Grenzen gezogen: Deutschland mit seinen in der damaligen Kirchenprovinz Reims liegenden Gebieten und das zum Reich gehörige Norditalien. Ein Exkurs führt nach Burgund und Frankreich, um den möglichen Wechselbeziehungen in den Grenzgebieten nachzugehen. Auch England wird zum Vergleich in Einzelfragen am Rand gestreift.

Als liturgische Gesetzgebung werden sachlich alle Entscheide betrachtet, die sich auf den öffentlichen Kult im engern Sinne beziehen. Aus der großen Zahl von Beschlüssen über die Bußpraxis und die allgemeine Disziplin werden nur diejenigen herausgegriffen, die sich auf die Gestaltung der Liturgie und die persönliche Vorbereitung auf den Gottesdienst unmittelbar auswirken.

Den Rahmen dieser Untersuchung würde auch die eingehende Behandlung des päpstlichen Privilegienwesens sprengen, da sich damit zu viele nicht-liturgische Fragen verbinden. Immerhin wurzelt hier das päpstliche liturgische Recht, wie es sich in der Gregorianischen Reform entfaltet¹.

Diese von der liturgiegeschichtlichen Bedeutung der ottonischen Reform bestimmte – sachlich zum Teil bedauerliche – Begrenzung drängt sich auch von der Quellenlage her auf.

2. Quellenlage

Wie schon angedeutet, ist die Beschäftigung mit den fraglichen Quellen des 10. und 11. Jahrhunderts mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Die betreffenden Texte sind zwar fast durchwegs gedruckt und die ungedruckten wenigstens in der Literatur so weit erfaßt, daß eine Beschrän-

¹ Vgl. unten Zusammenfassung und Ausblick.

kung dieser Untersuchung auf edierte Quellen als legitim gelten darf. Auch eine weitere Erforschung der Handschriften dürfte kaum viele der Überlieferungslücken schließen, die nun einmal für diese Periode bezeichnend sind.

Aber die schon bestehenden Ausgaben sind zum Teil unkritisch und mit ungenügenden Indices ausgestattet. Abgesehen von den Synodalakten, die in den Monumenta Germaniae historica unter den «Constitutiones» ediert sind¹, muß sich der Forscher noch immer mit den Ausgaben von Mansi und Migne² begnügen. Auch das Dekret Burchards von Worms³ ist noch nicht ediert, und selbst neuere Editionen von kanonistischen Sammlungen entbehren oft eines Sachregisters. Von Amal Lars Werken existiert die gute Ausgabe von Hanssens; von den jüngeren Liturgietheoretikern aber gibt es noch nichts ähnliches. Sehr unterschiedlich sind auch die Verhältnisse bei den historiographischen Quellen. In den aufgezählten Texttypen liegt aber das für die vorliegende Arbeit in Frage kommende Material weit verstreut. Deshalb mag der Ertrag gemessen an der Vorarbeit gering erscheinen.

3. Ziel der Arbeit

Bei der folgenden Untersuchung handelt es sich vorwiegend um einen historischen Kommentar der fraglichen Dekrete. Einerseits sollen die allgemeingeschichtlichen Umstände der einzelnen Entscheide beleuchtet, anderseits die Stellung der Beschlüsse innerhalb der Geschichte der einzelnen liturgischen Sachfragen geklärt werden. Um die geschichtliche Gesamtentwicklung zur Geltung zu bringen, werden die Synoden in chronologischer Reihenfolge behandelt. Dabei sind gewisse Wiederholungen in der Darstellung der Einzelfragen nicht zu vermeiden. Da sich der Text nicht nur an den Liturgiker, sondern auch an den Kirchen- und Profanhistoriker wendet, holen in der Einleitung und im Hauptteil die sachlichen Erklärungen gelegentlich weiter aus, als es für den Spezialisten unbedingt nötig wäre.

Von den Mühseligkeiten rechtsgeschichtlicher Forschung wissen auch andere Vorreden zu berichten. In ihrer Art besitzt diese Arbeit kein Vorbild. Auch in vielen Teilfragen ist Neuland betreten worden. Mit ihrer Fragestellung macht diese Untersuchung einen ersten Anfang, welcher

¹ MG Const.

² MANSI; PL.

³ Unten S. 239 Anm. 1.

der Ergänzung bedarf. Wenn sie für die zukünftige weitere Forschung und eine editorische Tätigkeit als Hilfsmittel dienen kann, dann hat sie ihr Ziel erreicht.

I. DIE ZEIT DER FESTIGUNG DES DEUTSCHEN REICHES UNTER HEINRICH I.

1. *Die Synode von Koblenz 922*

Die Verständigung Heinrichs I. und Karls des Einfältigen vom Jahre 921 erlaubten der Kirche, ihre disziplinäre Reformtätigkeit in einem größeren Umfang wieder aufzunehmen¹. Nach dem gemeinsamen Aufgebot der beiden Herrscher traten im folgenden Jahre in Koblenz die Erzbischöfe Hermann I. von Köln und Heriger von Mainz mit einigen Suffraganbischöfen, Äbten und weiteren Klerikern zu einer Synode zusammen². Fast alle der bischöflichen Teilnehmer kamen aus dem Herrschaftsgebiet des deutschen Königs, weshalb diese Synode als erste Reichssynode aus der Zeit Heinrichs I. gelten kann³. Nach ihrer Form und ihrem Inhalt erinnern die Beschlüsse von Koblenz noch an die karolingischen Bischofskapitularien. Die ersten Kanones betreffen das Ehrerecht (Inzest, Ehebruch) und die Tauf- oder Firmpaten. Die folgenden beziehen sich auf die bischöfliche Jurisdiktion, vor allem gegenüber den klösterlichen Kirchen (cap. 5/6)⁴ und den Kirchen, die sich im Besitz von Laien befinden (cap. 9). Dazu treten ein Verbot des Verkaufs christlicher Leibeigener und weitere Bestimmungen über Zehntrechte, Eigenkirchen, Sendgericht, Sakrileg und Reinigungseid für den, der ein solches bestreitet. Während die Bestätigung des Verbotes der Verwandtschaft von Pate und Täufling, beziehungsweise Firmling (cap. 2)⁵, die

¹ Zur politischen Situation in Lothringen: J. FLECKENSTEIN, Gebhardt Hb 1, 228 f.; WARTZ, Jbb. Heinrich I. 64 f. (a. 932); HOLTZMANN 58 ff., 76 ff.

² *iussu venerabilium principum, Karoli videlicet et Heinrici regum reverentissimorum.* – MG Const. 1, 627–631 no. 434; BOYE, Quellenkatalog 48; HAUCK 3, 68 Anm. 1; BARION, Synodalrecht 222 Anm. 31.

³ Der Erzbisch. v. Köln war vermutlich allein wegen seiner Suffragane von Minden u. Osnabrück dabei. Von den Suffraganen von Mainz (Würzburg, Worms, Paderborn) kam allein derjenige von Straßburg aus dem Herrschaftsbereich des westfränkischen Königs.

⁴ Koblenz cap. 5/6 = Burch. 3, 240 (PL 140, 724 f.) = Ivo descr. 3, 280.

⁵ Bestätigung von Mainz 813 c. 55 (MG Conc. 2, 273): *Nullus filium vel filiam*

Liturgie erst in zweiter Linie betrifft, hat die Zulassung nur eines Paten (cap. 3)¹ doch in der Begründung einen gewissen liturgisch-theologischen Hintergrund. Der Kanon 6 der Synode von Metz 888 sagt nämlich, daß so wie es einen Gott und eine Taufe gibt, eine Person sein solle, die (geistlich) als Vater oder Mutter das Kind aus der Taufe hebt². Der eigentliche Grund dürfte derselbe gewesen sein, der das Konzil von Trient die Anzahl der Paten von zwei nicht übersteigen ließ: die Verhinderung weiterer geistlicher Verwandtschaften und damit weiterer Ehehindernisse.

Verbot der missa solitaria

Vier Kanones behandeln ausdrücklich liturgische Dinge. Kanon 4 schreibt vor: ... *ut nullus presbiterorum missarum sollemnia celebrare prae-sumat, nisi duobus praesentibus sibique respondentibus ipse tertius habeatur; quia cum pluraliter ab eo dicitur: Dominus vobiscum, et illud in secretis: Orate pro me, aptissime convenit, ut et pluraliter ipsius respondeatur salutationi.* – Mit der zunehmenden Häufung der Meßfeiern ohne Beteiligung einer größeren Gemeinde (Privatmesse) hatte auch die Kritik besonders an der *missa solitaria* eingesetzt, an der Messe, die ein Priester überhaupt ohne Beteiligung einer Zweit- oder Drittperson zelebrierte. Seit der Synode von Mainz 813 findet sich ein ausdrückliches Verbot in verschiedenen gesetzgeberischen Akten und Kapitulariensammlungen, meistens begleitet von dem variierten oder erweiterten Argument, das die Synode von Koblenz rezipiert hat³. Der Messetext setzte eben respon-

a fonte baptismatis suscipiat, nec filiolam nec commatrem ducat uxorem, nec illam cuius filium aut filiam ad confirmationem duxerit ... = Burch. 17, 25 (PL 140, 924; im Buch: De fornicatione).

¹ Koblenz c. 3: ... *ut non plures ad suscipiendum de baptismo infantem accedant, quam unus sive vir sive mulier.*

² Metz 888 c. 6 (MANSI 18, 79): ... *infantem nequaquam duo vel plures, sed unus a fonte baptismatis suscipiat, quia in huiuscemodi secta diabolo datur locus, et tanti ministerii reverentian vilescit. Nam unus Deus, unum baptisma, unus qui a fonte suscipit, debet esse pater vel mater infantis ...* Vgl. EISENHOFER 2, 240; PLÖCHL, KR 1, 71 f. 192. 351; 2, 228; E. DICK, ZkTh 63 (1939) 1–49; H. ERHARTER, LThK 8 (1963) 166.

³ NUSSBAUM, Kloster 237 f. Anm. 38; J. M. HANSENS, Fungiturne minister missae privatae diaconi et subdiaconi vicibus?, in: Eph. liturg. 48 (1934) 406–412. – Synode von Mainz 813 c. 43 (MG Conc. 2, 271): *Ne presbiter solus missam cantet: Nullus presbiter, ut nobis videtur, solus missam cantare recte valet. Quomodo enim dicit: «Dominus vobiscum» vel «Sursum corda» ammonebit habere et alia multa his similia, cum aliis nemo cum eo sit?*

dierende weitere Teilnehmer und die *circumstantes* im Memento voraus¹. Theodulf von Orléans († 821) ergänzte diese Begründung gegen die *missa solitaria* mit dem Herrenwort selbst: *Ubi cumque fuerint duo vel tres in nomine meo congregati, et ego in medio eorum*². Auf Theodulfs Text haben auch die Bischöfe Rudolf von Bourges († 866) und Atto von Vercelli (um 950) in ihren Kapitularien zurückgegriffen³. In *Chrodegangis regula canonicorum interpolata* von 816 sowie in der *Relatio episcoporum ad Hludowicum imperatorem* und in dem durch diese *Relatio* bestimmten Kanon der Synode von Paris 829 wird darauf hingewiesen, daß weder die Worte des Herrn, noch das Zeugnis des Apostels Paulus oder der Bericht der Apostelgeschichte für die Praxis der Alleinmesse sprechen⁴. Die Synode von Paris hat den tadelnswerten Brauch damit umschrieben, daß viele Priester teils aus mangelnder Sorgfalt, teils aus Habsucht⁵ die Messe *sine ministris* zelebrierten, und bestimmt, daß jeder Bischof in seiner Diözese darauf achten sollte, daß kein Priester eine Messe allein feierte.

Die Bischofskapitularien des 9. Jahrhunderts verlangen in der Regel auch, daß die Priester kleinerer Kirchen ein bis drei *clericis*, beziehungsweise *scholares*, bei sich haben, die ihnen im Gottesdienst als Lektoren und *Cantores* behilflich sind⁶. Riculf von Soissons hat um 889 diese Bestimmung mit dem Verbot der Alleinmesse verbunden. Selbst wenn eine Gemeinde der Messe des Priesters beiwohnte, brauchte es jemanden, der dem Priester lateinisch respondieren konnte, damit die Voraussetzung wirklich erfüllt war: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind ...» Auf keinen Fall durfte der zelebrierende Priester ganz allein sein⁷. Die wohl ebenfalls im ausgehenden 9. Jahrhundert redigierte *Admonitio synodalnis* bringt in gewissen Fassungen nacheinander das Ver-

¹ Über die Anpassung von Meßformularen an die *missa solitaria*: JUNGMANN, MS 1, 290. 295.

² Matth. 18, 20. – Theodulf, cap. 7 (PL 105, 194).

³ Rudolf, cap. 10, *Quo ordine a presbyteris missa celebretur* (PL 119, 708), verzichtet allerdings auf das Mattheuszitat und stellt die Sache in den Zusammenhang mit der Assistenz des Subdiakons und Diakons und der Rolle der Frau im Gottesdienst. – Atto, cap. 7 (PL 134, 30) wörtlich wie Theodulf.

⁴ Chrodegangis regula c. 77 (PL 89, 1089); Relatio ad Hludowicum: MG Cap. 2, 41; Synode von Paris 829 lib. 1, cap. 48 (MG Conc. 2, 642).

⁵ *incuria u. avaritia*; vgl. EISENHOFER 2, 23 zum Tridentinum!

⁶ Z. B. Hinkmar v. Reims (um 850), *Capitula quibus de rebus c. 11* (PL 125, 779); Regino 1 inq. 27 (W 21); 1, 210 (W 106): *ex conc. Nannet.*

⁷ Riculf c. 11 (PL 131, 19A).

bot der *missa solitaria* und die Forderung nach dem *clericus* (sc. *scholaris*)¹. Regino von Prüm hat um 906 den Kanon einer Synode von Nantes in seine *Collectio canonum* aufgenommen, der meint, daß ein allein zelebrierender Priester die Responsionen und die Texte, die sich auf das Volk beziehen, konsequenterweise unterdrücken müßte. Dann feierte er aber ein unvollkommenes Opfer, andernfalls machte er die Sache einfach lächerlich. In aller Schärfe wird deshalb die *periculosa superstition* verurteilt, die es vor allem aus den Klöstern zu entfernen gelte. Die Oberen sollten dafür besorgt sein, daß die Priester in der Meßfeier von *cooperators* assistiert würden². Die entsprechenden Bestimmungen der Pseudo-isidorischen Sammlung sprechen von *testes*, die ein zelebrierender Priester oder Bischof um sich haben sollte³. Einige Jahre nach der Synode von Koblenz verlangte auch der Erzbischof Ruotger von Trier vom Priester: ... *habeat quos salutet et sint qui illi respondeant*⁴. Diese Vorschriften, die zum großen Teil von der späteren Kanonistik und von einigen monastischen Consuetudines aufgenommen worden sind⁵, haben den Sinn, daß der gemeinschaftliche Charakter der Meßfeier wenigstens in der Form gewahrt bleibt⁶.

Im Rahmen dieser Überlieferung hat der Kanon von Koblenz eine selbständige Redaktion. Während in den älteren Texten die gemeinschaftliche Feier gerne mit den einleitenden Responsorien zum Meßkanon unterstrichen wird, haben die Bischöfe in Koblenz außer dem Gruß des Zelebranten die Einleitung der Sekret am Ende des Offeratoriums gewählt, um die Gemeinschaftlichkeit des Gebetes und des Opfers von Priester und Anwesenden zu betonen. Im fränkischen Bereich war es im ausgehenden 8. Jahrhundert üblich geworden, daß der Zele-

¹ Admonitio synodalis cc. 12/13 (PL 115, 677 nach MARTÈNE); vgl. PRG 80, 51 (VOGEL 1, 287 Zeile 20). – RATHER, Syn. c. 7 (PL 136, 559/60) gibt daraus nur das Verbot der Alleinmesse wieder.

² Regino 1, 193 (W 99 f.) = Burch. 3, 68 (PL 140, 687) = Ivo decr. 2, 127; 3, 70; Pan. 1, 158.

³ Ps. Anaklet ep. 1, cap. 10/11 (HINSCHIUS 70) = Regino 1, 351 (W 164) = Burch. 3, 71 (PL 140, 688) = Coll. XII part. 4, 133, ähnlich Atto c. 4 (A. Mai, Script. vet. nova coll. 6, 2, 1832, 63). – Ps. Lucius ep. cap. 1 (HINSCHIUS 175) = Ans. 6, 127 (THANER 389) = Grat. de cons. 1, 60.

⁴ Ruotgeri c. 10 (BLASEN 67 f.); JUNGmann, MS 1, 295 Anm. 89.

⁵ NUSSBAUM, Kloster 237 f.

⁶ JUNGmann, MS 1, 296 f.: «... der Ton liegt nicht auf der Funktion des Dienstes. Walafrid Strabo nennt das eine *legitima missa*, wenn außer dem Priester vorhanden sind: *respondens, offerens atque communicans*» (exord. c. 23: MG Cap. 2, 503; KNÖPFLER 70). Eine allegorische Deutung bietet die Coll. V lib. 3, 212 (FORNASARI 1, 414): *duo latrones in cruce*. Vgl. Edgari leg. eccl. c. 35 (PL 138, 501).

brant (Bischof) nach der Gabenbereitung die umstehenden Priester einlud, für ihn zu beten. Seit dem 9. Jahrhundert richtet sich diese Einladung auch an die übrigen *circumstantes*, das heißt die *ministri* und das Volk. Für die letzte Gruppe dürfte die Gebetsaufforderung meistens theologisch geblieben sein, da sie in der Regel nach den römisch-fränkischen *Ordines* leise gesprochen wurde¹. Die Liturgieerklärer wie Amalar (vor 813) und Remigius von Auxerre († 908) legen aber auf diese Gebetsbitte großen Wert². Der Ort vor dem Meßkanon ließ sie bewußt werden, daß jetzt der Priester «an der Spitze und im Namen der Gemeinde mit ihrer Gabe vor Gott» tritt³. Amalar spricht von einer Vorwegnahme des *Sursum corda*. Es gelte jetzt, alle Kräfte des Gebetes zusammenzunehmen. Darum wende sich der Priester zum Volk hin: ... *ut orent pro illo quatenus sit universae plebis orationem offerre Domino*. Im Verlauf des 9. und 10. Jahrhunderts sind verschiedene Wendungen des *Orate fratres* üblich geworden. Die Form *Orate pro me* ist persönlich gehalten und darum wohl – zum Teil mit verschiedenen Weiterungen – durch das ganze Mittelalter sehr verbreitet gewesen. Zu den älteren Zeugnissen dieser Fassung gehören die Meßerkärung des Remigius, die Pseudo-Alkuin in sein Werk *De divinis officiis* aufgenommen hat⁴, und der *Ordo Romanus X* aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, der möglicherweise in Mainz entstanden ist⁵. Der Kanon von Koblenz fügt sich gut dazu. – Diesen Kanon hat Burchard von Worms in seiner Sammlung dem Papst Soter (2. Jh.) zugeschrieben. Unter diesem Titel ist der Text über verschiedene Zwischenstationen auch in das *Corpus Gratians* eingegangen⁶.

¹ Zum *Orate fratres* allgemein : JUNGMANN, MS 2, 103 ff. «Einen der wenigen festen Punkte, die in allen mittelalterlichen Oblationsriten gleichbleibend wiederkehren, bildet gegen Ende derselben die Bitte des Priesters um das Gebet der Umstehenden» (ibid. 103). Ebendort auch über die analogen Bitten im mozabischen Ritus und in andern nichtrömisch-fränkischen Liturgien.

² Amalar, lib. off. 3, 19, 36 (HANSSENS 2, 322); Remigius, *De celebratione missae* = Ps. Alkuin, div. off. c. 40 (PL 101, 1252 A/B: BERGER, Offerre pro 245 (Anm. 1222): «Remigius v. A. deutet das *Sursum corda* als eine Gebetsbitte an die Gläubigen, ‘damit ich das Opfer würdig darzubringen vermag, das ihr mir dargebracht habt, auf daß ich es Gott darbringe’».

³ JUNGMANN, MS 2, 103.

⁴ Oben Anm. 2.

⁵ OR X, 48 (ANDRIEU 2, 360) = PRG 98, 48 (VOGEL 1, 354): *Tunc episcopus dicat ad populum conversus: orate pro me*. Zur Datierung: ANDRIEU, ORR 2, 346. – Die Vorlage, OR V, 56 (ANDRIEU 2, 220) = PRG 92, 56 (VOGEL 1, 325), vom Ende des 9. Jahrhunderts lautet bloß: *Et convertit (sc. pontifex) se ad populum dicens: orate ...*

⁶ Burch. 3, 74 (PL 140, 689) = Ivo descr. 2, 127; Pan. 1, 158 = Polyc. 4, 31 (32),

Zeit der Meßfeier und Nüchternheitsgebot

Seit dem 4. Jahrhundert fand der Hauptgottesdienst der Sonn- und Feiertage zur «dritten Stunde» statt. Diese Zeit erscheint um 530 in Rom wie in Gallien als Vorschrift. Von da an kehrt sie bei Liturgikern und Kanonisten ständig wieder. An Fasttagen ist schon von Ambrosius die Messe am Abend bezeugt, die noch vor der Karolingerzeit zur «neunten Stunde» üblich wurde. Seit dem 11. Jahrhundert lebte sich der Brauch ein, an gewöhnlichen Ferialtagen die Hauptmesse (in den Klöstern das Konventamt) zur «sechsten Stunde» zu feiern¹. Mit der zeitlichen Festsetzung der Hauptmesse verbindet sich die Forderung, daß der Zelebrant nüchtern sein Opfer darbringe². Auch wenn Privat- und Votivmessen neben der Hauptmesse von den kanonischen Zeiten abweichen konnten, waren nichtsdestoweniger für den Zelebranten das Nüchternheitsgebot maßgebend und das Verbot, vor Sonnenaufgang zu zelebrieren³. Hinkmar von Reims erstreckt das Nüchternheitsgebot auch auf die Zeit nach der Meßfeier bis zur «bestimmten Stunde», damit der Priester bereit sei, um nach Bedarf weitere Messen zu lesen oder Sakramente zu spenden⁴. Aus Respekt vor den *residua Corporis Domini* verlangt der

9 = Coll. XII part. 4, 130 = Grat. de cons. 1, 61. – Über die Zuweisung fränkisch-deutscher Synodalbeschlüsse zu fiktiven Papst- und Synodaldekreten durch Burchard: unten S. 239; vgl. S. 260 (Anm. 2). – Auch Micrologus c. 2 (PL 151, 979 c.) beruft sich nebst Anaklet auf Soter.

¹ Zum Zeitpunkt der Meßfeier: JUNGmann, MS 1, 320 ff. – Als «dritte Stunde» hat die Synode von Cambrai 1586 (III, 10) für den Sommer 8 Uhr, für den Winter 9 Uhr bezeichnet (JUNGmann, MS 1, 323 Anm. 18a). – Die Ausnahme von der Regel der «dritten Stunde» bildete Weihnachten: Liber Pontificalis (DUCHESNE 1, 129) zu Papst Telesphorus (1. Hälfte 2. Jh.): *Hic constituit ut ... Natalem Domini noctu missas celebrarentur: nam omni tempore ante horae tertiae cursum* (d. h. vor der Terz) *nullus praesumat missas celebrare*. Der zweite Herausgeber fügte bei: *qua hora Dominus noster ascendit crucem* (DUCHESNE, LP 1, 130 n. 4). Vgl. Walafrid Strabo c. 24: unten zu S. 48 Anm. 1. Regino 1 inq. 30 (W 97); Burch. 3, 63 (PL 140, 686).

² Zum Nüchternheitsgebot vgl. BROWE, Nüchternheit vor der Messe; JUNGmann, MS 2, 454 f.

³ Admonitio synodalis c. 4 (PL 115, 675/76, nach LABBÉ und MARTÈNE): *Nullus missam cantet solus: nullus ante solis ortum, nisi in nativitate Domini; nullus cantet eam nisi ieiunus ...* Zur zeitlichen Ansetzung der Privatmessen in den Klöstern: NUSSBAUM, Kloster 203–205, 218–222.

⁴ Hinkmar, Capitula anno 852 c. 9 (PL 125, 775): ... *deinde peractis missarum solemniis et fessis infirmis visitatis ad opus rurale et quod sibi competit exeat ieiunus, ut iterum necessitatibus peregrinorum hospitum sive diversorum commeantium, infirmorum quoque atque defunctorum, succurrere possit, usque ad statutam horam pro qualitate temporis et opportunitate* = Regino 1, 211 (W 106) = Burch. 2, 104 (PL 140, 644) = Ivo decr. 6, 181 = Grat. dist. 91, 2. – Vgl. Regino 1 inq. 34 (W 22): *Si tempore*

zweite pseudo-isidorische Clemensbrief vom Priester, der in der Frühe zelebriert und die Überreste der Volkskommunion genossen hat, Enthaltung von gewöhnlichen Speisen bis zum Mittag. Wenn die Messe zur dritten oder vierten Stunde stattfindet, soll der Zelebrant bis zum Abend nüchtern bleiben¹. Die Bestimmungen von Hinkmar und Pseudo-Clemens sind durch Regino ebenfalls in die spätere Kanonistik eingegangen². Unter diesen Voraussetzungen ist der 11. Kanon von Koblenz zu verstehen, der sich gegen träge Priester wendet, die zwar nach dem Hahnenschrei aufstehen und die Messe lesen, dann aber trinken und sich wieder aufs Ohr legen. Diese Praxis wird mit dem Bann belegt³.

Die Collectio Catalaunensis als Vorlage

Obwohl die Kanones 11–14 nur in der jüngeren der beiden Handschriften, welche die Beschlüsse von Koblenz überliefern, enthalten sind und dort erst noch als Nachtrag erscheinen, ist an ihrer Echtheit nicht zu zweifeln⁴. Auffallend ist bloß, daß die Kanones 12–14 identisch sind mit den drei letzten der Sammlung der Triburer Beschlüsse in Châlons⁵.

Die Redaktion dieser Collectio Catalaunensis weicht von der Vulgata der Beschlüsse der «großen Synode» von Tribur vom Jahre 895 erheblich ab, sowohl im Umfang als auch im Text selbst und in der Reihenfolge der Kanones. Es hat sich offenbar für den praktischen Gebrauch in den Diözesen das Bedürfnis nach einer kürzeren, handlicheren Fassung als der Vulgata gezeigt. So sind vorerst – vermutlich in Mainz – die Exzerpte in der Collectio Diessensis entstanden. Daraus hat möglicherweise in Trier jemand die Beschlüsse in der Form ausgezogen, wie sie in der Col-

statuto, id est circa horam diei tertiam, missam celebret et post haec usque ad medium ieunet diem, ut hospitibus atque advenientibus, si necesse fuerit, possit missam cantare? – Zur Bination vgl. unten S. 263 (Anm. 2).

¹ Ps. Clemens, ep. 2 (HINSCHIUS 47) = Regino 1, 331 (W 156) = Burch. 5, 11 (PL 140, 754 f.) = Ivo, decr. 2, 21; Pan. 1, 48 = Polyc. 3, 16, 9 = Grat., de cons. 2, 23 § 1. – Coll. V. lib. 3, 218 (FORNASARI 1, 418). – Vgl. JUNGMANN, MS 2, 512 Anm. 40 und 575 Anm. 33.

² Vgl. vorhergehende Anm. und unten S. 263 Anm. 1.

³ Koblenz c. 11: *Conquesti sunt itaque inter caetera cum banno statuentes, ne ullus presbiterorum post gallorum cantum, si deinceps (= deinde) biberet et postea dormiret, missam minime cantaret.*

⁴ L. WEILAND, MG Const. 1, 627 Zeile 27 ff.

⁵ E. SECKEL, Zu den Acten der Triburer Synode 895, Beilage II: Canonum Triburiensium Collectio Catalaunensis (Biblioth. Catal. Cod. 32, saec. XI), in: NA 18 (1893) 401 cc. 33–35.

lectio Catalaunensis vorliegen. Dieser Redaktor hat einzelne Kanones an ältere karolingische Vorlagen der Beschlüsse von Tribur angeglichen und auch andere nicht ganz unerhebliche inhaltliche Veränderungen vorgenommen¹. Wenn die beiden Sammlungen von Diessen und Châlons tatsächlich im Auftrag der zuständigen Bischöfe verfaßt worden sind, handelt es sich sozusagen um «Ausführungserlasse» zu der Synode von Tribur für die betreffenden Bistümer. Damit lassen sich Vereinfachungen, Ergänzungen und Anpassungen erklären, wie sie den Bedürfnissen der Diözesansynode und Sendgerichte entsprochen haben. Auf die ausführliche theologische Argumentation und die Berufung auf ältere Autoritäten, wie sie die authentischen Konzilsdekrete enthalten, kam es für die Mitteilung an den niederen Klerus nicht mehr an. Es genügte die Berufung auf die Synode, welche die Beschlüsse gefaßt oder zuletzt erneuert hatte. Auf jeden Fall sind die erwähnten Exzerpte auf die Praxis zugeschnitten und inhaltlich kaum als Privatauszüge ohne öffentliche Verwendung denkbar².

¹ Zur Überlieferung der Akten der Triburer Synode vom 5. Mai 895 vgl. die Ausgabe von V. KRAUSE, MG Cap. 2 (1897) 196 ff. no. 252 und V. KRAUSE, Die Acten der Triburer Synode 895, in: NA 17 (1892) 49–82; dagegen die Kritik von E. SECKEL, NA 18 (1893) 365–409 (vgl. vorhergehende Anm.) und die Replik von V. KRAUSE, Die Triburer Acten in der Châlons'er Handschrift: ibid. 411–427.

² Weder damit, daß man sie als «halboffizielle» (SECKEL, in: NA 18, 386) noch als «private» (KRAUSE, ibid. 416 und MG Cap. 2, 197 Zeile 36) Texte bezeichnet, sind die Collectio Diessensis und die Collectio Catalaunensis erklärt. Vgl. zu Tribur can. extravagans 2 (MG Cap. 2, 247) = Regino 2, 204 (W 295) die Bemerkung Wasserschlebens in nota r: *In editis hic canon non exstat, sed desumtus est ex cuiusdam sessionis relatione vel descriptione, quam hodie vulgo Protocollum nuncupamus. In fine canones ex omnibus his capitibus, ut ita dicam, protocollaribus collecti, in breve coacti, regia muniti auctoritate publicantur.* Vgl. WASSERSCHLEBEN, Beiträge 168: «Vor allen Dingen scheinen aus der uns vorliegenden Masse von Tribur'schen Schlüssen einige ausgeschieden werden zu müssen, deren auffallende, von den übrigen abweichende Form sehr deutlich verräth, daß sie den Protokollen angehört haben, welche in den verschiedenen Sitzungen des Konzils verfaßt worden sind, da in ihnen von der Synode und den versammelten Bischöfen stets nur in der 3ten Person die Rede ist. Außerdem spricht dafür der Umstand, daß unter den eigentlichen Canones mehrere gleichen Inhaltes mit jenen vorkommen, denn man kann ohne Zweifel annehmen, daß am Ende aus sämtlichen Protokollen die Schlüsse in der Art zusammengestellt wurden, wie man sie hernach dem Könige zur Bestätigung vorlegte, und wie sie dann in den einzelnen Diözesen zur Anwendung verbreitet wurden». Vgl. auch VAN CAENEDEM, GANSHOF S. 58: «Eine Sonderstelle nehmen die Kapitularien der fränkischen Könige ein. ... Dieser ansehnliche Bestand gesetzgebender und reglementierender Texte ist aber nicht in der Gestalt öffentlicher Bekanntmachungen überliefert worden, sondern in – höchstens offiziösen – Aufzeichnungen von Anweisungen, welche mündlich mitgeteilt und verkündet wurden.» – Zur redaktionellen Gestaltung vgl. auch unten S. 31 Anm. 1.

Diese Exzerpte (vor allem der *Collectio Catalaunensis*) waren doch gewichtig genug, um Regino von Prüm als Quelle der Dekrete von Tribur¹ und den Konzilsvätern von Koblenz, oder wenigstens dem Redaktor der überlieferten Synodalakten, als Vorlage zu dienen. Dieser Umstand, wie auch der andere, daß der amtsältere Erzbischof in Koblenz, Hermann von Köln, schon an der Synode von Tribur teilgenommen hatte, lassen noch nicht darauf schließen, daß die Synode von Koblenz die Beschlüsse von Tribur ausdrücklich bestätigen wollte². Die entsprechenden Kanones behandeln einfach Fragen, die mit früheren Synodalentscheidungen noch nicht erledigt waren³. Dennoch kann die Argumentation der vorausgegangenen Triburer Synode zur Erläuterung der Überlegungen der Synodalen von Koblenz beitragen. Denn wie von den meisten andern früh- und hochmittelalterlichen Synoden ist auch von Koblenz kein ausführliches Synodalprotokoll überliefert, das den Gang der Verhandlungen nachzeichnet, sondern wiederum nur ein Auszug zur praktischen Verwendung. Einige Kanones, wie derjenige über die Alleinmesse, enthalten auch eine kurze theologische Begründung, andere weisen auch die *causa* auf, den Fall, der Anlaß zur synodalen Maßnahme gab, wie derjenige der Priester, die nach der Frühmesse trinken und dann wieder schlafen gehen. Einige Kanones erscheinen in einer Kurzfassung als Capitula, die bloß Titel zu einem nicht überlieferten Text sein könnten. Diese Form haben die drei Kanones, die der Rezension der *Collectio Catalaunensis* entsprechen.

¹ Regino hat seinerseits ein Manuale für die Praxis geschrieben. Für ihn, der sich nicht vor den Rechtshistorikern der Zukunft, die nach den authentischen Texten der Synode von Tribur fragen, sondern vor den Bischöfen seiner Zeit zu verantworten hatte, sind die genannten Sammlungen zu recht qualifizierte Texte, die allerdings auf der Ebene der Diözese statt der Synode selbst stehen.

² KRAUSE, NA 18, 426 Anm. 3: «... Ebenso wie Theodulfs Capitel im Conc. Mogunt. 852 (MG Cap. 2, 190 cc. 16–19) verwerthet wurden, mit demselben Recht konnten die Theilnehmer der Coblenzer Synode das Machwerk (sic!) eines der Ihrigen in ihr Actenstück aufnehmen, zumal ein directer Hinweis ihrerseits auf Tribur fehlt: Es steht gar nicht fest, daß sie frühere Beschlüsse der Triburer Synode wiederholen wollten».

³ Vgl. Koblenz c. 4: *Si mulier vivente legitimo viro ab altero fortassis contra fas adulterata fuerit ...* entspricht Tribur 895 c. 51, hat jedoch eine selbständige Redaktion. Daneben sind auch Entscheidungen früherer Synoden in Koblenz rezipiert worden. Vgl. oben S. 20 Anm. 5 u. S. 21 Anm. 1 zu den Kanones 2 und 3. Die Kanones 5–11 und (15)–(17) scheinen überhaupt selbständige Beschlüsse von Koblenz zu sein. Kan. (18) ist entweder in Koblenz den Beschlüssen von Meaux entnommen worden oder fälschlicherweise der Synode von Koblenz zugeschrieben worden.

Opfergaben (Wein und Wasser)

Der 12. Kanon von Koblenz schreibt vor: *Ut mundam aquam in vasculo habeant missas agentes et vinum permisceant*¹. – Der ausführlichere 19. Kanon der Synode von Tribur behandelt nur die Vorschrift der Mischung von Wein und Wasser im Offertorium der Meßfeier². Der Brauch, dem Wein Wasser beizumischen, entstammt antiker (griechischer) Trunksitte. Schon bald hat er eine theologische Deutung erfahren, vor allem als gnostische Kreise, die überhaupt allen Weingenuß verworfen, in der Eucharistie bloß Wasser verwendeten. Cyprian hat sich dagegen mit Berufung auf die Stiftung Jesu selbst gewehrt und dazu die Erklärung gegeben, daß unter dem Wasser das Volk zu verstehen, im Wein aber das Blut Jesu zu sehen sei. Wenn man im Kelch Wein und Wasser mischt, dann werde mit Christus das Volk vereinigt und die Schar der Gläubigen werde mit dem, an den sie glaubt, fest verbunden. Wie die Vereinigung von Wein und Wasser unlösbar ist, so sei die Kirche von Christus nicht zu trennen. Wenn aber einer bloß Wein darbringt, dann beginne das Blut Christi zu sein ohne uns; wenn aber nur Wasser dargebracht wird, dann beginne das Volk zu sein ohne Christus. – Viele Schriftsteller und Konzilien haben sich auf diese Vorstellung berufen, wie auch auf das Bild, das Cyprian der Apokalypse entnimmt: *Aquae quas vidisti, ubi meretrix sedet, populi sunt et gentes et linguae*³.

Die Deutung von Wein und Wasser als das Blut und das Wasser, die aus der Seitenwunde Christi flossen, ist besonders im Zusammenhang mit dem Abendmahlstreit des Paschasius Radbertus und des Ratramnus

¹ = Coll. Catalaun. c. 33 (SECKEL, in: NA 18, 401). – *Vas* oder *vasulum* sind selten gebraucht zur Bezeichnung der Gefäße für Wein und Wasser. BRAUN, Altargerät 420 f. gibt die frühesten Zeugnisse im 12. Jh. an.

² Tribur 895 c. 19 (MG Cap. 2, 223/24): *Ne in calice aut vinum solum aut aqua sola offeratur.* – Alexander successor Evaristi dixit: «Non debet enim, ut a patribus accepimus et ipsa ratio docet, in calice Domini aut vinum solum aut aqua sola offerri, sed utrumque ex latere eius profluxit», ut videlicet per hoc indicetur populus, qui secundum Iohannem aquae sunt, Christo, cuius sanguis in calice est, dividi non debere. Cuius rei veritatem in hac sancta synodo confitemur, credimus et confirmamus, ne ullus sine commixtione vini et aquae mysteria sacra conficiat, sed ut duae partes sint vini, quia maior est maiestas sanguinis Christi, quam fragilitas populi, tertia aquae, per quam intelligitur infirmitas humanae naturae.

³ Apok. 17, 15; Cyprian ep. 63 ad Caecilium no. 13 (CSEL 3, 2, 711). Dazu JUNGmann, MS 2, 48 ff. 79 ff.; BURDACH, Gral 62; vgl. unten S. 236 Anm. 1 zur Synode von Nimwegen 1018.

beliebt geworden¹. Auf diese Deutung bezieht sich auch der erste pseudo-isidorische Brief des Papstes Alexander². Daraus hat sie die Synode von Tribur zusammen mit dem Bild aus der Apokalypse übernommen. Das Verhältnis von zwei zu eins in der Mischung von Wein und Wasser, das dieser Kanon vorschreibt, ist im Laufe der Zeit variiert worden³.

Daß die Priester gelegentlich bloßes Wasser konsekrierten – was häufiger der Fall gewesen sein dürfte als bloßen Wein –, ist im frühen und hohen Mittelalter seltener der Ausdruck theologischer Auseinandersetzung als ein Zeichen mangelnder Sorgfalt und ein Zeugnis dafür, daß manchmal nicht genügend Wein zur Verfügung stand. Die Berichte aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, daß der Teufel einen Mönch mit geistiger Absenz schlägt, so daß dieser in der Messe den Wein vergißt, oder daß die Priester einfach aus Weinmangel bloßes Wasser konsekrieren, erläutern die einschlägigen kanonischen Bestimmungen auch der früheren Jahrhunderte⁴. Im Capitulare Theodulfs ist die Vorschrift der Vollständigkeit der Opfermaterie (Brot, Wein und Wasser) auch mit der Ermahnung verbunden, daß diese Opfergaben Qualität haben. Diese Forderung findet sich häufig im Rahmen der allgemeinen Ermahnungen der Priester zur Sorgfalt in kultischen Dingen⁵. Wenn der Redaktor der Exzerpte in der Collectio Catalaunensis die Vorschrift der Synode von

¹ Paschasius Radbertus, De corp. et sang. Domini cap. 11, *Cur in calice aqua misceatur* (PL 120, 1307 ff. = ed. Paulus S. 75): *Plane aqua in sanguine quare misceatur, dum in natali calicis factum fuisse non legimus, illa permaxima causa est, quia de latere Christi, ubi passio completur, sanguis pariter et aqua manavit: quod recte mysterium apostoli plene intelligentes, fiendum in hoc calice censuerunt, ut nihil deesset nobis in hoc sacramento ad commemorationem passionis, quod tunc exstitit in cruce in consummationem nostrae redēptionis ...* – Dazu kommt die Taufsymbolik. Vgl. die Fortsetzung des Textes bei BURDACH, Gral 335 ff. Vgl. unten S. 231 (Anm. 1).

² Ps. Alexander ep. 1, 9 (HINSCHIUS 99).

³ BINTERIM, Concilien 3 (1837) 239 ff.; JUNGmann, MS 2, 51. – Dasselbe Mischverhältnis wie im Beschuß von Tribur haben schon die Canones Basilii c. 99 (RIEDEL 277).

⁴ Chronicum Novaliciense 5, 45 (MG SS 7, 120); Othlonis vita s. Wolfkangi c. 24 (MG SS 4, 536 f.).

⁵ Theodulf († 821) c. 5 (PL 105, 193): *... diligenter observetur ut panis et vinum et aqua, sine quibus missae nequeunt celebrari, mundissime atque studiose tractentur ...* Ähnlich Rudolf von Bourges († 866) c. 6 (PL 119, 707); Atto v. Vercelli († 960) c. 9 (PL 134, 30) wörtlich wie Theodulf. Vgl. angelsächs. Gesetzgebung, Edgari leg. eccl. c. 39 (PL 138, 501): *Docemus etiam, ut sacerdos umquam praesumat missam celebrare, nisi omnia habeat, quae ad sanctam eucharistiam pertinet, hoc est puram oblationem et vinum purum et aquam puram* (in der Fortsetzung wird ausgeführt, daß die Unreinheit der Gaben einer Verhöhnung gleichkäme); ähnlich Ps. Egbert c. 98 (PL 89, 390).

Tribur in eine Kurzform für den niederen Klerus fassen mußte, lag es für ihn – oder für seinen Auftraggeber – nahe, gleich auch die andere damit zu verbinden, daß das Wasser jedenfalls rein sei. Diese praktische Ermahnung war für ihn vielleicht noch wichtiger als der eigentliche Beschuß von Tribur, weshalb die Aufforderung zur Sauberkeit vor die Bestimmung über die Mischung von Wein und Wasser zu stehen kam. – Die Konzilsväter oder der Redaktor der überlieferten Beschlüsse von Koblenz verfolgten auch ihrerseits mehr die «pastorale Absicht», wenn sie den Kanon in dieser Form, ohne theologischen Kommentar, übernommen haben¹.

Oblation

Auch der 13. Kanon gehört in den Rahmen der Gabendarbringung in der Messe: *Ut oblatas offerant certo numero, id est infra denarium aut VII aut V, tres vel unam <oblatam>*². Dieser Satz wird als Triburer canon extravagans 9 gezählt. Er hat keine unmittelbare Entsprechung in der Vulgata der Beschlüsse von Tribur. Dort schärft der Kanon 35, wo von den Gerichtsferien, der Sonntagsheiligung, den Fasttagen und Fastenzeiten die Rede ist, jedem Christen ein, daß er an Sonntagen und Heiligfesten den Vigilien beiwohnt, dem Gebet obliegt und mit den Gaben zur Messe geht³. Das bedeutet die Bekräftigung der alten «Sonntagspflicht», die den Kirchgang und die persönliche Oblation, der die eucharistischen Gaben entnommen werden, einschließt⁴. Der Redaktor der Sammlung

¹ Vgl. als Kurzfassungen von Bischofskapitularien Ghaerbald (MG Cap. 1, 242/44, no. 123), die *Ioca episcopi* (FRANZ, Messe 343, Anm. 1) und die *Inquisitiones* bei Regino (W 19–26).

² Die Zahl IIII in der Ausgabe von Weiland (MG Const. 1, 630 Zeile 42) ist in VII zu korrigieren, wie sie auch die Collectio Catalaunensis c. 34 (SECKEL, in: NA 18, 401) und die Extravaganten von Tribur c. 9 (MG Cap. 2, 248 Zeile 19) haben. Daß sie auch allein sinnvoll ist: unten zu S. 33 Anm. 2.

³ Tribur cap. 35 (MG Cap. 2, 233 f.): *Ut nullus comes nullusque iudex diebus festis vel dominicis seu ieiuniorum aut quadragesimae placitum habere praesumat et ut nullus poenitens illo veniat ... Diebus vero dominicis et sanctorum festis vigiliis et orationibus insistendum et ad missas cuilibet christiano cum oblationibus est currendum et tantummodo Deo vacandum ...* vgl. unten S. 49 Anm. 5; S. 50 Anm. 3.

⁴ Zur Meßoblation allgemein: JUNGMANN, MS 2, 1 ff.; SCHREIBER, Gemeinschaften (Register); J. MERK, Meßstipendium. – Zur sonntäglichen Oblationspflicht: SCHREIBER, Gemeinschaften 306 ff. (missale Oblationen); SCHREIBER, Liturgie und Abgabe. – *Olationem quoque et pacem facere*: Mainz 813 c. 44 (MG Conc. 2, 271); NUSSBAUM, Kloster 171 f.

von Châlons hat wahrscheinlich gar nicht an diesen Kanon anknüpfen, sondern im Zusammenhang mit der Darbringung von Wein und Wasser allein eine Bestimmung über die Zahl der Brotoblationen des Priesters auf dem Altar geben wollen.

Seit dem 9. Jahrhundert ist die Vorstellung, daß der Priester in der Messe für jemanden oder für ein bestimmtes Anliegen «opfert», das heißt die Gaben darbringt, besonders beliebt geworden. Unter der Nachwirkung der gallikanischen Liturgie tragen die Darbringungsgebete, die in den fränkischen Sakramentarien dieser Zeit und über die Jahrtausendwende hinaus immer häufiger auftreten, «wesentlich fürbittenden Charakter»¹. Amalar nennt in der Erklärung des Offertoriums eine ganze Reihe von Anliegen, *pro quibus offerre debeamus sacrificia*². Einige Handschriften der Ausgabe des Gregorianischen Sakramentars von Benedikt von Aniane enthalten erstmals den Einschub *pro quibus tibi offerimus* im Memento der Lebenden des Kanons. Dieser Zusatz hat sich seit dem 10. Jahrhundert durchgesetzt³. Nicht nur im Gebet, sondern auch in der Handlung selbst wurde das *offerre pro* verdeutlicht: Walafrid Strabo († 849) wendet sich zwar gegen die Meinung, daß für jedes Anliegen eine eigene Oblation dargebracht und eine besondere Bitte ausgesprochen werden müsse, und Regino von Prüm schärft den Priestern ein, nur eine Oblate für alle Anliegen darzubringen⁴. Die Häufung der Oblationen ist aber weiterhin geübt worden und hat in der Anordnung der Hostienbrote auf dem Altar eigene symbolische Ausgestaltungen erfahren.

Schon in älterer Tradition war die Dreizahl der Brote beliebt⁵. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts hat ein spanischer Bischof genauere Anweisungen gegeben: Während an gewöhnlichen Tagen bloß eine Oblate und am Sonntag deren fünf dargebracht werden sollten, waren es an hohen Festtagen bis 45 Brote, die in einer besonderen Kreuzform auf-

¹ JUNGMANN, MS 2, 53 f. – Vgl. BERGER, Offerre pro passim.

² Amalar lib. off. 3, 19, 6 (HANSSENS 2, 312), mit Berufung auf das Alte Testament: ... *pro votis, pro spontaneis, pro peccato, pro regno, pro sanctuario, pro Iuda.*

³ JUNGMANN, MS 1, 109; 2, 209; NUSSBAUM, Kloster 169 f.; vgl. jetzt Sacram. Gregor. (DESHUSSES 87 no. 6) u. DESHUSSES, Supplément über den Redaktor.

⁴ Walafrid. exord. c. 23 (MG Cap. 2, 500; KNÖPFLER 64). – Regino 1 inq. 73 (W 24): *Oblationem autem unam tantummodo oblatam ad offertorium pro se suisque omnibus unusquisque offerat.* – Daneben galt der Grundsatz, nie mehr Oblaten für Volks- und Kranken-Kommunion aufzulegen als nötig: oben S. 26 Anm. 1.

⁵ OR III, 1, um 700, römisch (ANDRIEU 2, 131); vgl. dazu ANDRIEU, ORR 2, 94, nota 9 zu OR I, 83.

gelegt wurden¹. Der Kanon aus der Sammlung von Châlons, den die Synode von Koblenz bestätigt hat, scheint sich gegen derartige Wucherungen zu wenden: Es soll nicht irgendeine, sondern eine bestimmte und zwar eine ungerade Anzahl von Oblaten dargebracht werden. Als oberste dieser ungeraden Zahlen wird sieben angegeben, die beliebte heilige Zahl, die man nicht überschreiten sollte². – In Cluny sind es später drei oder fünf Brote, die der Priester darbringen soll, im Ordo aus der Lateranbasilika aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts sind es eines, drei oder fünf oder mehr³.

Was heißt aber *infra denarium?* Entweder einfach «weniger als zehn»⁴ oder vom Sprachgebrauch der Zeit her fast noch wahrscheinlicher: «im Werte höchstens eines Denars»⁵. Damit wäre die Einheit des «Brotdenars» der Geldoblation späterer Jahrhunderte vorgegeben⁶. Dabei ist für den Text von Koblenz allerdings nicht ganz auszuschließen, daß mit den *offerentes* das Volk gemeint ist. Auch jüngere Vorschriften über die Naturaloblation bezeugen, daß die Kirchenbesucher nebst einer Kerze drei Brote bringen sollten⁷.

Interdikt

Mehrere Kanones von Koblenz beschlagen die Frage der Eigenkirchen⁸. Der 14. Kanon – der letzte aus der Collectio Catalaunensis – hat insofern einen liturgischen Aspekt, als er die wichtigsten Maßnahmen festhält, die beim Interdikt im Falle eines Erbschaftsstreites um eine erledigte

¹ Revelatio Ildefonsi (PL 106, 883–890). – JUNGMANN, MS 2, 54 f. bes. Anm. 11–16.

² Vgl. die Regel, daß die Siebenzahl der Orationen nicht überschritten werden dürfe: JUNGMANN, MS 1, 495.

³ Udalrici consuet. Clun. 1, 608; 2, 30; 3, 12 (PL 148, 652 f. 718 B. 755 f.); Ordo Bernhardi ... prioris eccl. Lateran. (FISCHER 81). – JUNGMANN, MS 2, 55 Anm. 16.

⁴ Sc. *infra denarium numerum*.

⁵ Vgl. DU CANDE s. v. *denarius*, ebenso MG Cap. MG Const. und MG DD im Register s. v.: immer für die Münze gebraucht.

⁶ SCHREIBER, Gemeinschaften passim, vgl. bes. 201 über die Höhe des Opfers: «Nach allem möchte man fast annehmen, daß am Sonntag bei der Brotweihe nur ein einziger Denar gebracht wurde ... Es mag sein, daß in dem einen Denar ein Entgelt für die Brotweihe gesehen wurde ...» – Vgl. unten S. 53.

⁷ Szabolcs (Ungarn), Synode a. 1092 c. 1, 11 (MANSI 20, 763 f.): *De negligentia ecclesiarum in diebus dominicis et festis ... Si ... ad ecclesiam suam parochiale villani venire non poterint, unus tamen ex eis nomine omnium baculo ad ecclesiam veniat, et tres panes, et candelam ad altare afferat (offerat?)*.

⁸ Koblenz cc. 9. 14. 18.

Kirche vorzukehren sind: *Si plures heredes contenderint de communi ecclesia, auferri iubeat episcopus reliquias sacras et ecclesiam claudi, donec communi consensu statuant ibi presbiterum et unde vivat.* Es handelt sich um die Kurzfassung des 32. Kanons von Tribur, der noch genauer angibt, daß die Kirche zu versiegeln sei, damit niemand darin die Messe feiere, bis daß einer als geeigneter Priester erwählt sei¹. Die Entfernung der Reliquien der Heiligen ist das Gegenstück zur Reliquienbeisetzung anläßlich der Altarweihe. Im 6. und 7. Jahrhundert hatte man angefangen, im Altarkörper Reliquien einzuschließen. Um das 9. Jahrhundert begann man auch Reliquienschreine nebst andern Dingen, die zum Vollzug der Eucharistie nicht nötig waren, auf den Altar zu stellen². Damit wurde die *communio sanctorum* vergegenwärtigt: der oder die Heiligen nahmen sichtbar Wohnsitz in der Kirche. Zudem dienten die kunstvoll gearbeiteten Reliquienschreine zusammen mit den goldenen Evangeliar- und Sakramentareinbänden der Verfeierlichung der Liturgie. Mit der Entfernung der Reliquien aus der Kirche, das heißt mit dem Auszug der Heiligen selbst, hörte der Kult in augenfälliger Weise auf. Auch der Ordo der *Reconciliatio violatae ecclesiae* im Römisch-germanischen Pontifikale beginnt mit dem Herbeibringen der Reliquien, die nach der Aspersio und der feierlichen Reinigung der Kirche wieder hineingetragen werden³.

Burchard von Worms hat sowohl den ersten Teil der ausführlichen Fassung des 32. Kanons von Tribur als auch die Kurzfassung, die er Regino von Prüm entnommen hat, in sein Corpus aufgenommen: die Rezension der Vulgata unter den Vorschriften über die liturgischen Geräte und Ordines⁴, die kurze Redaktion, die auch in die Akten von Koblenz eingegangen ist, im Rahmen der Bestimmungen über den Kirchenbesitz und die Kirchweihe⁵.

¹ Tribur 895 c. 32 (MG Cap. 2, 232). Coll. Catal. c. 35 (SECKEL). Dazwischen liegt die Faßung von Diessen: Tribur c. 32a (MG Cap. 2, 232). – Die Versiegelung ist auch im Koblenzer ca. extravag. (15) vorgesehen.

² JUNGMANN, MS 1, 336 f.; BRAUN, Altar 1, 525 ff.; 537 ff.; EISENHOFER 1, 370.

³ PRG 50 (VOGEL 1, 182–185). – Der Entfernung der Reliquien entspricht später die Entfernung des Altarsakramentes, welche Demonstration als noch eindrücklicher empfunden werden konnte: Gott selbst verläßt die Kirche.

⁴ Tribur c. 32 (rec. Vulgata, 1. Hälfte, vgl. Anm. 64) = Burch. 3, 224 (PL 140, 721 f.).

⁵ Tribur c. 32 (rec. Catalaun. c. 35, vgl. Anm. 64) = Regino 1, 246 (W 119) = Burch. 3, 40 (PL 140, 679 f.).

Trier

Die Kirchenprovinz von Trier hat sich an den Beschlüssen von Koblenz noch nicht beteiligt. Doch schon in den nächstfolgenden Jahren scheint Erzbischof Ruotger (915–931), der ehemalige westfränkische Erzkanzler, in Heinrich I. den zuständigen König gesehen zu haben¹. Der Nachfolger Ratbods hat seinerseits für den Gebrauch in seiner Erzdiözese eine kleine Kanonessammlung verfaßt, die sich weniger auf das Handbuch Reginos von Prüm als unmittelbar auf die Capitula Theodulfs von Orléans stützt. Dieses Manuale hat Ruotger in einer Trierer Provinzialsynode vom Jahre 927 bestätigen lassen². Das Werk ist noch ganz den Capitula episcoporum der karolingischen Zeit zuzurechnen und steht in keinem Zusammenhang mit der Gesetzgebung unter der Autorität des deutschen Königs.

Dortmund

Von der zweiten der drei bekannten Reichssynoden unter Heinrich I., derjenigen von Dortmund 929, sind nur einige Kapitelüberschriften bekannt. Unter der letzten (*De clericis et ecclesiasticis rebus*) verbergen sich vielleicht einige liturgische Angelegenheiten³.

2. Die Synode von Erfurt 932

In den zehn Jahren nach der Synode von Koblenz festigte sich die Stellung Heinrichs I. weiter im Innern des Reiches und nach außen. Nach der Angliederung Lothringens an das ostfränkisch-deutsche Reichsgebiet verfocht der König in verstärktem Maße die Reichsrechte gegen die Stammesherzöge. Zum Kampf gegen die Ungarn, Slawen und Dänen baute er die militärische Organisation des Reiches aus. In der Kirche erkannte der «ungesalbte König»⁴ wieder eine «natürliche Verbündete»⁵ seiner Reichspolitik. Schon um das Frühjahr 922 herum wurde Erz-

¹ HOLTZMANN 77.

² Gesta Trev. c. 29 (MG SS 8, 168). – Edition BLASEN, Canonessammlung passim; vgl. BOYE, Quellenkatalog 48; HAUCK 3, 317 (Anm. 5); BARION, Synodalrecht 33 Anm. 38; BLASEN, Bußbücher passim.

³ MG Const. 1, 631 f. no. 435.

⁴ Zum «ungesalbten König»: M. LINTZEL, Heinrich I. und die fränk. Königs-salbung.

⁵ HOLTZMANN 79.

bischof Heriger von Mainz zum Erzkapellan ernannt¹. Otto der Große konnte von seinem Vater eine ausgebildete Kapelle mit einer gut geordneten Kanzlei übernehmen. Die Kirche hatte im Königtum wieder einen politischen Mittelpunkt gefunden und kann von neuem als «Reichskirche» bezeichnet werden.

Mit der Reichssynode vom 1. Juni 932 in Erfurt war eine Volks- und Heeresversammlung verbunden, auf welcher der König den Ungarnfeldzug beschließen ließ². Heinrich I. nahm wohl an beiden Versammlungen teil. In den überlieferten Synodalakten sind zwar allein die Bischöfe genannt. Vom König wird bloß gesagt, daß er die Synode im Einvernehmen mit seinen Großen veranlaßt habe³. Die Anwesenheit des Königs ist aus andern gleichzeitigen Verfügungen zu erschließen. In den Synodalakten wird bei gewissen Beschlüssen die ausdrückliche Zustimmung des Königs vermerkt⁴. Unter dem Vorsitz des Erzbischofs Hildebert von Mainz versammelten sich die Erzbischöfe von Trier und Hamburg und weitere fränkische, sächsische und schwäbische Bischöfe, darunter Ulrich von Augsburg und Noting von Konstanz. Auch die Kölner Provinz war durch drei Suffragane vertreten⁵. Die Synodalakten sind unvollständig überliefert. Nebst den sogenannten *Gesta*, die wohl das eigentliche Protokoll der Synodalbeschlüsse darstellen, liegt ein *Breviarium* vor, das vermutlich die gleiche Bedeutung hat wie die besprochenen Kurzfassungen der Synode von Tribur: ein amtlicher Auszug mit Ergänzungen zuhanden einer oder mehrerer Diözesen⁶. Die Haupttraktanden bildeten die öffentlichen Feier- und Fasttage und die vom Kirchenjahr abhängigen Gerichtsferien. Es waren gottesdienstliche Fragen, welche die geistliche und die weltliche Gewalt interessierten.

¹ FLECKENSTEIN, Hofkapelle 2, 8.

² Nach WAITZ, Jbb. 148 bloß Vermutung. Vgl. jedoch BÖHMER-OTTENTHAL 26 no. 41a und HOLTZMANN 93.

³ Zu der Synode von Erfurt 932 allg.: MANSI 18, 361–364; MG LL 2, 18; MG Const. 1, 2–7; BOYE, Quellenkatalog 49 f.; BÖHMER-OTTENTHAL 25 f. no. 41a; BINTERIM, Concilien 3, 358 ff.; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 754/55; WAITZ, Jbb. 145 ff.; HAUCK 3, 68 Anm. 1; BARION, Synodalrecht 222 Anm. 32. 309 Anm. 4.

⁴ WAITZ, Jbb. 145 (Anm. 8); BÖHMER-OTTENTHAL, 25 no. 41a. – Bei Burch. 11, 77 (PL 140, 874) heißt es: *Decrevit sancta synodus cum consilio serenissimi principis.*

⁵ Zur Absenz der bayrischen Bischöfe: unten S. 56.

⁶ Oben S. 26 ff. – Ob es sich um einen bischöflichen Auszug, der mit königlicher Autorität publiziert worden ist, wie L. WEILAND, MG Const. 1, 2 nach Wissenschaften zu Regino 2, 204 (W 295 nota r) meint, bleibe dahingestellt (vgl. oben S. 27 Anm. 2!).

Apostelfeste und Vigilfeiern

Das erste Kapitel schreibt vor, daß von jetzt an die Gedenktage der zwölf Apostel mit größter Ehrfurcht begangen werden und daß in Vigilien, wie sie seit alters festgesetzt und bis jetzt von den Vorgängern der Konzilsväter beobachtet worden sind, die Fasten- und Gebetsübungen mit aller Sorgfalt gehalten werden. «Daß diejenigen, von denen wir wissen, daß sie im Himmel höhere Verdienste haben, auch von uns mit größerer Würde und Ehrbezeugung zu verehren sind, daran zweifeln wir nicht»¹.

Ursprünglich hatten die Gedenktage der Apostel wie der Märtyrer mehr lokalen Charakter. Sie waren gebunden an ein Grab oder eine andere Erinnerungsstätte. Eine weitere Verbreitung erlangten früh die Feste der Apostelfürsten. Teils geschah dies im Einflußbereich der römischen Liturgie. Im 8. Jahrhundert befanden sich außer einigen Festtagen der heiligen Petrus und Paulus die Tage der Apostel Andreas, Johannes des Evangelisten, Philippus und Jakobus im römischen Kalender. Die übrigen Apostelfeste drangen erst durch den fränkisch-deutschen Einfluß nach Rom².

Der stark von gallikanischen Elementen durchsetzte Ordo Romanus XVI der St. Galler Sammlung aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts kennt schon die *vigilia omnium apostolorum*³. Um 800 verlangten die Synoden von Riesbach-Freising und Salzburg, daß unter die *praecipuae festivitates*, an denen nicht gefastet wurde, auch wenn sie auf einen Mittwoch oder Freitag fielen, diejenigen der zwölf Apostel gezählt würden⁴. Die Synode von Mainz 813 nannte eigens nur die Tage

¹ Erfurt 932 c. 1: *Ut deinceps natalitia XII apostolorum summa veneratione solemniter celebrentur, et in vigiliis antiquitus statutis atque actenus ab antecessoribus nostris servatis ieiuniorum vota omni diligentia persolvere decernimus. Quia quos caelitus sublimioris meriti scimus, hos et amplioris dignitate honoris a nobis colendos esse non dubitamus.* – Das Mißverständnis von BINTERIM, Concilien 3, 358 Anm. 1, der die *natalitia XII apostolorum* mit dem Fest der *Divisio apostolorum* (15. Juli) gleichsetzt, wird nebst andern Gründen durch das Breviarium der Beschlüsse widerlegt, das von den *vigilia ... omnium singillatim apostolorum* spricht. Zum gleichen Mißverständnis des Herausgebers der Synode von Riesbach 800: unten Anm. 4.

² KELLNER, Heortologie 208 ff.; W. DÜRIG, LThK 1 (1957) 742/43 s. v. Apostelfeste (Lit.).

³ OR XVI, 10 (unten S. 47 Anm. 7).

⁴ Riesbach 800, descr. synodale c. 5 (MG Conc. 2, 208). Der Herausgeber meint in Anm. 7, es handle sich um das Fest vom 15. Juli (oben Anm. 1!). – Daß dieser Kanon nicht bedeutet, daß überall alle zwölf Apostel einzeln gefeiert wurden, dazu unten S. 60.

von Peter und Paul und Andreas¹. In der *Regula* oder *Collectio capitularis* Benedikts von Aniane wurden die Aposteltage allgemein unter die Hauptfeste gereiht². Dasselbe tat der Bischof Haito von Basel um 820, wobei er Peter und Paul besonders hervorhob³. In den weitern bekannten Bischofskapitularien des 9. Jahrhunderts werden in der Regel noch nicht sämtliche Aposteltage genannt⁴. Doch fanden immer mehr Apostelfeste Aufnahme in fränkische und römische Kalendarien⁵. Papst Nikolaus I. (858–867) hat in seiner Antwort auf die Fragen der Bulgaren die Gedenktage der Apostel und Evangelisten allgemein unter die Heiligenfeste gereiht⁶. Im übrigen fränkischen Bereich dauerte die Entwicklung noch an⁷, die im deutschen Gebiet (ohne Bayern) im Beschuß der Synode von Erfurt gipfelte, der die Apostelfeste als gebotene Feiertage mit Vigil allgemein vorschreibt⁸.

Die Vigil vor den Festtagen wurzelt in ältestem kirchlichen Brauchtum: in den Nachtgottesdiensten vor den Sonntagen der christlichen Frühzeit und den Nachtwachen mit Gebet und Fasten vor den Märtyrergedächtnistagen, wie sie schon im 2. Jahrhundert stattfanden. Mit der Zeit blieben die großen Vigilien mit eigenen Vigilmessen besonderen Gelegenheiten und Festen vorbehalten⁹. Seit dem 4. und 5. Jahrhundert feierte das Volk vor den betreffenden Tagen eine Art Vorvigil vor Nacht einbruch¹⁰. Die beschwerlichere eigentliche liturgische Vigil des Klerus (die spätere Matutin), die ihrerseits auf das frühchristliche private Gebet

¹ Mainz 813 c. 36 (MG Conc. 2, 269/70).

² *Regula Benedicti abbatis Anianensis sive collectio capitularis* 818/819 (?) c. 37 (CCM 1, 526/27).

³ Haito c. 8 (MG Cap. 1, 363); vgl. Burch. 2, 77 (PL 140, 640).

⁴ Rudolf von Bourges (845–866) adaptiert für seine Kirche ein Capitulare, das auf das oben Anm. 1 zitierte zurückgehen dürfte: Ansegis. lib. cap. 2, 33 (MG Cap. 1, 422) = Regino 1, 388 (W 177). Wenn am Ende der Aufzählung der Hauptfeste nach dem hl. Andreas steht: *et omnium apostolorum*, ist auf Grund der unkritischen Ausgabe nicht auszumachen, ob diese Ergänzung von Rudolf selbst oder erst später beigefügt worden ist (PL 119, 717).

⁵ KELLNER, *Heortologie* 211 f.

⁶ Nikolaus I., resp. ad cons. Bulgar. c. 11 (PL 119, 985).

⁷ Eine Synode des 9. oder 10. Jh. in der Normandie hat verordnet: *De festivitatibus sanctorum id est beati Petri et caeterorum apostolorum, nec non et s. Mariae et s. Iohannis et s. Laurentii ...* (can. 3: MANSI 18, 432).

⁸ Vgl. GERBERT, *Vet. lit. Alem.* 879.

⁹ In Rom vor Weihnachten, Ostern, Pfingsten und vor besonders ausgezeichneten Heiligenfesten. Zur Vigil vor Epiphanie unten S. 247 ff.

¹⁰ Die Mitternachtsmesse von Weihnachten geht nicht auf die alte Vigilmesse zurück.

in der Nacht zurückgeht, begann erst um Mitternacht. Das Volk wurde allerdings nach den kanonistischen Zeugnissen noch lange auch zum Besuch der sonntäglichen Vigil, also der Matutin, aufgefordert¹. Die Matutin selbst ist mit der Zeit ebenfalls häufig vom Weltklerus und in den Klöstern am Vortag antizipiert worden.

Die Vorvigil vor Festtagen war nun mit der Vigilmesse verbunden, der eine Buß- und Bittprozession vorausgehen konnte. Damit erhielten diese Vigiltage dieselbe liturgische Struktur wie andere Fasttage². In der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts zeichnet sich im Westen bei der Ostervigil schon die Tendenz ab, die Messe, die das Fasten beendet, von drei Uhr nachmittags auf den Mittag vorzuverschieben³. Zur Zeit der Synode von Erfurt meinen die öffentlichen *vigiliae antiquitus statutae* nicht mehr die eigentlichen Nachtwachen allein, sondern das Fasten am Vortag und den Gottesdienstbesuch am Vorabend eines Festes oder Gedenktages, wie sie der Ordo Romanus XVI beschreibt⁴. Die Vigilien wurden wie die übrigen gebotenen Fest- und Fasttage in der Kirche eigens angekündigt⁵.

Wenn auch Bayern in der Erhebung sämtlicher Apostelfeste zu gebotenen Feiertagen mit Vigil nicht unmittelbar folgte, so hat doch diese Bestimmung von Erfurt im Einflußbereich der deutschen Kanonistik und Liturgik bald allgemeine Verbreitung gefunden. Während in der ursprünglicheren Fassung der *Admonitio synodalis* die Apostelvigilien noch nicht genannt werden, sind sie in der erweiterten Fassung (nach Labbé) den Fasttagen vorangestellt⁶. Burchard von Worms hat den

¹ Unten S. 103 (Anm. 1). – Zur Verbindungsline vom privaten frühchristlichen Nachtgebet zur Matutin im Brevier: JUNGMANN, Entstehung der Matutin (LP) 157; vgl. O. Heiming, Einleitung in BAUMSTARK, Nocturna Laus 10.

² JUNGMANN, LThK 10 (1965) 785–787 s. v. Vigil (Lit.); E. VYKOUKAL, LThK 2, 10, 606 f. (Lit.); LECHNER 182.

³ J. A. JUNGMANN, Vorverlegung der Ostervigil. Im späteren Mittelalter wurde die Vorvigil sogar auf den Morgen verlegt (LECHNER 182).

⁴ OR XVI, 10 (unten S. 47 Anm. 7). – Vgl. Ps. Alkuin. div. off. c. 45, De vigiliis (PL 101, 1275) nach Isidori off. eccl. 1, 22.

⁵ Burch. 2, 78 (PL 140, 640): *Ex concil. apud Compendium cap. 1. Ut presbyteri, cum festivitates annuntiant, vigiliarum non obliviscantur.* (Vgl. unten S. 40 Anm. 1). – Zur Verpflichtung zum Gottesdienstbesuch an den Vigiltagen: Tribur c. 35 (oben S. 31 Anm. 3).

⁶ Adm. syn. c. 32 (PL 115, 681 nach MARTÈNE): *Ieiunium quatuor temporum, rogationes, letaniam maiorem eis (sc. parochianis) indicite (sc. presbyteri).* Nach Labbé: *Vigilias apostolorum, et ieiunium quatuor temporum, et rogationum, et litanias maiores plebis vestris omni studio observandas insinuate.* – Vgl. Dortmund 1005 c. 2: unten S. 216 und Seligenstadt 1023 c. 1 unten S. 247.

einschlägigen Erfurter Kanon eigentümlicherweise nicht übernommen, wiewohl die Sache selbst auch bei ihm vorhanden ist¹.

Der Herausgeber oder Redaktor des *Breviarium* hat den Beschuß über die Apostelvigilien benutzt, um gleich auch an die übrigen Heiligenfeste mit öffentlicher Vigil zu erinnern². An den Vigilien von Allerheiligen, der einzelnen Aposteltage, von Mariae Himmelfahrt und Laurentius soll gefastet werden. Wie vor Weihnachten soll vor dem Fest der Geburt des heiligen Johannes des Täufers vierzehn Tage gefastet werden. An den genannten Festtagen ist Arbeitsruhe. An den erwähnten Vigiltagen wird kein *Alleluja* gesungen, es sei denn, daß die Vigil mit einem Sonntag zusammenfällt.

Allerheiligen

Das Fest Allerheiligen, dessen Vigil das *Breviarium* der Synode vorschreibt, hat seine römische Voraussetzung im Gedächtnistag der Kirchweihe des ehemaligen Pantheons zu Ehren der Jungfrau Maria und aller Märtyrer (13. Mai)³. Dessen Festgedanken erweiterte Papst Gregor III.

¹ Für die Festtage des Kirchenjahres bezieht sich Burch. 2, 77 (PL 140, 640) auf Haito c. 8 (oben S. 38 Anm. 3), den er einer Synode von Lyon zuschreibt; sonst schreibt er (13, 16: ibid. 887) *De vigiliis sanctorum: Presbyteri cum sacras festivitates populo annuntient, etiam ieunium vigiliarum eos omni modo servare moneant. Ex concilio Aurelian. c. 1* (vgl. oben S. 39 Anm. 5); vgl. unten S. 247 zu c. 1 der Synode von Seligenstadt, wo Burch. maßgeblich beteiligt war. – In der fast gleichzeitigen, um 1015 geschriebenen Vita Adalberonis II. von Metz (cap. 22: MG SS 4, 666) wird hervorgehoben, daß dieser die Vigilien von Weihnachten, Ostern und Pfingsten und die Vigilien der Apostel- und der wichtigsten Märtyrerfeste ohne jede Speise begangen habe. Vgl. Herbordi († 1168) vita Ottonis Babenbergensis 2, 10 (16) (MG SS 12, 783 = 20, 761): ... *instruentes ... de adventu Spiritus Sancti, de vigiliis et nataliciis apostolorum et aliorum sanctorum*. Im Rahmen der gregorianischen Reform vertrat Rom selbst das Anliegen außerhalb des Bereichs des deutsch-römischen Imperiums. Unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten beschloß die Synode von Saintes 1096, das Vigilfasten vor Apostelfesten einzuführen (MANSI 20, 931 f.).

² Breviarium c. 2 (MG Const. 1, 5): ... *ut vigilia omnium sanctorum et assumptionis sanctae Mariae et omnium singillatim apostolorum ieuniis venerentur, et sancti Laurentii; et ut XIV dies ante Natalem Domini et ante nativitatem sancti Iohannis Baptistae ieunient et eaedem festivitates ferientur. Et in his vigiliarum diebus Alleluja non canitur, nisi dominica evenerit*.

³ Zum Fest Allerheiligen allg.: A. WILMART, *Un témoin anglosaxon* (1934) 50-56; H. FRANK, LThK 1 (1957) 348 s. v. A.-fest (Lit.); RIGHETTI 2, 466-470. – Bonifaz IV. weihte im J. 610 das ehemalige Pantheon unter dem Titel *Sancta Maria ad martyres* (DUCHESNE, LP 1, 317).

(731–741), indem er am selben Tag in Sankt Peter ein Oratorium zu Ehren «des Erlösers, seiner heiligen Mutter, aller Apostel, Märtyrer, Confessoren und aller Gerechten» einweihte und zudem eine Gedenkmesse für alle genannten Heiligen schuf¹. Unter insularen Einflüssen wurde im Reich Karls des Großen der Festtag *omnium sanctorum* am 1. November gefördert. Besonders Alkuin hat sich dafür eingesetzt. Er erreichte durch seinen Freund, den Erzbischof Arno von Salzburg, daß die bayrische Synode von Riesbach im Jahre 798 (?) Allerheiligen am 1. November unter die wichtigsten Festtage des Jahres zählte. Diesen Kanon hat anfangs des 10. Jahrhunderts Regino in seine Sammlung aufgenommen². Gregor IV. (827–844) soll in Rom Allerheiligen auf den 1. November verlegt und durch Ludwig den Frommen die Verbreitung des Festes im ganzen Frankenreich veranlaßt haben³. Wiederum haben einige Bischöfe der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts das Fest vorerst nicht übernommen⁴. Auch zur Zeit der Synode von Erfurt dürfte es sich noch nicht allgemein durchgesetzt haben, jedenfalls nicht in Verbindung mit einer Vigil. Pseudo-Alkuin unterstreicht die römische Tradition und umschreibt den Tagesgedanken damit, daß man die Meßfeier besuchen solle, um alles, was die menschliche Schwachheit, Unwissenheit oder Nachlässigkeit an den Heiligenfesten oder Vigilien unterließ,

¹ DUCHESNE, LP 1, 417: *Hic (sc. Gregorius III.) fecit oratorium intro eandem basilicam (sc. s. Petri), iuxta arcum principalem parte virorum, in quo recondivit in honore Salvatoris sanctaeque eius genitricis reliquias sanctorum apostolorum vel omnium sanctorum martyrum ac confessorum, perfectorum iustorum, toto in orbe terrarum requiescentium. Quorum festa vigiliarum a monachis trium monasteriorum illic servientium cotidie per ordinem existentia atque nataliciorum missas in eodem loco celebrare, instruens in canone ita a sacerdote dicendum: Quorum solemnitas hodie in conspectu tue maiestatis celebratur domine Deus noster in toto orbe terrarum.* Vgl. DUCHESNE, LP 1, 422 f. nota 13/14. Es handelt sich wohl kaum um eine tägliche zusätzliche Meßfeier, sondern eher um eine Meßcommemoration an den Gedenktagen der Heiligen.

² Alkuin an Arno von Salzburg (MG Epp. 4, 321) cit. bei WILMART, *Un témoin* 55 Anm. 1. Vgl. Sacram. Rhenaug. (HÄNGGI-SCHÖNHERR 68 Anm. 1). – Alkuin empfiehlt Arno auch ein Triduum vor Allerheiligen mit Fasten, Beten, Meßfeiern und Almosenspenden. Daß das Fest im Anhang zum Sacramentarium Gregorianum fehlt, ist nur ein weiteres Indiz gegen die Redaktion durch Alkuin! Vgl. DESHUSSES, Supplément. – Synode von Riesbach 798 (?) c. 2 (MG Conc. 2, 197) = Regino 1, 389 (W 177). Vgl. auch unten S. 59 Anm. 1.

³ Martyrologium Adonis (v. Vienne, † 875: PL 123, 387); Sigibert von Gembloux, Chronik a. 835 (MG SS 6, 338/39); Beleth c. 127 (PL 202, 133), nach ihm Durand. rat. div. off. 7, 33 (fol. cxxxvii).

⁴ Rudolf von Bourges c. 27 (PL 119, 717); Walter von Orléans c. 28 (PL 119, 740–742).

bei dieser Gelegenheit zu kompensieren¹. Aus Pseudo-Alkuin ist dieser Abschnitt im Rahmen des *Ordo Romanus L* in das *Pontificale Romano-Germanicum* eingegangen².

Mariae Himmelfahrt

Auch die *assumptio sanctae Mariae*³ ist in der römisch-fränkischen Liturgie ein junges Fest. Nachdem es vielleicht schon vor 400 im Osten entstanden war, fand es vom 6. Jahrhundert an auch im Westen Verbreitung. In Rom scheint es zusammen mit der *Purificatio*, der Verkündigung und Marias Geburt erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts bekannt gewesen zu sein⁴. Papst Sergius I. (687–701) hat für diese vier Tage eine Stationsprozession eingeführt⁵. Diese Prozession, von der auch der *Ordo Romanus L* berichtet, fand in der Nacht vor der *assumptio* – verbunden mit den Vigilfeiern – statt⁶. Das Nachoffizium bestand um 800 aus zwei Nokturnen. Amalar berichtet, daß er diese römische Gewohnheit für Metz übernommen habe⁷. Eine eigene Vigilmesse für den Vortag taucht erst im Sakramentar von Gellone («*Gelasianum saeculi VIII*») und im Hadrianum auf⁸. Eine fränkische Synode um 810 konnte sich noch nicht endgültig entschließen, die Himmelfahrt Mariens unter die wichtigsten Festtage einzureihen⁹. Das geschah aber schon 813 in Mainz¹⁰. Von da an hat sich das Fest unter dem Zeichen zunehmender Marienverehrung bald durchgesetzt. In Rom selbst wurde es von Papst

¹ Ps. Alkuin div. off. c. 32 (PL 101, 1230) läßt Bonifaz IV. das Fest eingeführt haben!

² OR L, 54, 2 (ANDRIEU 5, 365) = PRG 99, 462 (VOGEL 2, 140).

³ Auch *dormitio s. Mariae* genannt.

⁴ Über Mariae Himmelfahrt: M. RIGHETTI, De festo assumptionis BMV: Eph. lit. 36 (1922) 351–359; RIGHETTI 2, 368–379; G. Löw, EncCatt 2 (1949) 208–210 s. v. Assunzione; KELLNER, Heortologie 177–181 (vgl. hier auch die verschiedenen früheren Daten des Festes, so noch im 7., evtl. 8. Jh. in Spanien am 18. Januar).

⁵ DUCHESNE, LP 1, 376.

⁶ OR L, 49, 1–3 (ANDRIEU 5, 358) = PRG 99, 456 (VOGEL 2, 138). Dazu ANDRIEU, ORR 5, 68–70.

⁷ Amalar. ord. ant. c. 62 (HANSSENS 3, 97): *duo nocturnalia officia*.

⁸ Sacramentarium Gellon.: P. DE PUNIET, Eph. lit. 49 (1935) 326; Hadrianum: LIETZMANN 88 no. 147. – Im Sacram. Pragense (DOLD-EIZENHÖFER) des 8. Jh. fehlt die *Assumptio*.

⁹ Capitula ecclesiastica 810/813 (?) c. 19 (MG Cap. 1, 179). Vgl. dagegen die Synode von Riesbach 800, De his quae postmodum addita sunt c. 9 (MG Conc. 2, 212): *De sollemnitatibus Dei genitricis quater in anno celebrandis (purificatio, conceptio sc. annuntiatio, assumptio, nativitas)*.

¹⁰ Mainz 813 c. 36 (MG Conc. 2, 270).

Leo IV. (847–855) mit einer Oktav aufgewertet, die ihrerseits mit Vigil begangen wurde¹. Auch in diesem Fall ist es nach dem ersten Drittelf des 10. Jahrhunderts vor allem die Vigil des Festtages, die außerhalb Roms noch nicht allgemein begangen worden ist².

Laurentius

Das «römischste» der im *Breviarium* genannten Feste ist dasjenige des heiligen Laurentius (10. August), dessen Kult in Rom in vorkonstantinische Zeit zurückreicht und in den römischen liturgischen Quellen einen großen Niederschlag gefunden hat. Mit dem Gedenktag verbanden sich früh Vigil und Oktav. Als man die Vigilfeier auf den Vorabend verschob, wurde eine Meßfeier *mane prima* nebst der *missa publica* in die gebräuchlich. Die drei Messen sind durch das Hadrianum in die karolingischen und ottonischen Sakramentare eingegangen³. Zur Zeit Amalars feierte man in Rom in der Nacht vor dem Laurentiustag wie in der Vigil vor Mariae Himmelfahrt *duo nocturnalia officia*⁴. Im fränkischen Bereich ist auch das Fest des heiligen Laurentius durch die Gesetzgebung, die auf Karl den Großen folgte, auf Reichsebene gefördert worden. Erst die Synode von Aachen 817 zählte es zu den wichtigsten Feiertagen⁵. Auch in diesem Punkt leisteten einige Bischöfe der folgenden Jahrzehnte dem Reichsrecht keine Gefolgschaft⁶. Selbst im *Pontificale Romano-Germanicum* wird das Fest des Laurentius nicht eigens erwähnt. Besonderer

¹ DUCHESNE, LP 2, 112: ... *octavam adsumptionis beatae Dei genitricis diem, quae minime Romam antea colebatur, vigiliis sacris matutinisque cum omni clero pernoctans laudibus in basilicam eiusdem semper virginis dominae nostrae, quae foris muros, iuxta basilicam sancti Laurentii martyris sita est, celebrare praecepit; in qua etiam magna populi multitudo convenerat, horae festivitatis cupiens celebrare sollemnitatem* (vgl. ibid. notae).

² Vgl. den Besuch Keboins in St. Gallen: Ekkeh. cas. s. Galli c. 119 (MEYER v. KNONAU 390). Die Vigil fehlt im Freisinger Kalendar Clm 6421 s. X.: LECHNER, Kirchenfeste 18 u. 51. – Zum Fehlen der Purificatio BMV siehe unten S. 64 f.

³ B. KÖTTING, LThK 6 (1961) 830/31 s. v. Laurentius (Lit.); S. CARLETTI, Bibl. SS 8 (1967) 108–121.

⁴ Amalar. ord. ant. c. 61 (HANSSENS 3, 97).

⁵ Aachen 817, monast. Gesetzgebung, Decreta authentica c. 6 (CCM 1, 475). Vgl. dagegen Synode von Riesbach 798 (?) c. 2 (MG Conc. 2, 197) = Regino 1, 389 (W 177).

⁶ Das Fest fehlt bei Haito (um 820) c. 8 (erst Burch. hat es eingefügt), Ps. Bonifatii Statuta (815/840) c. 36, Walter v. Orléans (869–891) c. 28 (PL 119, 740–42) und in den Capitula sacerdotibus (9./10. Jh.) b. c. 30 (NA 27, 587). – Rudolf v. Bourges c. 27 (PL 119, 717) führt es auf, ebenso eine Synode in der Normandie des 9./10. Jh. c. 3 (MANSI 18, 432 f.).

Beliebtheit erfreuten sich aber in Deutschland das Fest und die ganze Laurentiusverehrung überhaupt erst seit dem Sieg Ottos I. über die Ungarn am 10. August 955, den man der Hilfe des Heiligen zuschrieb¹.

Geburt Johannes des Täufers

Das Geburtsfest des heiligen Johannes des Täufers (24. Juni) als Gegenstück zum Weihnachtsfest war im lateinischen Ritus auch außerhalb des unmittelbaren Einflußbereiches römischer Liturgie seit dem 5. Jahrhundert heimisch². Die Synode von Agde 506 zählte es mit Ostern, Weihnachten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt und Pfingsten zu den höchsten Festtagen des Kirchenjahres³. Schon das Sacramentarium Leonianum bezeugt für das 6. Jahrhundert in Rom eine Vigilfeier⁴. Bei Amalar hat das Fest den Charakter einer «Sommerweihnacht»⁵. Es war ebenfalls mit drei Messen am Vorabend (in der Nacht), am frühen Morgen und am Tage ausgezeichnet⁶. Die *Quadragesima post Pentecosten* wurde zu einer adventartigen Vorbereitungszeit vor dem Fest des heiligen Johannes des Täufers⁷.

Die Vorschrift von den drei gesetzlichen Fastenzeiten während des Jahres, die Benedictus Levita in seiner Kapitulariensammlung aufführt⁸,

¹ Vgl. unten S. 272 (Anm. 2). – SCHREIBER, Kultwanderungen 17/18. Vgl. zur Gründung Merseburgs HAUCK 3, 114 nach Thietm. 2, 10 (HOLTZMANN 48).

² Zum Fest des heiligen Johannes des Täufers: B. FISCHER, LThK 5 (1960) 1086/87 s. v. no. II, Verehrung (Lit.); KELLNER, Heortologie 165–169; DUCHESNE, Origines 287; JUNGmann, Advent (GL) 255 ff.; RIGHETTI 2, 441–444; T. STRAMARE, BiblSS 6 (1965) 606–610 s. v. Giov. Batt. no. III, Culto, Santuarie e Feste; E. FLICOTEAUX, La Noël d’été, Brügge 1932.

³ Agde 506 c. 21 (BRUNS 2, 150) = Ivo descr. 4, 9 = Grat. de cons. 1, 35.

⁴ L. C. MOHLBERG, Sacramentarium Veronense 30 no. 234 (Praefation): ... exhibentes sollempne ieuiunium, quod beati Iohannis baptistae natalicia praevenimus.

⁵ Amalar. lib. off. 4, 40, 8 (HANSSENS 2, 530/31): Similiter (sc. sicut in nativitate Domini) habemus officia constituta in festivitate Iohannis baptystae primo diluculo, qui utriusque ex utero matris, id est ab accepto lumine huius mundi, in semetipsis sacrificium singulare quoddam Deo obtulerunt ... Vgl. Durand. rat. div. off. 7, 13 (fol. 133v/134).

⁶ Sacram. Gregor. no. 123–125 (Hadrianum, DESHUSSES 238–241). – Amalar. lib. off. 3, 38 (HANSSENS 2, 373): De missa in festivitate sancti Iohannis baptistae mane prima, allegorische Deutung der drei Messen auf die drei Triumphe des Johannes = Ps. Alkuin. div. off. c. 30 (PL 101, 1230) = OR L, 45, 2 (ANDRIEU 5, 356) = PRG 99, 452 (VOGEL 2, 137).

⁷ JUNGmann, Advent 256 Anm. 87. – Über die *Quadragesima post Pentecosten* respektive *ante nativitatem sancti Iohannis*: Amalar. lib. off. 1, 36, 8–13 (HANSSENS 2, 176–178). Vgl. OR L, 41, 3 (ANDRIEU 5, 349) = PRG 99, 449 (VOGEL 2, 135).

⁸ *Ut ieuiunia tria legitima in anno agantur*: Ben. Lev. coll. can. 2 (6), 187 (BALUZIUS 1, 954 f.); zu Amalar siehe oben Anm. 7.

stammt aus gallischer Überlieferung, die ihrerseits auf östliches Brauchtum zurückgeht. Diese Bestimmung läuft dem römischen Brauch zuwider, der ursprünglich nur die *Quadragesima ante Pascha* und die Quartember als jährlich wiederkehrende Fastenzeiten für jedermann kannte, und sie scheint in der karolingischen Kirche ungünstig aufgenommen worden zu sein¹. Zwar findet sich in der monastischen Gesetzgebung von Aachen aus dem Jahre 816 ein zwanzigtägiges und nach ihr in verschiedenen klösterlichen Gewohnheiten ebenfalls ein mehrwöchiges Adventfasten². In Rom spricht Papst Nikolaus I. (858–867) sogar von einem vierten Fasten vor Mariae Himmelfahrt, das seit alters gefeiert werde³. Die pseudo-isidorischen Dekretalen enthalten aber die ältere römische Ordnung, und die Synode von Tribur 895 schreibt die Beobachtung der *Quadragesima sancti Martini* vor Weihnachten⁴ und die *Quadragesima ante nativitatem sancti Iohannis* neben den vierzig Tagen vor Ostern nur den Büßern vor. Regino und Burchard denken dabei bloß an bestimmte Kategorien von Büßern. Beide kennen aber in diesen Zeiten das Keuschheitsgebot für jedermann⁵. Die Synode von Mainz

¹ Der Vermittler dürfte Theodor v. Canterbury gewesen sein. – P. FOURNIER *De quelques infiltrations* 74/75. – KELLNER, *Heortologie* 77; vgl. unten S. 216 (Anm. 3).

² Aachen 816 *decreta authentica* I c. 20 (CCM 1, 462 f.): ... *pinguedinem ad esum excepto sexta feria et viginti diebus ante Nativitatem Domini et septimana Quinquagesima, ubi autem vinum non est ... accipient.* – Vgl. Adventfasten in Cluny: ALBERS, *Consuetudines* 2, 5. 35. und Petrus Damiani op. 15 c. 6 (PL 145, 341 A) der von zwei strengen Quadragesen der Mönche vor Ostern und Weihnachten spricht. – JUNGmann, Advent 270 (Anm. 137); ibid. 240 über das Martinsfasten in Montecassino, wie es noch 1299 geübt wurde. Besondere liturgische Vorschriften für die *Quadragesima s. Martini* in der «Variante» der Kanonikergesetzgebung v. Aachen 816/17 c. 71: siehe unten S. 82 Anm. 3.

³ Nikolaus I. resp. ad cons. Bulgar. c. 4, *Quot temporibus vel diebus in circuitu sit anni a carnibus abstinentium* (PL 119, 981): ... *ieiuniorum ... temporibus amplius abstinentiae inservire oportet, ... quadragesimali videlicet tempore, quod est ante Pascha, ieiunio post Pentecosten, ieiunio ante solemnitatem assumptionis sanctae Dei genitricis et semper virginis dominae nostrae Mariae, necnon ieiunio ante Natalis Domini nostri Iesu Christi festivitatem; quae ieiunia sanctae Romanae suscepit antiquitus et tenet Ecclesia ..., d. h. wohl erst seit karolingischer Zeit* (vgl. JUNGmann, Advent 270). – Zum Marienfasten unten S. 54 Anm. 4.

⁴ Die *Quadragesima sancti Martini* war ursprünglich eine vierzigtägige Fastenzeit vor Epiphanie: JUNGmann, Advent 242 ff.

⁵ Tribur 895 c. 58 (MG Cap. 2, 245): *Poenitentia IV. V. VI. et VII. anni ... ieiunet ... his singulis tres quadragesimas ... = (in anderer Rezension) Regino 2, 9 (W 218) = Burch. 6, 4 (PL 140, 765) = Ivo decr. 10, 133; vgl. dazu unten S. 258 Anm. 5. Auch im älteren röm. Brauchtum wurde in der *Quadragesima post Pentecosten* die vor Ostern begonnene Kirchenbuße fortgesetzt: JUNGmann, Pfingstoktav!*

950/54 verordnet vor Weihnachten nur das Fasten der Kleriker und das Keuschheitsgebot für jedermann¹. Rather von Verona wiederum schreibt in seinen *Synodica* vom Jahre 966 allen im Advent während vier Wochen Enthaltsamkeit von Fleischspeisen und ehelichem Umgang vor². Während das Verbot der Eheschließung im Advent regelmäßig wiederkehrt³, blieb die Gesetzgebung über das Adventfasten bis in die Neuzeit und über die Dauer der liturgischen Adventszeit selbst noch während des Hochmittelalters uneinheitlich⁴. Die Bestimmung im *Breviarium* von Erfurt, die ein allgemeines Fasten von zwei Wochen vor Weihnachten und vor der Geburt des Johannes des Täufers vorsieht, ist wieder von der Synode von Seligenstadt 1023 aufgenommen worden⁵.

Alleluja

Als ein Ruf des Jubels und der Freude stammt das *Alleluja* aus altem jüdischem Brauch⁶. In der kirchlichen Liturgie wurde es als volkstümliche Akklamation und in reicher melismatischer Ausgestaltung im responsorialen Vortrag und in antiphonaler oder choraler Kurzform sehr beliebt⁷. Man betete es selbst bei Beerdigungen und an Fasttagen, wie es die Ostkirche heute noch tut. Damit erhielt das *Alleluja* im Osten eine gewisse doppelte Bedeutung als festlicher Lobpreis und als Lobgesang im Zeichen der Trauer⁸. Im Westen dagegen empfand man das *Alleluja* immer stärker als Ausdruck des österlichen Jubels, ja als den «himmlischen Gesang» schlechthin, der besonders die festlichen Tage auszeichnete⁹. Deshalb verlangt die Regel des heiligen Benedikt, daß

¹ Unten S. 78.

² Unten S. 259 Anm. 2. Vgl. JUNGMANN, Advent 270 und 272 Anm. 148.

³ JUNGMANN, Advent 272; unten S. 257 ff.

⁴ KELLNER, Heortologie 120; JUNGMANN, Advent 269; BINTERIM, Denkwürdigkeiten 2, 2 (1826) 589; HAUCK 3, 358 Anm. 2. Darüber zu Dingolfing 932 unten S. 67, zu Mainz 950/54 unten S. 78 f., zu Aachen 992 und Seligenstadt 1023 unten S. 247. 257–262.

⁵ S. 247.

⁶ *Hallelu-Jah* = Preiset Jahwe. Zum Gebrauch der *Hallel*-Psalmen 113–118 und den *Hallelujah*-Zusätzen zu Ps. 103/5. 110/2. 114/6. 134/5. 146/50 im Judentum: H. ENGBERDING, RAC 1 (1950) 293 s. v. Alleluja no. A. – Beim jüdischen Pascha-mahl: JUNGMANN, MS 1, 11. Vgl. HERNTRICH-WEISER, AT 14/15 (1950) 467 ff.

⁷ Zum liturgischen christlichen Gebrauch des *Alleluja*: THALHOFER/EISENHOFER 1 (1912) 333–336; P. WAGNER, DACL 1, 1 (1907) 1226–29 s. v. A., chant; F. CABROL, ibid. 1229–46 s. v. A., acclamation liturgique; B. STÄBLEIN, MGG 1 (1949/51) 331–350 (Lit.); vgl. Sequenz. – In der Messe: JUNGMANN, MS 1, 540 ff. et passim.

⁸ E. ENGBERDING, RAC 1, 296–298 no. B. 3, Ethos des *Alleluja*.

⁹ Apok. 19, 6: *Et audivi quasi vocem turbae magnae et sicut vocem aquarum mul-*

von Ostern bis Pfingsten ohne Unterlaß *Alleluja* gesungen werde¹. Als sich im Westen der Brauch durchzusetzen begann, das *Alleluja* auch außerhalb der Osterzeit an Sonn- und Festtagen zu singen, hat Gregor der Große für die römische Liturgie die Zeit von Septuagesima bis Ostern, das heißt die Fasten- und die sogenannte Vorfastenzeit, davon ausgenommen². Aber auch von den übrigen Buß- und Fastttagen des Jahres, wie Quatember-, Vigil- und Bittagen, hat der römische Ritus das *Alleluja* ferngehalten. An diesen Tagen «fastete» man vom österlichen *Alleluja*³. Ausnahmen bildeten die Vigilmessen von Ostern und Pfingsten und die Messen der Pfingstquatember, die Festcharakter besaßen⁴. Die Rubrik am Anfang des Sacramentarium Gregorianum, das der karolingischen Liturgiereform zugrunde gelegt wurde, schreibt vor: *Quando vero letania agitur, neque Gloria in excelsis Deo neque Alleluja canitur*⁵. Hier ist vorerst das *Alleluja* im responsorialen Gesang zwischen Epistel und Evangelium der Messe gemeint. Stillschweigend galt jedoch diese Rubrik auch für das *Alleluja* im antiphonalen Vortrag des Introitus, des Offertoriums- und des Kommuniongesanges. Anzuwenden war aber diese Bestimmung auch bei den Antiphonen und Responsorien im Offizium, wie aus der Regel Benedikts und auf ihrer Grundlage aus dem Beschuß der Synode von Aachen im Jahre 816 hervorgeht⁶. So hält es auch der St. Galler Ordo Romanus XVI in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts für das Totenoffizium und die Offizien der Vigiltage ausdrücklich fest⁷.

tarum et sicut vocem tonitruorum magnorum dicentium: «Alleluja» quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens. – Rupert. Tuit. div. off. 1, 35 (CC cont. med. 7, 28): *Alleluja ... significat enim aeternum angelorum et beatarum animarum convivium, quod est semper laudare Deum et praesentis semperque videndi vultus Dei novum sine fine cantare miraculum ... Quoniam igitur futurae beatitudinis quasi proprium est vocabulum, iure eo tempore magis frequentatur, quo resurgens Dominus eiusdem beatitudinis spem nobis propinavit et promisit ...*

¹ Regula Benedicti c. 15.

² Widersprüchliche Deutung der Maßnahme Gregors d. Gr. bei C. CALLEWAERT, L'œuvre liturgique de S. Grégoire und J. FROGER, L'Alleluja dans l'usage romain. Vgl. das Abweichen des monastischen Brauches, unten S. 48 Anm. 2.

³ Amalar. epist. ad Hilduinum c. 16 (HANSSENS 1, 344) mit Bezug auf das *Alleluja* der Vorfasten- und Fastenzeit: ... *ieiunemus de Alleluja*.

⁴ Walafrid c. 24: unten S. 48 Anm. 1. Zum *Alleluja* der Pfingstquatember unten S. 254 ff.

⁵ Sacram. Gregor. (DESHUSSES 85); Sacram. Fuldense (RICHTER-SCHÖNFELDER 1).

⁶ Synodi primae Aquisgranensis decreta authentica cap. 28 (CCM 1, 465 not.).

⁷ OR XVI, 10 (ANDRIEU 3, 148 = CCM 1, 16 Zeile 9 ff.): *In vigiliis omnium apostolorum vel ceterorum principalium [OR XVII, 76 (ANDRIEU 3, 185) fügt bei: vel ceterorum sanctorum pluralium] omnes ieiunium faciunt et hora nona natalitia*

Der Redaktor des ungefähr gleichzeitigen Ordo Romanus XVII sah sich veranlaßt, nebst dem Fasten an der Weihnachtsvigil, die nicht auf einen Sonntag fiel, den Ausfall des *Alleluja* in der Vigilmesse zur neunten Stunde festzuhalten. Daran knüpfte er die verallgemeinernde Feststellung an, daß nämlich stets, wenn ein Fasttag ist und zur neunten Stunde Messe gefeiert wird, weder *Gloria in excelsis Deo* noch *Alleluja* gesungen würden¹. Das Römisch-germanische Pontifikale hat dann den Text aus dem Ordo Romanus XXII (kurz vor 800) übernommen, der sich an die Rubrik des gregorianischen Sakramentars anlehnt².

Sonntagsheiligung und Gerichtsferien

Eng zur Erfüllung der Sonntagspflicht³ gehört die Sonntagsheiligung. Die Arbeitsruhe sollte vorerst den Kirchgang ermöglichen und bedeutete erst später die Anwendung des Sabbatgebotes auf den christlichen Herrentag⁴. Seit der Spätantike hat eine reiche weltliche und kirchliche

eorum praevenientes absque «Gloria in excelsis Deo» et «Alleluja» missarum selemniis (sic!) celebrantur et ipsa nocte ad vigilias eorum passionis vel gesta leguntur. – OR XVI, 54 (ANDRIEU 3, 154 = CCM 1, 21 Zeile 22 f.): *Ad agendas vero mortuorum ad vigilias tam psalmi quam et lectionibus cum responsuriis suis vel antiphonis, in mattutinis laudibus sine «Alleluja», de ipsis est canendum. In missis eorum «Gloria in excelsis Deo» nec «Alleluja» non cantatur.* Es handelt sich um denselben OR, der erstmals auch die Vigilien vor allen Apostel- und den wichtigsten Heiligenfesten hervorhebt: Oben S. 37 Anm. 3.

¹ OR XVII, 8 (ANDRIEU 3, 176 = CCM 1, 29 Zeile 3 ff.) = OR XVI, 23 (ANDRIEU 3, 150 = CCM 1, 18 Zeile 6 f.) mit <Zusatzen>: *Ipsa vero die* (24. Dez.), *nisi forte dominica contigerit, omnes publicum ieunium faciunt. Et ora nona <vigilia> natalis Domini missas celebrentur <et «alleluja» minime canuntur>*. Fortsetzung OR XVII, 9 (ANDRIEU 3, 177): *omni vero tempore, quando ieunium faciunt et ora nona missas celebrantur, nec «Gloria in excelsis Deo» nec «Alleluja» canuntur.* – Vgl. Walafrid exord. c. 24 (MG Cap. 2, 503; KNÖPFLER 71): ... *notandum neque ieunandum in dominicis festis maioribus, ubi non cogit necessitas ... nec in diebus ieuniorum vel umquam post meridiem ymnum angelicum, id est «Gloria in excelsis Deo» vel «Alleluja» dicendum, nisi in duobus sabbatis Paschae et Pentecostes, quae specialibus mysteriis adornantur.* Vgl. oben S. 25 Anm. 1 zum Zeitpunkt der Meßfeier.

² OR XXII, 16 (ANDRIEU 3, 261) = PRG 101, 16 (VOGEL 2, 143): (*De quadragesima*) *Item de eo quod «Gloria in excelsis Deo» usque in caput quadragesimae in dominicis diebus cantatur* (bis zum 1. Fastensonntag = monastischer Brauch) ... *Nam quando letania agitur, nec «Gloria in excelsis Deo» <nec «Kyrie eleison» post introitum (das durch den Schluß der Litanei ersetzt wird), nec «Alleluja» cantatur, <excepto letania maiore>.* Die <Zusätze> stehen nicht im Gregorianum.

³ Vgl. oben S. 31 (Anm. 4).

⁴ JUNGMANN, Heiligung des Sonntags 64: «Was die Arbeitsruhe angeht, so warnen die Kirchenväter davor, jüdische Auffassungen auf den Sonntag zu übertragen ...»; ebenda S. 65: «Das wird aber anders im Laufe des 6. Jahrhunderts, und

Gesetzgebung die einschlägigen Vorschriften wiederholt¹. Die Christianisierung der germanischen und slawischen Stämme erforderte stets neu die Ermahnung der Bauern, an den Sonntagen und den gebotenen Fest- und Fasttagen auf Arbeiten zu Hause und im Felde zu verzichten oder sie wenigstens auf das Mindestmaß zu beschränken². Diese Verfügungen richteten sich auch gegen Märkte und Volksbelustigungen, die den Kult störten³. Zu den weltlichen Beschäftigungen, die mit dem kirchlichen Gottesdienst nicht konkurrieren sollten, gehörten auch richterliche Handlungen, sofern sie nicht einer dringenden Notwendigkeit entsprachen oder der christlichen Caritas und der Versöhnung von zerstrittenen Parteien dienten⁴.

Nachdem das Verbot der *placita saecularia* – zumindesten derjenigen mit Blutgerichtsbarkeit – an Sonn- und Feiertagen in der karolingischen Gesetzgebung unbestritten war⁵, versuchte die Synode von Meaux 845 dieses Verbot auch auf die ganze Quadragesima auszudehnen⁶. Bischof

zwar zunächst auf fränkischem Boden, und zwar, wie es scheint, unter dem Einfluß germanischer Überlieferungen. Die Arbeitsruhe wird als selbständige Forderung geltend gemacht, und man beginnt nun, sich auf das Sabbatsgebot des Alten Testaments zu berufen».

¹ H. DUMAINE, DACL 4, 1 (1920) 858–994 s. v. Dimanche; W. THOMAS, Der Sonntag im frühen Mittelalter (1929); R. NAZ, DDC 4 (1949) 1227–31; L. KOEP, LThK 9 (1964) 878–882 (Lit.); E. DUBLANCHY, DThC 4, 1 (1924) 1308–1348 s. v. Dimanche, bes. 1311 ff.

² Vgl. Mainz 852 c. 14 (MG Cap. 2, 190) = Ansegis cap. 1, 75 (MG Cap. 1, 404): *De operibus servilibus, que diebus dominicis non sunt agenda.* – Riesbach 798 (MG Conc. 2, 197) = Regino 1, 389 (W 177): ... *ante missam licentia sit arandi et semi-nandi, hortum et vineam excolendi et sepem circumcludendi; ab alio vero opere cessare decrevimus* (vgl. dazu unten S. 59 Anm. 1). – Vgl. Bayrische Synoden des 10. Jh. (unten S. 70 Anm. 2). – FRANZ, Messe 12: «Es ist der Kirche nicht leicht geworden, die Heilighaltung des Sonntags unter den germanischen Stämmen durchzusetzen...»; ebenda Beispiele der Legendenbildung von Strafgerichten Gottes über Sonntags-schänder.

³ Capit. Aquisgran. 809 c. 8 (MG Cap. 1, 149 no. 61): *Ut mercatus die dominico in ullo loco habeatur nisi ubi antiquitus fuit et legitime esse debet.* – Capit. missorum 813 c. 2 (MG Cap. 1, 182 no. 83): *Ut in ullo loco diebus dominicis expectacula neque publica mercata seu placita non fiant.*

⁴ JUNGMANN, Heiligung des Sonntags 66/67: «Manches Mal ist ... wie auf der Synode von Mainz 813, das Verbot von Gerichtsverhandlungen auf Kriminalfälle eingeschränkt worden, auf Gegenstände, die dem Geist des Sonntags wenig entsprachen». – Mainz 813 c. 37 (MG Conc. 2, 270): *Omnes dies dominicos cum omni veneratione decrevimus observari, et a servili opere abstinere, et ut mercatus in eis minime sit, nec placitum, ubi aliquis ad mortem vel ad poenam iudicetur.*

⁵ MG Cap. 2, 616 Register s. v. diei dominicae observatio. 679 s. v. placitum, quando non fiat.

⁶ Meaux-Paris 845/846 c. 79 (MG Cap. 2, 420): *Ut regia maiestas observari pree-*

Rudolf von Bourges hat sich in seinem *Capitulare* diesem Anliegen angeschlossen¹. Die weltlichen Großen haben jedoch Karl den Kahlen gezwungen, im folgenden Jahr im Reichstag von Epernay den betreffenden Beschuß von Meaux mit andern Bestimmungen dieser Synode wieder zu streichen². Im ostfränkischen Reichsteil hat die Synode von Tribur 895 unter König Arnulf die Gerichtsferien auf die Fastenzeit vor Ostern ausgedehnt³. Nach den politischen Wirren der folgenden Jahrzehnte mußte der Episkopat diese weltlichen Konzessionen von Heinrich I. erneut erwerben. Die Bischöfe erreichten vom König für den Gottesdienst der Kirche ein noch weitergehendes Entgegenkommen. Das geschah im 2. Kapitel von Erfurt, welches das alte Verbot der Gerichtstage an Sonn- und Festtagen sowie an gesetzlichen Fasttagen *secundum canonicam institutionem* bestätigt und mitteilt, daß darüber hinaus der «erhabenste König» *ad augmentum christiana religionis* zugestanden habe, daß keine richterliche Gewalt die Erlaubnis besitze, in seinem Namen die Christen in den folgenden Zeiten zum Gerichtstag zu laden: sieben Tage vor Weihnachten und von Quinquagesima bis und mit der Osterwoche und sieben Tage vor dem Fest der Geburt des heiligen Johannes des Täufers. Damit solle man besser Gelegenheit haben, die Kirche zu besuchen und sich dem Gebet zu widmen⁴.

cipiat omnibus reipublicae ministris, quod a divina auctoritate et sanctorum patrum constitutione cantum esse dinoscitur, videlicet ut nemo comitum aut quisquam ex iudicaria potestate post quartam feriam, quae caput ieunii nominatur, in qua omnes poenitentes manus impositionem ad vacandum solummodo poenitentiae et divinis officiis accipiunt, placitum aut mallum tenere praesumat.

¹ Rudolf v. Bourges (845–866) c. 31 (PL 119, 719): ... *Denuntiandum est etiam ministris rei publicae ut a quarta feria ante initium quadragesimae, nec in ipsa quarta feria, usque post octavas Paschae, mallum vel placitum publicum nisi de concordia et pacificatione discordantium tenere praesumant. Similiter a quarta feria ante Nativitatem Domini usque post consecratos dies observent, nec non et in ieuniis quatuor temporum et in rogationibus et in caeteris ieuniis constitutis ...*

² Notitia de conciliorum canonibus in villa Sparmaco a Karolo rege confirmatis (MG Cap. 2, 260–262 no. 257); GANSHOF, Kapitularien 46 Anm. 89; 49 Anm. 94.

³ Oben S. 31 Anm. 3.

⁴ Erfurt 932 c. 2 (MG Const. 1, 3): *Placita saecularia dominicis vel aliis festis diebus, seu etiam in his in quibus legitima ieunia celebrantur, secundum canonicam institutionem minime fieri volumus. Insuper quoque glorioissimus rex ad augmentum christiana religionis concessit, ut nulla iuditariaria potestas licentiam habeat sua auctoritate christianos ad placitum bannire VII diebus ante Nativitatem Domini et a quinquagesima usque ad octavam Paschae et VII diebus ante nativitatem sancti Iohannis baptistae, quatinus adeundi ecclesiam orationibusque vacandi liberius habeatur facultas. – Vgl. die Entsprechungen zu den Fastenzeiten im 2. Kanon des Breviarium: oben S. 44 ff.*

In der entsprechenden Fassung des Kanons im *Breviarium* ist statt von Quinquagesima vom Anfang der Quadragesima die Rede, und es wird präzisiert, daß einer nicht zum Gericht gehen soll, es sei denn zur Versöhnung oder wegen einer dringenden Notwendigkeit¹. Daß die Gerichtsferien in den *Gesta* der Synode mit Quinquagesima beginnen, mag im Fasten der Kleriker vorgebildet sein, das an diesem Tag einsetzte. Bei Herard von Tours (858) beginnt die für die Eheschließung «geschlossene Zeit» mit Quinquagesima². Über die Dauer der Gerichtsferien herrschte auch in der folgenden Zeit einige Unsicherheit. Im *Capitulare de iustitio* Ottos III. sind die *dies quadragesimales* gerichtsfrei³. Im Jahre 992 soll die Synode von Aachen die Gerichtstage und die Hochzeitsfeiern sogar von Septuagesima an sowie vierzehn Tage vor Johannes dem Täufer und vier Wochen im Advent verboten haben⁴. Burchard von Worms hat sich jedoch für die Gerichtsferien auf den Erfurter Kanon mit der Quinquagesima berufen⁵. Dieser Kanon ist ein weiteres wichtiges Zeugnis für das zunehmende Einvernehmen Heinrichs I. mit der Kirche und stellt damit, daß er nebst der Osterwoche auch einen Teil des Advents und des Fastens vor Johannes dem Täufer in die auch für die weltliche Gewalt «geheiligte Zeit» einbezog, einen wichtigen Markstein in der Gesetzgebung dar, die in die Ordnungen des Gottesfriedens im 11. Jahrhundert ausmündet.

Schutz der Kirchgänger

Den ungehinderten Gottesdienst will auch das 3. Kapitel der *Gesta* von Erfurt gewährleisten, das auch den privaten Kirchgang vor der weltlichen Gewalt schützt. Keiner, der aus Ehrerbietung in die Kirche geht, soll durch den weltlichen Bann daran gehindert werden, andächtig für sein Seelenheil zu beten⁶. Burchard von Worms hat den Kanon ver-

¹ Brev. c. 4: *Item ut nullus ab initio XL usque ad octavam Paschae vuadiare nec ad mallum cogatur ire nisi causa reconciliationis aut magnae necessitatis. Similiter et VII dies ante natalem Domini et sancti Iohannis baptistae decretum est fieri.*

² Zum Klerikerfasten: Ps. Telesphor. c. 1 (HINSCHIUS 109) = Ans. 7, 156 (THANER 426) = Ivo decr. 4, 25 = Grat. dist. 4, 4. – Vgl. unten S. 258 Anm. 3.

³ MG Const. 1, 48 no. 22; MANSI 19, 65–68; BÖHMER-UHLIRZ 698 no. 1293.

⁴ S. 259 Anm. 3.

⁵ Burch. 13, 21 (PL 140, 888).

⁶ Erfurt c. 3: *... ut nullus christianus pro reverentia aecclesiam petendo ibique manendo indeque revertendo alicuius publicae potestatis banno ibidem constringatur, ne forte, dum ad aecclesiam causa orationis properat, per bannum impediatur pro salute animae devoto insistere.* – Zum Asylrecht der Kirchen: P. T. D. de MARTIN,

allgemeinernd auf den Besuch «heiliger Stätten» und damit auch auf Wallfahrten angewendet¹.

Das folgende 4. Kapitel befaßt sich mit der Rechtfertigung von Priestern und Diakonen, die eines schlechten Lebenswandels bezichtigt werden, vor ihrem Bischof.

Unkanonisches Fasten

Kapitel 5 verbietet das unkanonische Fasten. Niemand darf sich ohne Einverständnis des zuständigen Bischofs oder seines Vertreters (zum Beispiel des Archidiakons) unter dem Vorwand einer Frömmigkeitsübung ein Fasten auferlegen, indem er einen Tag einem andern (Fast-) Tag vorzieht. Die Synode verurteilt den offenbar häufigen Mißbrauch schärfstens und verbietet ihn für alle Zukunft. Ein irreguläres Fasten sei eher als ein Götzendienst anzusehen denn als eine Ergänzung des katholischen Gesetzes². Im *Breviarium*, wo der Kanon allen andern vorangestellt ist, wird beigefügt, daß man auch den Vorsatz, den man im Einvernehmen mit dem Bischof gefaßt hat, nicht wegen irgendeines Festes aufgeben soll. Ohne zwingenden vernünftigen Grund solle man stets mit dem Rat des Bischofs handeln³. Dieser Kanon, den Burchard ebenfalls übernommen hat, wendet sich gegen exzessive Fastenübungen und unterstreicht dabei das bischöfliche *ius liturgicum*.

Der bloß bei Burchard überlieferte *canon extravagans*, der sich gegen die Bischöfe wendet, die mit Exkommunizierten verkehren, unterstreicht das disziplinarische Anliegen der in Erfurt versammelten Bischöfe im Einvernehmen mit dem König⁴.

Le droit d'asile (Paris 1939); A. PETER, LThK 1 (1957)967/68 s. v. Asylrecht no. 1, in der Schrift; F. GRASS, ibid. 968 no. 2, kirchenrechtlich (Lit.).

¹ Burch. 13, 28 (PL 140, 890) unter dem Titel: *Ut nullus christianus dum sancta loca pro reverentia petierit, alicuius publicae potestatis banno ibidem constringatur.* – Vgl. unten S. 269 (Anm. 1).

² Erfurt c. 5: *Ut nemo nisi consentiente proprio episcopo aut eius misso ieiumium sub obtentu religionis sibi imponat, unum diem p̄ae aliis excipiendo, omnimodo interdicimus. Quod et factum displicet, et in futurum fieri prohibemus, quia plus causa ariolandi esse dinoscitur quam supplementum catholicae legis.* Vgl. unten S. 273 Anm. 2.

³ Brev. c. 1: ... *ut nulli liceat sua sponte unius dei ieiumium sibi eligere, et propter nullius festivitatis honorem suum mutare propositum, nisi aliqua rationabili cogente necessitate cum consultu episcopi sui hoc agat.*

⁴ Burch. 11, 77: oben S. 36 Anm. 4.

Zusätzliche Bestimmungen im Breviarium

Das *Breviarium* weist noch einige Angelegenheiten auf, die in Erfurt wohl zur Sprache standen und in den *Gesta* nicht überliefert sind. In der Einleitung ist die Frage über das Verhalten gegenüber den Juden erwähnt, die der venetianische Doge Petrus dem König und den deutschen Bischöfen vorgelegt hat. In dem Schreiben an die Synode, in dem er sich auf Vorgänge im Heiligen Land bezieht, empfiehlt er, entweder alle Juden, die unter christlicher Bevölkerung leben, zu taufen oder gänzlich aus der Gemeinschaft mit Christen auszuschließen¹.

Oblation am Montag vor Mariae Himmelfahrt

Nach der Bestimmung über die Vigilien findet sich im 3. Kapitel die Einführung einer besonderen Oblation am Montag vor Mariae Himmelfahrt. An diesem Tag solle jedermann seinem Bischof einen Denar oder Naturalien im Werte eines Denars anbieten². Wenn der Knecht nicht zahlen kann, dann solle es der Herr für ihn tun. Der Bischof möge sehen, wie er am besten die Gabe zum Seelenheil des Spenders verwende. Ein jeder solle am Sonntag vor jenem Montag Almosen spenden, soweit er es vermag³. Bei dieser besonderen Abgabe an den Bischof kann es sich um die Zuwendung des Ungarntributes an die Kirche handeln⁴. Die Synode von Dingolfing hat den Termin dieser diözesanen Abgabe auf Palmsonntag festgesetzt; die Priester sollten den Ertrag am Gründonnerstag dem Bischof bringen, der ihn zur Wiederherstellung zerstörter Kirchen verwendet; in diesen Kirchen soll das Licht zum Gedanken der Spender nie auslöschen⁵. Auf Montag vor Mariae Himmel-

¹ Der Brief des Dogen Petrus ist abgedruckt nach dem Breviarium: MG Const. 1, 6/7. – Vgl. unten S. 74 Anm. 7.

² Vgl. oben S. 33 Anm. 6.

³ Brev. cap. 3: ... in secunda feria ante assumptionem sanctae Mariae unusquisque episcopo, in cuius est parrochia, denarium sive unius denarii pretium in qualicumque velit representet, et ille cogitet, quomodo optime in illorum qui hoc obtulerunt salutem dispenset elemosinam. Et si servus tam pauper est, ut denarium nequeat per solvere, dominus pro eo reddat. Et unusquisque in dominico die ante eandem feriam prout valeat elemosinis se redimat.

⁴ Nach Widukind 1, 38 (LOHMANN-HIRSCH 55): G. CARO, Der Ungarntribut unter Heinrich I., in: MIOeG 20 (1899) 276–282. – Widukind erzählt, daß der König vor versammeltem Volk die Verweigerung des Tributes kirchlich motiviert habe, indem er fragte, ob er den Schatz nehmen sollte, der dem Dienst Gottes geweiht ist, um ihn den Feinden Gottes zu geben ..., oder ob er die Verehrung Gottes durch Spenden erhöhen sollte.

⁵ Über die Votivkerzen: unten S. 56 Anm. 3.

fahrt jedoch hat die bayrische Synode für alle Jahre einen Fast- und Bittag angesetzt mit genaueren Vorschriften über die liturgischen Gebets- und Bußleistungen¹. In Bayern handelte es sich jedenfalls bei diesem *ieiunium indictum* um eine ständige Einrichtung² und nicht bloß um ein einmaliges Suffragium, wie es zum Beispiel für die Kämpfe gegen die Ungarn denkbar gewesen wäre. Welchem oder welchen besonderen Anliegen dieser Bittag gewidmet war, ist auf Grund der bekannten Beschlüsse der Synoden von Erfurt und Dingolfing nicht auszumachen. Das Datum im August deutet auf einen Bitttag für die Ernte³. Vielleicht handelt es sich um einen Überrest des alten Marienfastens, wie es die Ostkirche vom 1. bis 15. August kennt und von dem im Westen noch Nikolaus I. spricht⁴.

Im 5. Kapitel sind kirchliche Strafen für Mord und Meineid festgelegt. Im 7. Kapitel wird den Priestern verboten, Frauen bei sich zu Hause zu haben außer Mutter oder Schwester.

Verbot willkürlicher Votivmessen

Das 6. Kapitel verbietet die Zelebration und den Besuch von willkürlichen Votivmessen, wie zum Beispiel der Messe des heiligen Michael, die für den militärischen Sieg gesungen wurde. Diese Messen sollten nur für das Anliegen gelesen werden, für das sie ursprünglich eingeführt worden waren⁵.

Eucharistiefeiern, die den besonderen *Vota* der Gläubigen galten, hatte es schon in der ausgehenden Antike gegeben⁶.

Im älteren Gelasianum sind die Votivmessen voll entwickelt⁷. «Eine wahre Hochblüte der Votivmessen brachte dann die Karolingerzeit»⁸. Alkuin selbst stellte aus älteren Quellen eine ganze Reihe von Messen

¹ Unten S. 66 f.

² Unten S. 66: *Quod et ipsi (sc. clerici etc.) temporibus suis faciant ac posteris suis perpetualiter custodire reservant.*

³ Vgl. unten S. 67 Anm. 1.

⁴ RAC 7, 500 s. v. Fastenspeisen nach F. HEILER, Urkirche und Ostkirche 386; Nikolaus I. resp. ad cons. Bulg. c. 4 (oben S. 45 Anm. 3).

⁵ Brev. c. 6: ... *ut missae, quae in rationabili ter a quibusdam et canuntur et audiuntur, ut puta (sc. utpote) missa sancti Michahelis, quae canitur causa victoriae, ut penitus relinquuntur, nisi ad eandem ad quam primitus inventae sunt constitutionem* (Fortsetzung unten S. 56 Anm. 2).

⁶ Zum folgenden: JUNGmann, MS 1, 170 ff. 284–291; FRANZ, Messe 115–288; EISENHOFER 2, 13–17; vgl. unten S. 214 (Anm. 2).

⁷ Sacr. Gelas. 3, 24–106 (WILSON 245–314); MOHLBERG 191–248.

⁸ JUNGmann, MS 1, 289.

für besondere Anliegen zusammen¹. In der folgenden Zeit häuften sich die Formulare für Votivmessen. Das Sakramentar von Fulda (um 975) enthält über hundert². Gegenseitig bedingten sich die Häufung der täglichen Meßzelebration und das Anschwellen der Anliegen, für die Messen gelesen wurden. Mit der Entwicklung der Privatmesse verbunden war auch die Individualisierung der Meßapplikation. Bis zum Konzil von Trient entstanden eine Fülle zum Teil phantastischer Votivmessen³.

Unter Alkuins Messen für die Wochentage ist am Dienstag eine *ad postulandum angelica suffragia* vorgesehen⁴. Diese Messe, an deren Stelle auch eine *de sancto Michaeli* gelesen werden konnte, ist später meist auf den Montag, den beliebten Tag für das Totengedächtnis, verlegt worden⁵. Der Erzengel Michael, der Sieger über den Drachen, der Beschützer der Kirche, aber auch der Seelengeleiter der Entschlafenen, erfreute sich im Frankenreich erneut zunehmender Verehrung als Patron des Herrschers und des Heeres und als Helfer der Abgeschiedenen⁶. Aus dem 10. Jahrhundert ist für Oberitalien der Volksglaube bezeugt, daß Michael am Montag im Himmel die Messe lese. Deshalb besuchten an diesem Tage in Verona viele Leute die Michaelskirche. Bischof Rather wendete sich entschieden gegen die damit verbundenen abergläubischen Vorstellungen und Erwartungen⁷. Welche besondere Verwendung der Messe zu Ehren des Engels das *Breviarium* von Erfurt bekämpft, ist nicht ersichtlich. Neunzig Jahre später hat sich die Synode von Seligenstadt erneut gegen die unsachgemäße Verwendung der Michaelsmesse und ebenso der Dreifaltigkeitsmesse ausgesprochen⁸.

¹ Alcuini liber sacramentorum: PL 101, 445–461; FRANZ, Messe 132 f.; JUNGMANN, MS 1 289, Anm. 56; JUNGMANN, Wochenzyklus (LP) 336 ff.

² RICHTER-SCHÖNFELDER 202–329.

³ Vgl. die Beispiele bei Jungmann und Franz (oben S. 54 Anm. 6): Heiligenvotivmessen zu den 14 Nothelfern, Messe vom seligen Job gegen die Syphilis. – VEIT, Volksfrommes Brauchtum 26/27.

⁴ Alcuini lib. sacram. c. 3 (PL 101, 449/50): *Feria III., missa ad postulanda angelica suffragia*. – FRANZ, Messe 137; JUNGMANN, MS 1, 289 Anm. 58.

⁵ FRANZ, Messe 148. 273; SCHREIBER, Wochentage 89–117.

⁶ Zur Typologie des Erzengels Michael und den biblischen Hintergründen sowie zur Geschichte des Kultes: EncCatt 8 (1952) 948 ff.; BiblSS 9 (1967) 410 ff. (Lit.). – Im Offertorium des Requiems heißt es: *signifer sanctus Michael repraesentat eas in lucem sanctam*; dazu JUNGMANN, MS 2, 39 f. Anm. 26. – In Segnungen usw.: FRANZ, Benediktionen 2, 69 (Register); in der Ritterweihe: ibid. 2, 296 no. 3 und 298. Anrufung des hl. Michael vor der Schlacht: Vgl. FRANZ, Messe 273 ff.

⁷ FRANZ, Messe 273–275; Ratherii sermo 2 de Quadragesima no. 35 (PL 136, 708 = FRANZ, Messe 275 Anm. 2).

⁸ S. 269 ff.

Im zweiten Teil des 6. Kapitels wird der Brauch getadelt, daß gewisse Leute¹ die Kerzen auf der Erde in der Form eines Kreuzes aufstellen und dort anzünden. Es wird gemahnt, die Kerzen auf den Leuchtern anzuzünden². Auch diese Bestimmung dürfte sich auf Votivpraktiken beziehen³.

3. Die Selbständigkeit Bayerns – Die Synode von Dingolfing 932

Die bayrischen Bischöfe haben an der Synode von Erfurt nicht teilgenommen. König Heinrich I. hatte sich nach seiner Wahl gegen Bayern unter Herzog Arnulf nicht durchsetzen können. Im Jahre 921 hatte der König nach einigen erfolglosen kriegerischen Auseinandersetzungen vom Bayernherzog in Regensburg bloß eine Übereinkunft erreicht, wonach der Herzog die nominelle Oberhoheit des Königs anerkannte, jener aber die politische Handlungsfreiheit nach innen und nach außen behielt. Zu den königlichen Privilegien, die sich Arnulf in seinem *regnum Bavariae* sicherte, gehörte auch die Herrschaft über die Kirche. Der Herzog ernannte oder bestätigte die Bischöfe, er präsidierte auch seine Landes-synoden⁴. Die bayrischen Bischöfe hatten sich anfänglich dagegen gewehrt, daß sie von einer reichskirchlichen zu einer «landeskirchlichen» Stellung absteigen. Erst mit den beiden Synoden des Jahres 932 in Regensburg und Dingolfing manifestierten sie die Selbständigkeit der bayrischen Kirche von der Reichskirche⁵. Die erste der beiden, die Synode von Regensburg, die im Januar zusammentrat, befaßte sich mit

¹ Überliefert ist *quedam*. Sofern diese Form richtig ist, könnten besonders Frauen gemeint sein. Vgl. *die matronae* in c. 10 Seligenstadt 1023: unten S. 269 f.

² Brev. c. 6 (Forts. von S. 54 Anm. 5): ... *Similiter et de candelis, quas quedam in modum crucis in terram ponentes accendunt, ut supra candelabra positae incendantur, ammonitum est.*

³ Zu den Votivkerzen: FRANZ, Messe 288–290. Die Beispiele beziehen sich bloß auf die Anzahl und die Bedeutung derselben. Sie bieten keine Anhaltspunkte für die Erklärung des verurteilten Brauches. Ebensowenig tut dies WOHLHAUPTER, Die Kerze im Recht. Vgl. oben S. 53 Anm. 5.

⁴ WAITZ, Jbb. Heinrich I. 52–57 ad a. 921; HAUCK 3, 17–19; K. REINDEL, Herzog Arnulf und das Regnum Bavariae, in: Zs. f. bayer. Landesgesch. 17 (1954) 229–249 = Wege der Forschung 1 (1956) 260–283; DERS., in: SPINDLER, Hb. bayer. Gesch. 1 (1967) 212 f.; F. PRINZ, ibid. 299. – Vgl. die bayrische Selbständigkeit unter Hzg. Tassilo und Erzbisch. Arno v. Salzburg: HAUCK 2, 213. – Zeugnisse für Arnulfs Quasi-Königtum: unten S. 57 Anm. 3.

⁵ HAUCK 3, 18/19; F. PRINZ, in: SPINDLER, Hb. bayer. Gesch. 298 f. – Vgl. das Verhältnis der Bischöfe zum König in der Synode von Hohenaltheim 916!

allgemeinen Fragen der kirchlichen Disziplin und beschloß ein Suffragium für verstorbene Bischöfe mit den Vorschriften über die Gebetsleistungen. Die bayrischen Bischöfe erneuerten damit ihre eigene Gebetsverbrüderung, die schon nach der Errichtung der Salzburger Provinz (798) abgeschlossen worden war¹.

Die eindrucksvollere Kundgebung, die auch die Einheit mit der weltlichen Gewalt dokumentierte, bildete Mitte Juli die Synode in der herzoglichen Pfalz von Dingolfing. Diese Versammlung war Synode und Landtag zugleich. Unter den 117 Teilnehmern befanden sich nebst den Bischöfen und weiterem Klerus auch bayrische Grafen². Es handelte sich im kirchlichen Sinne nicht nur um eine salzburgische Provinzialsynode, sondern um eine Gesamtsynode des Herzogtums. Die Anwesenheit des Bischofs von Eichstätt, eines Suffragans von Mainz, bezeugte die herzogliche Gewalt als konstitutives Element der Synode³. Die kurze zeitliche Distanz und das liturgische Haupttraktandum des Kirchenjahres weisen auf eine Parallelität zur Synode von Erfurt. Die politische Hauptfrage kann das Vorgehen gegen die Ungarn gewesen sein. Eine Absprache

¹ Die Synode von Regensburg, 14. Januar 932: MANSI 18, 365 f.; MG LL 3 (1863) 482 add. 11: *Inter cetera vero cum totius synodi consilio hoc decreverunt, ut quisquis illorum id est episcoporum de hac luce migraret, superstites episcopi missas 12 pro anima ipsius celebrare non tardarent. Similiter et presbyteri. Ceteri vero clerici et sanctimoniales psalteria 4. Episcopi vero tribuant de facultatibus suis pro anima defuncti episcopi de sicera carradas 3, de panibus modios 6, frisk. 6, bachon. unum.* Vgl. unten S. 67 Anm. 3 die von Dingolfing beschlossenen Gebetsleistungen, ebenso die Synode von Regensburg 941/62, unten S. 69 (Anm. 1). Zu Regensburg 932 vgl. K. REINDEL, Die bayer. Liutpoldinger 161 no. 84; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 753 f.; BOYE, Quellenkatalog 49; WAITZ, Jbb. 148; HAUCK 3, 18; K. REINDEL, Herzog Arnulf und das Regnum Bavariae 249 (283); F. PRINZ, in: SPINDLER, Hb. bayer. Gesch. 299; BARION, Synodalrecht 33 Anm. 38. 321 f. Anm. 16. Vgl. unten zu Mainz 950/54 und Dortmund 1005: S. 77 f. 212 ff. Vgl. HAUCK 2, 213; EBNER, Gebetsverbrüderung 53.

² Die Synode von Dingolfing, 16. Juli 932: MG LL 3, 482 f.; K. REINDEL, Die bayer. Liutpoldinger 162 no. 84; Repert. Font. 3, 573 s. v. *Synodus Dingoltingensis: Iterata sunt decreta Synodi Erfurtensis* (!); BOYE, Quellenkatalog 50; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 756 f.; WAITZ, Jbb. 148 f.; HAUCK 3, 18 Anm. 3. 279 Anm. 1; BOYE, Synoden passim. – Vgl. Lit. S. 56 Anm. 4 u. S. 57 Anm. 1.

³ Vgl. oben S. 56 Anm. 4. Im Prolog zu den Synodalprotokollen von Regensburg und Dingolfing steht: *regnante in Bavaria Arnolfo duce.* – HAUCK 3, 18: «Wie in den Tagen Odilos und Tassilos wurden bairische Generalsynoden abgehalten: man zog den Bischof von Eichstätt zur Teilnahme an denselben herbei ohne Rücksicht darauf, daß er nicht Suffragan von Salzburg war. Der Umstand, daß seine Diözese zum Teil dem bairischen Gebiet angehörte, wog schwerer als ihre kirchliche Abhängigkeit von Mainz». (Vgl. dazu ibid. Anm. 3). – BOYE, Synoden 140 Anm. 5. 148 Anm. 1.

zwischen König und Herzog mag vorausgegangen sein¹. Allein der Umstand, daß der bayrische Herzog mit seinen Bischöfen und Großen selbständig tagt, ist schon Ausdruck seiner Unabhängigkeit. Bei näherem Zusehen erweist sich aber auch die Eigenständigkeit des überlieferten Beschlusses über das Kirchenjahr².

Dieser rückt in seiner Ausführlichkeit näher zum *Breviarium* als zu den *Gesta* von Erfurt. Er macht eingehendere Angaben über das Kirchenjahr und gibt davon bloß die kirchlich-liturgische Seite wieder. Über die Konsequenzen für die weltliche Gewalt wird nichts gesagt. In der Einleitung heißt es von den Synodalen, denen immerhin auch weltliche Große angehörten: *de statu ecclesiastico tractantes et antiquas patrum institutiones renovantes noviterque inventas inserentes festivitates annuales celebrandas numerare sanxerunt*. Zuerst sei Ostern mit aller Ehrerbietung zu feiern. Vier ganze Tage, das heißt von Ostersonntag bis Ostermittwoch, seien als Festtage zu begehen. An den übrigen drei Tagen der Woche nach Ostern solle nur bis Mittag gearbeitet werden. Dasselbe gelte für Pfingsten und Weihnachten³.

Oster-, Pfingst- und Weihnachtsoktag

Vor der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert wurde die ganze Oktav nach Ostern als ein einziges Fest empfunden⁴. Nebst der Freude über die Auferstehung des Herrn war diese Woche gekennzeichnet als Zeit besonderer Ehre für die Neugetauften. Da auch die Karwoche reich war an liturgischen Feiern zum Gedächtnis der Passion des Herrn und für die Vorbereitung der Taufkandidaten, sah die ältere kirchliche Gesetzgebung um Ostern eine vierzehntägige Arbeitsruhe vor. Diese empfand man im «arbeitsfreudigeren Norden», der auch «stärker von der Agrarwirtschaft bestimmt» war, offenbar als Belastung. So wurde denn bis ins 9. Jahrhundert im Frankenreich die Arbeitsruhe für die ganze Karwoche abgeschafft⁵. Nur die Aufforderung zum Besuch der Gottes-

¹ HOLTZMANN 93/94: «Mit den Herzögen und mit der bayerischen Kirche, die ein paar Wochen nachher auf einer Synode zu Dingolfing ähnliche Beschlüsse faßte, hat ohne Zweifel eine Verständigung stattgefunden».

² Dagegen BAUERREISS, KG Bayerns 1 (1949) 84: «Die Dingolfinger Synode vermittelte im wesentlichen nur jene der Reichssynode von Erfurt vom gleichen Jahr ...».

³ MG LL 3, 482 f.

⁴ Zum folgenden vor allem: B. FISCHER, Pascha-Triduum. – Ältere Zeugnisse für die Osteroktag: RIGHETTI, 2, 287–293.

⁵ FISCHER, Pascha-Triduum 148.

dienste am Gründonnerstag, am Karfreitag und in der Ostervigil blieb bestehen. In der Gesetzgebung auf der Stufe des Reiches erhielt sich auch über die Jahrtausendwende hinaus die Feier der ganzen Osterwoche. Seit 800 etwa zeichnet sich aber in partikularen Synodalbestimmungen die Tendenz ab, auch die Arbeitsruhe der Osterwoche einzuschränken. Es ist eine Synode der neugegründeten Salzburger Provinz, die Synode von Riesbach 798 (?), die bestimmte, daß Montag, Dienstag und Mittwoch wie der Ostersonntag selbst zu begehen seien, die folgenden drei Tage dagegen als halbe Arbeitstage. Der betreffende Kanon ist bei Regino von Prüm erhalten und hat die Überlieferung des Kanons 36 der Mainzer Synode von 813 beeinflußt, der ursprünglich die Feier der ganzen Osterwoche vorschrieb und ihr die Pfingstwoche gleichstellte¹.

Im 9. und beginnenden 10. Jahrhundert stehen Bischofskapitularien, welche die Arbeitsruhe für die ganze Osterwoche vorschreiben, neben andern, die bloß drei ganze Festtage nach dem Ostersonntag kennen². Da der Kanon von Erfurt nur von den Gerichtsferien in der Osterwoche spricht, darf von hier aus nicht unbedingt auf die Arbeitsruhe der ganzen Osterwoche geschlossen werden. Wahrscheinlich bleibt es aber doch, daß diese von den Konzilsvätern der Reichssynode vorausgesetzt wurde. Die Reichssynode von Ingelheim 948 hat unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten und in Anwesenheit Ottos des Großen an der Feier der ganzen Osterwoche festgehalten, während sie in der Pfingstwoche nach dem Sonntag nur drei Tage feiern ließ³. Einen Rangunterschied zwischen

¹ Riesbach 798 (?) c. 2 (MG Conc. 2, 197) = Regino 1, 389 (W 177). Es ist der selbe Kanon, der erstmals das Fest Allerheiligen am 1. Nov. enthält (oben S. 41 Anm. 2). – Vor Regino hat in der Überlieferung des Kanons eine Verunklärung stattgefunden: *Festos dies celebrare sancimus, id est, diem Paschae, similiter feria secunda, tertia, quarta et quinta. Ante missam licentia sit arandi et seminandi, hortum et vel vineam excolendi et sepem circumcludendi, ab alio vero opere cessare decrevimus, post missam autem ab opere vacare ...* Ursprünglich muß es geheißen haben: *A feria quinta ante missam licentia sit ...* wie auch einige spätere Hss. im can. 36 von Mainz 813 überliefern (MG Conc. 2, 270 für: *simili modo totam ebdomadam illam observare decrevimus*). Die sekundäre Fassung, in welcher der Riesbacher Kanon tradiert wurde, hat mancherorts zur festlichen Begehung des Oster- (und Pfingst-)Donnerstags geführt (FISCHER, *Pascha-Triduum* 148/49 Anm. 14 u. 17).

² Die Feier der ganzen Osterwoche schreiben vor: Theodulf v. Orléans († 821) c. 41 (PL 105, 204), Haito (820) c. 7, der sich besonders auf das Gedächtnis der Taufoktav bezieht (MG Cap. 1, 363), Rudolf v. Bourges (845/66) c. 27 (PL 119, 717), Walter v. Orléans (869/91) c. 18 (PL 119, 740); die Feier der halben Woche: Statuta Bonifatii (815/40) c. 36 (PL 89, 824), Capitula sacerdotibus (s. IX/X) c. 30 (NA 27, 1902, 587). – Beispiele aus dem späteren Mittelalter: FISCHER, *Pascha-Triduum* 150 f.

³ Unten S. 72.

Oster- und Pfingstwoche hatte jedenfalls auch die Synode von Erfurt gemacht, die bloß für die Osterwoche Gerichtsferien vorschrieb. Burchard von Worms, der den Kanon Haitos von Basel überarbeitet hat, läßt die ganze Osterwoche festlich begehen sowie die *sancti dies Pentecostes*, von denen er nicht sagt, wieviele es sind¹. Noch Durandus von Mende ist sich bewußt, daß die ganze Osterwoche *quasi una dominica* zu feiern wäre, kennt aber gleichzeitig die viertägige Osterfeier². Bis zum Ende des Mittelalters hat sich das Triduum nach dem Ostersonntag fast allgemein durchgesetzt. In der Neuzeit fielen dann – was die Arbeitsruhe anbelangt – auch der Ostermittwoch und der Osterdienstag weg. Die Synode von Dingolfing mag sich bei ihrem Entscheid der wohl mit der Synode von Riesbach 798 (?)³ begründeten Tradition bewußt gewesen sein und diesen Entscheid unter die zu erneuernden *institutiones antiquae patrum* eingereiht haben und nicht unter die *noviter inventae*. Von der Gesamttradition vor allem der Reichsbeschlüsse weicht der Dingolfinger Beschuß jedenfalls ab.

Apostelfeste und Vigilfeiern

Das läßt sich noch mehr im Hinblick auf das folgende sagen: Die Synode von Dingolfing hat einen der wesentlichsten Erfurter Beschlüsse nicht übernommen, nämlich die Feier aller Apostelfeste mit Vigil. Die bayrische Synode zählt bloß folgende Apostelfeste zu den hohen Feiertagen (*pleniter feriandum*)⁴: Philippus und Jakobus (1. Mai), Peter und Paul (29. Juni) und Andreas (30. November). Diesen drei Tagen geht je eine Vigil voraus. Johannes der Evangelist wird nicht namentlich genannt, ist jedoch in den drei Tagen nach Weihnachten eingeschlossen. Zusammen mit den Tagen Johannes' des Täufers, des Laurentius, der Himmelfahrt und der Purificatio Mariens, den Festen des Erzengels Michael, Allerheiligen, Martins und derjenigen Heiligen, deren Reliquien in der Pfarrei liegen, handelt es sich – abgesehen von den Bitt- und Fast-

¹ Haito cap. 8 bezieht sich auf cap. 7 (oben S. 59 Anm. 2); Burch. 2, 77 sagt ausdrücklich von der Feier des *Pascha*: *cum tota hebdomada* (PL 140, 640).

² Durand. rat. div. off. 6, 89, 2: *Porro omnes isti dies septem sunt quasi una dies dominica unum semper cantatur in eis*. Dagegen ibid. 6, 86, 10, wie schon Beleth. rat. div. off. c. 120 (PL 202, 125 A): ... *quod tribus diebus Pascha sequentibus plane sit feriandum; sed quarto die liceat viris rustica exercere opera, feminae autem debeant a nendo abstinere*.

³ Oben S. 59 Anm. 1.

⁴ Vgl. Text von Dingolfing: MG LL 3, 482 f.

tagen – im wesentlichen um das Sanctorale, das sich aus der Vereinigung der Kanones von Riesbach 798 (?) und Mainz 813 ergibt¹. Seit der Ver-selbständigung der Reichsteile hat ja im ostfränkischen Teil die Ver-ehrung des heiligen Remigius großenteils aufgehört². Im Beschlüß von Dingolfing werden auch die Kirchweihgedenktage nicht erwähnt. Neu dagegen sind in diesem Kalendar die Tage der Apostel Philippus und Jakobus (1. Mai), der Kreuzauffindung (3. Mai) und von Mariae Geburt (8. September).

Auf einer weiteren Synode von Riesbach (-Freising und Salzburg) hatten im Jahre 800 die bayrischen Bischöfe auf Befehl Karls des Großen einen Kanon beschlossen, der vorsieht, daß nebst anderen auch eines der Feste der zwölf Apostel das Fasten am Mittwoch oder Freitag aufhebe³. Diese Bestimmung ist in Bayern offenbar allein auf die wirklich gefeier-ten Apostelfeste angewendet worden und bedeutet nicht, daß dort gleich sämtliche zwölf Apostel im Verlauf des Kirchenjahres gefeiert wurden – was zeitlich vor dem übrigen Frankenreich geschehen wäre.

Philippus und Jakobus

Im Gegensatz zu den weiteren Heiligenfesten im Dingolfinger Beschlüß ist bei den Aposteln Philippus und Jakobus das Datum angegeben, ein Indiz dafür, daß dieses Fest zu den in dieser Synode vorgenommenen Neuerungen gehört. Es heißt dort: *Calendas Maii, Philippi et Iacobi omniumque apostolorum*. Ein Gedächtnis der übrigen Apostel in Ver-bindung mit dem Fest der beiden genannten bezeugt der Beschlüß von Dingolfing auch in der Aufzählung der Festtage, wo von den Vigilien *Philippi et Iacobi et aliorum apostolorum quorum memoria cum illis cele-bratur*, die Rede ist. Dieser Satz kann nicht dahin gedeutet werden, daß einfach die übrigen Apostelgedächtnisse entsprechend demjenigen vom 1. Mai zu feiern wären, denn sonst wären von den übrigen Aposteln nicht nur Petrus und Paulus wie Andreas sowohl für die Festtage als auch für die Vigilien eigens genannt. Für den Tag von Philippus und

¹ Vgl. oben S. 59 Anm. 1. – Riesbach 798 (?) c. 2 nennt Ostern, Pfingsten, Laurentius, Allerheiligen, Kirchweihfeste. Weihnachten fehlt.

² Burch. 2, 77 hat das Fest des Remigius aus der Reihe der gebotenen Feiertage gestrichen; bei Haito c. 8 zählt es zusammen mit Martini zu den Festen minderen Ranges. Erwähnt wird es weiter unten zur Datierung des Fastentridiums im Herbst: S. 67. Ebenso ist nach der Synode von Mainz 950/54 die diözesane Herbstsynode *post festivitatem Remigii confessoris Christi colenda*: unten S. 77.

³ Riesbach 800 c. 5 (MG Conc. 2, 208): vgl. oben S. 37 Anm. 4.

Jakobus ist auch ein Gedächtnis der übrigen Apostel, die keinen eigenen Festtag haben, anzunehmen.

Hier wirkt die Erinnerung daran nach, daß der 1. Mai ursprünglich der Kirchweihtag der Zwölfapostelkirche in Rom war, wo im 6. Jahrhundert die Reliquien des Philippus und später diejenigen des Jakobus beigesetzt wurden, welche beiden Apostel dann das alleinige Patrozinium der früheren Zwölfapostelkirche und an deren Kirchweihtag ihren eigenen Gedenktag erhielten¹. Bernold von Konstanz weiß noch Ende des 11. Jahrhunderts zu berichten, daß sich in Martyrologien und Sakramentarien unter dem 1. Mai die *festivitas sanctorum Iacobi et Philippi et omnium apostolorum* befindet. Die Begründung dafür sieht Bernold darin, daß sich die österliche Zeit besonders gut für ein Gedächtnis aller Apostel eigne². Von den überlieferten Quellen scheint außer dem *Micrologus* allein der Text der Synode von Dingolfing die Verbindung des Festes von Philippus und Jakobus mit einem Gedächtnis aller Apostel außerhalb Roms zu bestätigen. Vermutlich trachteten die bayrischen Bischöfe danach, in dieser einschränkenden Form dem Beschuß von Erfurt über die Feier aller Aposteltage zu folgen.

Kreuzauffindung

Das Fest der Kreuzauffindung am 3. Mai hat im Westen zuerst im Bereich der gallikanischen Liturgie Verbreitung gefunden. In Rom war das ältere Fest (seit dem 7. Jahrhundert) zu Ehren des Kreuzes dasjenige am 14. September, die Kreuzerhöhung³. Wenn auch das Fest vom 3. Mai schon seit dem 6. Jahrhundert in die Liturgie der römischen Titelkirchen eingedrungen sein sollte, in der Papstliturgie hat es erst seit den Karolingern seinen Platz gefunden⁴. Im Sacramentarium Hadrianum fehlt das Fest noch⁵. Die «gelasianische» Messe ist ein fränki-

¹ DUCHESNE, Origines 299; KELLNER, Heortologie 222; EISENHOFER 1, 605.

² Micrologus c. 55 (PL 151, 1017C). Die Vigil wurde von Innozenz III. wieder abgeschafft, um die österliche Pentecostes nicht durch ein Fasten zu unterbrechen: GAVANTI-MERATI 2 (163) 227a, Sect. VII cap. VII.

³ Zu den beiden Gedenktagen des heiligen Kreuzes, ihren Ursprung und ihre Verbreitung: D. SCHAEFERS, LThK 6 (1961) 614 f. s. v. Kreuz no. IX, Geschichte der Kreuzreliquien (Lit.); A. BUGNINI, EncCatt 4 (1950) 962 f. s. v. Croce no. VII, La c. nella liturgia; EISENHOFER 1, 591; KELLNER, Heortologie 247–252; DUCHESNE, Origines 290–292; CHAVASSE 350–364.

⁴ CHAVASSE 364.

⁵ Das Sacram. Gregor. (DESHUSSES 215 no. 103): *V nonas Maias id est III mensis Maii natale sanctorum Alexandri Eventi et Theoduli.*

scher Einschub in den Codex Vaticanus Reginensis 316¹. Seit dem «Gelasianum s. VIII» stehen in den Sakramentarien oder Missalien gleichzeitig die Festtage der *Inventio* und der *Exaltatio sanctae Crucis*, und damit fand das zweite Fest seinerseits schrittweise Aufnahme nördlich der Alpen². Mit dem gallikanisch überarbeiteten Ordo Romanus XIII B (um 770/80) ist die *Inventio* im Rahmen des Ordo Romanus L in das Pontificale Romano-Germanicum aufgenommen worden, das auch die *Exaltatio s. Crucis* enthält³. Das beliebtere Fest blieb aber im ehemals gallikanischen Bereich dasjenige vom 3. Mai. So wie die Ordines Romani unterstellt auch der pseudo-isidorische 3. Brief des Papstes Eusebius dem Fest eine alte römische Tradition⁴. Das bewirkte, daß um 1100 noch im Gegensatz zur Kreuzerhöhung das Fest vom 3. Mai als das durch päpstliche Anordnung besser begründete erschien⁵.

Die Kreuzauffindung zählte jedoch nicht zu den Festtagen, welche die karolingische Gesetzgebung vorschrieb. In den bekannten Bischofskapitularien des 9. Jahrhunderts fehlen die beiden Kreuzfeste meistens.

¹ Sacram. Gelas. (WILSON 172; MOHLBERG 138 no. 18): dazu E. MANZ, Ist die Messe de Inventione s. Crucis im Sacram. Gelas. gallikanischen Ursprungs?, in: Eph. liturg. 47 (1938) 192–196, der die Frage von der sprachlichen Seite her bejaht.

² P. de PUNIET, Le sacram. rom. de Gellone 92*–93*, 140*–141*; MOHLBERG-BAUMSTARK, Die älteste erreichbare Gestalt 33. 54, beide zit. bei ANDRIEU, ORR 2, 504 f. n. 25 (zu OR XIII B, 25: vgl. folgende Anm.).

³ OR XIII B, 25 (ANDRIEU 2, 504): *In inventione sanctae crucis leguntur lectiones quae in natale plurimorum martyrum = OR L, 37 (ANDRIEU 5, 341) = PRG 99, 435 (VOGEL 2, 131), wo ergänzt wird: sive omeliae ad ipsum diem pertinentes.* – Dasselbe steht OR L, 52, 1 (ANDRIEU 5, 363) = PRG 99, 460 (VOGEL 2, 140) als *Ordo in exaltatione sanctae crucis*, wo beigefügt wird: *In ipsa die salutant in palatio Lateranensi sanctam crucem et sandalia Domini.*

⁴ Eusebii epistola ... ad episcopos per Campaniam et Tusciā constitutos directa, cap. 20 (HINSCHIUS 242): *Crucis ergo Domini nostri Iesu Christi que nuper nobis gubernacula sancte Romane ecclesiae tenentibus quinto Nonas Maii inventa est, in praedicto Kalendarum die inventionis festum solemniter celebrare mandamus.* – Dieser Text knüpft an den Eintrag im Liber Pontificalis (DUCHESNE 1, 167) an, der bloß besagt, daß am 3. Mai unter dem Papst Eusebius das Kreuz aufgefunden worden sei. Diese Feststellung stützt sich wiederum auf die Legende des Judas Cyriacus (vgl. DUCHESNE, LP 1, CVII).

⁵ Bernold v. Konstanz, Micrologus c. 55 (PL 151, 1017C/D), indem er die Adressaten verallgemeinert (vgl. Anm. 4): *Eusebius ... constituit, ut omnes christiani inventionem sanctae crucis V Nonas Maii solemniter celebrarent.* Etwas später (ibid. 1018 A/B): *Exaltatio autem sanctae crucis non adeo generaliter et solemniter celebratur et hoc fortasse ideo quia nullum inde tam speciale statutum ut de inventione reperitur.* – In der verallgemeinernden Form ist der pseudo-isidorische Text des Eusebius schon in der Coll. II libr. 2, 99 (Bernhard 1, 324) in der Zeit Leos IX. und später von Ivo decr. 4, 5 u. a. verwendet und von Gratian als de cons. 3, 19 übernommen worden.

Erst Walter von Orléans (869–891) hat sie am Schluß des Kalenders nach den Eigenpatrozinien in der Diözese nachgetragen¹. Auch Burchard von Worms rechnet sie nicht zu den verpflichtenden *dies feriandi*². Die kuriale vorgregorianische und gregorianische Reform hat dann die beiden Kreuzfeste auf der Ebene der Gesamtkirche propagiert³. Daß der Beschuß von Dingolfing, der im übrigen die Kreuzerhöhung nicht erwähnt, die Kreuzauffindung unter die wichtigsten Feiertage des Jahres reiht, bildet ein weiteres Element der eigenen Entwicklung der liturgischen Gesetzgebung Bayerns unter Herzog Arnulf.

Mariae Geburt

Das Fest der *Nativitas sanctae Mariae* gehörte zu den vier Marienfesten, die in Rom zur Zeit der Rezeption des Hadrianums nördlich der Alpen gefeiert wurden⁴. Die Zusätze zu den Synoden von Riesbach-Salzburg-Freising vom Jahre 800, die ausdrücklich auf den *usus Romanus* verweisen, schreiben alle vier Marienfeste vor⁵. Während die *Purificatio* und die *Assumptio* seit der Synode von Mainz 813 meistens unter den gebotenen Feiertagen stehen⁶, geschah die Verbreitung von Mariae Verkündigung und Geburt als *festa fori* sehr langsam⁷. Das Fest der Geburt wird von Amalar nirgends erwähnt und steht nur in wenigen Bischofskapitularien des 9. Jahrhunderts⁸. Seit dem 10. Jahrhundert ist jedoch eine allgemeinere Verbreitung anzunehmen. So gut wie die *Annuntiatio* steht auch die *Nativitas s. Mariae* im Pontificale Romano-Germanicum⁹. Das Sacramentarium Fuldense hat unter beiden Festtagen die Texte des Gregorianums vermehrt¹⁰. Burchard von Worms hat nur das Fest der

¹ Walter v. Orléans c. 18 (PL 119, 742).

² Burch. 2, 77 nach Haito c. 8: ... *Reliquae vero festivitates per annum non sunt cogendae ad feriandum, nec prohibendae!* unten S. 65 Anm. 1.

³ Vgl. oben S. 63 Anm. 5. Petrus Damiani, Sermo no. 18 *De inventione sanctae crucis* (PL 144, 601); Humbert, Sentenzen c. 308: dazu MICHEL 61.

⁴ Oben S. 42 (Anm. 5).

⁵ Oben S. 42 Anm. 9.

⁶ Oben S. 42 Anm. 10.

⁷ G. Löw, EncCatt 8 (1952) 1679.

⁸ Das Fest der *Nativitas s. Mariae* steht in den Statuta s. Bonifatii (815/40) c. 36 (PL 89, 824) und in den Capitula Walters v. Orléans (869/91) c. 18 (PL 119, 749).

⁹ *Ordo in annuntiatione s. Mariae*: OR XIII B, 24 (ANDRIEU 2, 504) = OR L 17 (ANDRIEU 5, 107) = PRG 99, 43 (VOGEL 2, 14); ... *in nativitate sanctae Mariae*: OR L, 51 (ANDRIEU 5, 362) = PRG 99, 459 (VOGEL 2, 140).

¹⁰ Sacram. Gregor. (DESHUSSES 128 no. 31): *Adnuntiatio*; ibid. 228 f. no. 155/156:

Geburt im Kanon Haitos von Basel nachgetragen¹. Auch die Synode von Dingolfing erwähnt Mariae Verkündigung nicht. Wenn die beiden Feste – wie ja auch die *Purificatio* – in den Beschlüssen von Erfurt nicht auftreten, so heißt das nicht, daß sie im übrigen Reich nicht gefeiert wurden: die überlieferten Texte von Erfurt enthalten bloß die Feste mit Vigil! Die Synode von Dingolfing unterscheidet sich von der Reichssynode allerdings dadurch, daß sie den Marienfesten – auch der *Assumptio* – keine Vigil zuerkannt hat.

Als Feste mit Vigil werden im Beschuß von Dingolfing nebst den erwähnten Aposteltagen Pfingsten, Johannes der Täufer, Laurentius, Allerheiligen und Weihnachten angegeben². Wenn in den Kanones die Festtage mit Vigil aufgezählt werden, fehlt Ostern meistens. Die «Mutter aller Vigilien» war im Rahmen der Kartage zu selbstverständlich³.

Fasttage

Die Aufzählung der erneuerten *ieiunia antiqua* beginnt mit der *Litania maior*, die *antiquo more ... II. Kalend. Maii*, das hieße am 30. April, zu feiern sei. Es handelt sich dabei sicher um die Bittprozession am Markustag, das heißt am 25. April, wie sie in Deutschland anlässlich der Synode von Aachen 836 *iuxta morem Romanum* vorgeschrieben wurde⁴. Die Ab-

Nativitate s. Mariae; Sacram. Fuldense (RICHTER-SCHÖNFELDER) 33 f. no. 43: *Ad-nuntiatio*; 147 no. 200/201: *Nativitas s. Mariae* mit 3 Messen.

¹ HAITO c. 8 (MG Cap. 1, 363) = überarbeitet BURCH. 2, 77 (PL 140, 640).

² Siehe Text von Dingolfing: MG LL 3, 482 f.

³ Augustin Sermo 219 (PL 38, 1088): *in hac vigilia, velut matre omnium sanctarum vigiliarum.*

⁴ Siehe unten S. 66 Anm. 3. – Die *Litania maior*, die Bittprozession am Markusstag, geht in Rom vermutlich auf eine heidnische Vorläuferin zurück. Gregor d. Gr. scheint diesen Bittgang anlässlich einer Überschwemmung des Tibers, die von einer großen Seuche begleitet wurde, besonders feierlich ausgestaltet zu haben: KELLNER, Heortologie 148; DUCHESNE, Origines 304. 493 (Ordo qualiter); Walafrid. exord. c. 29 (MG Cap. 2, 513 f.; KNÖPFLER 95 f.); Amalar. lib. off. 1, 37 (HANSSENS 2, 179/180); 4, 25 (ibid. 2, 483); Gregorii I. Reg. 13, 2 (EWALD-HARTMANN 2, 367); Ps. Alkuin c. 22 (PL 101, 1224/25); OR L 35 (ANDRIEU 5, 314/15) = PRG 99, 419 (VOGEL 2, 119); W. PAX, RAC 2 (1954) 426 s. v. Bittprozession no. B. c. (Lit.); B. FISCHER, LThK 2 (1958) 518 s.v. Bittprozession I. 1; P. SIFFRIN, EncCatt 10 (1953) 1084/85 s. v. Rogazioni (Lit.). – Regino v. Prüm hat den Kanon 33 der Synode von Mainz 813, der von den Bitttagen spricht (... *ut litania maior observanda sit a cunctis christianis diebus tribus*: MG Conc. 2, 269), auf den 25. April bezogen und entsprechend abgeändert: ... *ut litania maior observanda sit ... unum diem VII. Kalend. Mai, sicut legendo* (BURCH.: *sicut in Romana ecclesia constitutum*) *reperimus, et sicut sancti patres nostri constituerunt, non equitando, non pretiosis vestibus induit,*

weichung des Datums, die durch keinen andern Kalender bestätigt wird, dürfte ebensowenig wie das Fehlen der Ostervigil eine bayrische Spezialität darstellen als vielmehr einen Schreibfehler in der ältesten Handschrift, wo es richtig *VII. Kalend. Maii* heißen müßte¹.

Die im gallikanischen Bereich älteren, in Rom aber erst unter fränkischem Einfluß zwischen 795 und 816 eingeführten und deshalb *Litaniae minores* genannten Bittage sind die drei Tage zwischen dem Sonntag *Rogate* (5. Sonntag nach Ostern) und Christi Himmelfahrt². Als die Synode von Aachen 836 die römische *Litania maior* einführte, hat sie die Feier der drei Rogationstage *secundum consuetudinem nostrae ecclesiae* ausdrücklich beibehalten, trotz der zeitlichen Nähe der beiden Bittgänge³. Unter Otto dem Großen hat die Synode von Ingelheim bestätigt, daß das Fasten an der *Litania maior* wie an den Rogationstagen vor Christi Himmelfahrt zu beobachten sei⁴. Der Kalender von Dingolfing kennt nun nebst der *Litania maior* und den *tres dies rogationum* auch den im *Breviarium* von Erfurt enthaltenen Fast- und Bittag am Montag vor Mariae Himmelfahrt⁵ und die *communio antiquitus constituta*, die Montag, Dienstag und Mittwoch nach dem heiligen Remigius (1. Oktober) stattfindet. *Communio* wird hier soviel heißen wie *oblatio*, möglicherweise eine Abgabe aus dem Ertrag der Ernte⁶. Der Bittgang im Sommer und das Triduum im Herbst lassen als Anliegen Bitte und Dank für die

sed cinere respersi et cilicio induuti, nisi infirmitas impedierit (Regino 1, 279 W 131 = Burch. 13, 6: PL 140, 886; vgl. Regino 1 inq. 56 W 73 und Burch. 1, 94 interrogatio 48: PL 140, 576).

¹ Die älteste Hs. (s. X) und nach ihr sämtliche jüngeren Hss. haben *II. Kalend. Maii*. In der Chronik des Angelus Rumpler steht: *pridie Kalend. Maii* (vgl. MG LL 3, 483).

² Die *Litaniae minores* wurden von Bischof Mamertus von Vienne 469 nach dem Vorbild älterer gelegentlicher Rogationen eingeführt. Diese drei Bittage fanden im südlichen Gallien rasche Verbreitung. 511 wurden sie im fränkischen Gallien durch die Synode von Orléans eingeführt. In Rom sind sie unter Papst Leo III. (795–816) angenommen worden. – Zur Lit. vgl. oben S. 65 Anm. 4. – DUCHESNE, LP 2, 40 n. 58.

³ Synode von Aachen 836 c. 2, 10 (22) (MG Conc. 2, 710): *De litania quoque maiore atque de rogationibus ventilatum est; sed communii consensu ab omnibus electum atque decretum iuxta morem Romanum VII. Kalendas Maii, illam celebrationem secundum consuetudinem nostrae aecclesiae non omittendam*. Zu den zeitlichen Varianten der Rogationstage vgl. KELLNER, Heortologie 149.

⁴ Unten S. 72.

⁵ Oben S. 53.

⁶ DU CANGE 2, 489 no. s. v. *communio*: *oblatio, largitio*. Charta ann. 1213 in Chartul. Maurign. ch. 91: *Oblationes et communiones, quae fient in Natali Domini, Epiphania etc., communes erant prioris et capicerii*.

Ernte vermuten¹. Es sind wohl diese Bittage, denen auch die alljährliche Herbstsynode der Diözesen gefolgt sein dürfte, die in der Regel nach dem Fest des heiligen Remigius stattfinden sollte². Für den Montag vor Mariae Himmelfahrt und das Triduum im Oktober hat die Dingolfinger Synode die kirchlichen Gebetsverpflichtungen wie folgt vorgeschrieben: An jedem Tag feiert jeder Priester drei Messen³, die andern Kleriker und die Nonnen⁴ singen einen Psalter und eine volle Vigil (Matutin). Am Montag vor Mariae Himmelfahrt gehen sie um Mittag in die Kirche und folgen in einer Prozession barfüßig dem Kreuz⁵. Am Donnerstag nach dem Triduum im Herbst sollen sie sich um die Auszahlung der üblichen Almosen bekümmern.

Das Adventfasten und die ihm entsprechende Vorbereitungszeit vor Johannes dem Täufer, die im *Breviarium* von Erfurt je zwei Wochen umfassen⁶, sind in Dingolfing auf drei Wochen festgesetzt worden. Wenn die Weihnachtsvigil auf einen Sonntag fällt, wird am Samstag gefastet⁷. Zu Beginn der Fastenzeit soll vier Tage streng gefastet werden, das heißt vom «Aschermittwoch» (*Caput ieunii*) bis und mit Samstag vor dem ersten Fastensonntag⁸.

¹ In Spanien kannte man statt Markusprozession und Rogationstagen im Frühling dreitägige Litaneien und Prozessionen im September, November und Dezember: BRAUN, Benediktionen 2, 7 f.; KELLNER, Heortologie 149. – Vgl. das Triduum vor Allerheiligen, das Alkuin Erzbischof Arno v. Salzburg empfiehlt: oben S. 41 Anm. 2.

² Unten S. 77 f.

³ Vgl. zu Erfurt 932 oben S. 54 (Anm. 1). Zu den drei Meßfeiern: unten zu Mainz 950/54 S. 80 und zu Seligenstadt 1023 S. 266 (Anm. 4). – Zu der bayr. Gebetsverbrüderung: Regensburg 932: oben S. 57 Anm. 1 und ebendort 941/66 unten S. 69 Anm. 1.

⁴ Vgl. Synode von Regensburg 932 (oben S. 57 Anm. 1): ... *ceteri vero clerici et sanctimoniales*. HIRSCH, Jbb. Heinrich II. 1, 104 f. hat daraus, daß nur von *sanctimoniales* die Rede ist, gefolgert, daß es damals in Bayern überhaupt keine Mönche gegeben habe. HAUCK 3, 279 Anm. 1 will dem nicht zuviel Gewicht beilegen, meint aber, daß die Synode beweise, «daß die Reste des Mönchtums, die es vielleicht noch gab, unbedeutend waren».

⁵ Zu den Bittprozessionen u. a. BRAUN, Benediktionen (Register s. v. Rogationsprozessionen).

⁶ Oben S. 45 (Anm. 2).

⁷ Drei Wochen umfaßt die Adventszeit auch in einem Codex des 9. Jh. aus Verona: RIGHETTI 2, 531 f.; vgl. Burch. 19, 5 unten S. 260 Anm. 4. Bei Rod. Glab. 3, 3 no. 12 (PROU 61) sind es die drei oder vier Sonntage im Advent (vgl. unten S. 87). Siehe auch Bermon. De initio Adventus (PL 142, 1087 f.): unten S. 88 Anm. 1.

⁸ Vgl. Leo chron. mon. Casin. 3, 20 (MG SS 7, 712): ... *triduanum ieunium in caput quadragesimae per annos singulos*; Legislatio Aquisgran. descr. authent. add. alinea c. 1: unten S. 216 Anm. 5.

Besondere Beachtung wird für die Quatember befohlen: Als Speisen sind verboten: Fleisch, Käse und Eier (tierische Speisen), als Getränk Wein und Bier¹.

Am Samstag sind nach der Messe (*divinum officium*) alle diese Speisen außer Fleisch erlaubt². Es handelt sich dabei um die üblichen Fastenvorschriften für jedermann an den gebotenen Fasttagen oder als Bußübung in den Fastenzeiten³. Wenn die Frühlingsquatember (*quatuor tempora Marcii*) mit dem *Caput ieunii* zusammenfallen, werden sie auf die Woche nach dem ersten Fastensonntag verlegt⁴.

Der letzte Abschnitt des überlieferten Beschlusses behandelt die allgemeine Oblation in der Karwoche⁵.

Bayern und die Reichskirche

Da der Beschuß von Dingolfing ausführlicher ist als die überlieferten Kanones von Erfurt, kann über die Geltung der hier zusätzlich enthaltenen Punkte außerhalb Bayerns nicht unbedingt eine negative Aussage gemacht werden. In wichtigen Fragen gehen aber die Abweichungen der bayrischen Synode erheblich über die Unterschiede hinaus, die zwischen den *Gesta* und dem *Breviarium* von Erfurt und damit zwischen dem Beschuß einer Reichssynode und seiner möglichen diözesanen oder provinzialen Anpassung bestehen⁶. Diese weitergehende Selbständigkeit des bayrischen Beschlusses in liturgischen Dingen entspricht der tatsächlichen kirchlichen Unabhängigkeit des Herzogtums zur Zeit Heinrichs I.

Mit dem Tod Herzog Arnulfs 937 fiel Bayern von einem «relativ selbständigen spätkarolingischen Teilregnum» zu einem ottonischen «Amts-herzogtum» zurück. Otto der Große setzte schon 938 den Erzbischof von Salzburg ein. Seit 947 war das bayrische Herzogtum mit der Königsfamilie auch verwandtschaftlich eng verbunden⁷.

Zwischen 941 und 966 beschloß eine Synode in Regensburg ein erneutes

¹ *A carne et vino ac medone ac mellita cervisia atque a caseo et ovis abstinendum.* Vgl. Lit. zu den Fastenspeisen (alte Kirche: R. ARBESMANN, RAC 7, 1969, 493–500).

² Es handelt sich um die Messe «zur neunten Stunde», die mit der Zeit noch weiter vorverlegt wurde: oben S. 25 und S. 39 (Anm. 3).

³ Vgl. Synoden von Worms 868 c. 30 (MANSI 15, 875), Tribur 895 c. 58 (MG Cap. 2, 245) und Regino 2, 7. 9 (W 217/18).

⁴ Über das Datum der Frühlingsquatember unten S. 252 (Anm. 3).

⁵ Oben S. 53.

⁶ Vgl. oben S. 36 Anm. 6.

⁷ F. PRINZ, in: SPINDLER, Hb. bayer. Gesch. 299–301.

Suffragium für die weltliche Obrigkeit, lebende und verstorbene Bischöfe sowie überhaupt für Lebende und Verstorbene, mit der Angabe der Anzahl Meßfeiern, die der einzelne Priester zwischen zwei Synoden feiern soll. König und Königin stehen an der Spitze der Anliegen, dann folgen der Herzog und die Herzogin, der Ortsbischof, die Bischöfe der Provinz, die Nachbarbischöfe und die übrigen Lebenden und Toten, deren zu gedenken ist. Damit haben die bayrischen Bischöfe auch den König und die Königin in ihre Gebetsverbrüderung eingeschlossen¹.

Die bayrische Kirche fügte sich jetzt fest in die ottonische Reichskirche. Beim Aufstand des Herzogs Heinrich gegen Kaiser Otto II. 976 nahm der Episkopat für den Kaiser Partei und belegte den Herzog mit dem Bann². Als mit Heinrich II. ein bayrischer Herzog selbst das König- und Kaisertum erlangte, nahm der bayrische Klerus eine wichtige Stellung in der Reichskirche ein³. In der kirchlichen Gesetzgebung drücken sich die neuen Verhältnisse in der Teilnahme der bayrisch-salzburgischen Bischöfe an den ottonischen Reichssynoden aus. Damit erfolgte für Bayern eine Angleichung der kultischen Disziplin an das übrige Reich⁴.

¹ Synode von Regensburg zwischen 941 und 966 (MG LL 3, 485; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 785 f.). – Datierung: Terminus post: Bisch. Gunther v. Regensburg († 941) wird zu den Toten gezählt. Terminus ante: Starchand v. Eichstätt († 966) wird zu den Lebenden gezählt. Daß vom *rex* und nicht etwa vom *imperator* die Rede ist, ist kein zwingendes Indiz dafür, daß die Synode vor 962 stattgefunden hat: vgl. Beispiele bei DU CANGE 5, 760 s. v. und FORNASARI, Enrico II e Benedetto VIII 51 (*rex* = βασιλεύς = *imperator*). – Text: *Hanc igitur orationis adunationem, quandocumque nostri adventaverunt synodi causa parrochiani, de una synodo usque ad aliam, sine aliqua minoratione cum subscriptione fieri decrevimus. Id est in primis pro salute regis et reginae de singulis presbiteris missas 3 decantandas, pro duce et ducissa missas 3, pro antistite nostro singillatim missas 3, pro omnibus provincialibus episcopis seu etiam vicinis, id est Oudalrico et Starchando missas 3, pro fidelibus vivis missas 3, pro defunctis fidelibus missas 3, pro his qui devote ad synodum conveniunt missas 3, singillatim pro episcopo et cunctis vivis fratribus missas 30, et pro defunctis missas 30, pro episcopis Tutone, Ysangrimo et Guntherio et Michahale missas 3, pro amicis episcopi nostri M. missas 3.* – Dazu NUSSBAUM, Kloster 161 f. über die Ursachen der Privatmesse, im besonderen die Meßreihen und Meßstiftungen für längere Zeit; BIEHL, Liturg. Gebet für Kaiser und Reich 78. Vgl. oben S. 57 Anm. 1 (Synode von Regensburg 932), oben S. 67 Anm. 3 (Synode v. Dingolfing 932), unten S. 77 f. (Mainz 950/54), S. 212 ff. (Dortmund 1005) bes. S. 214 Anm. 7.

² F. PRINZ, in: SPINDLER, Hb. bayer. Gesch. 369.

³ F. PRINZ, ibid. 302: «Mit Kaiser Heinrich II., vormals als Heinrich IV. bayrischer Herzog, wurde Bayern in einem spezifischen Sinne ein zentrales Königsland des Reiches». Vgl. unten S. 209 über die geistliche Erziehung Heinrichs II. und HAUCK 3, 406 Anm. 5 sowie FLECKENSTEIN, Hofkapelle passim über sein Verhältnis zum bayrischen Klerus und Episkopat.

⁴ HAUCK 3, 28 (Anm. 4: Synode von Ingelheim). Allerdings fehlen von 980 bis

Salzburg wurde ein wichtiges Zentrum in der Verbreitung des ottonischen Pontificale Romano-Germanicum¹.

Gegen die heidnischen Lebensgewohnheiten einer kaum christiani-sierten Bevölkerung sind die Beschlüsse von bayrischen Synoden gerichtet, die vermutlich im 10. Jahrhundert stattgefunden haben, deren genaues Datum aber soweinig wie der Ort bekannt sind. Neben den allgemeinen Strafbestimmungen für die Mißachtung der gebotenen Sonn- und Feiertage sowie des Fleischverbotes in den gesetzlichen Fasten, das heißt den Quadragesima, Quatember und Vigilien, interessiert hier das Verbot, die Toten in heidnischen Begräbnishügeln statt in *atrio ecclesiae* zu bestatten².

II. DIE OTTONISCHE REFORM

1. Die Reichssynode von Ingelheim 948

Von den sechs aus der Zeit Ottos des Großen bekannten deutschen Reichssynoden³ interessiert im Rahmen der Liturgiegeschichte diejenige von Ingelheim im Jahre 948⁴. Einberufen zur Beilegung der französischen Wirren, besonders des Streites um die Besetzung des erzbischöflichen Sitzes von Reims, bildete die große Synode, an der 32 Erz-

1049 der Erzbischof von Salzburg und seine Suffragane wieder auf allen größeren Synoden. Dieser auffällige Umstand dürfte weniger einen politischen Hintergrund haben, als in der geographisch abseitigen Lage der bayrischen Kirchenprovinz von den Synodeorten begründet sein (so BOYE, Synoden 147 ff.); vgl. unten S. 214 Anm. 6.

¹ ANDRIEU, ORR 1, 621 (Register); VOGEL, Pontifical 39 ff.

² Bayrische Synoden des 10. Jh (?), incerti loci (MG LL 3, 486 f.; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 786). MG LL 3, 487, cap. 3: ... *festivitates dominicas aliasque anni solemnitates observandas in parochiali ecclesia a sacerdote indictas quicunque aliquo opere temerare praesumpserit, vel quicquid tunc laborare preter id quod ad domesticum apparatum eiusdem diei indiget, vel qui legitima ieiunia, hoc est quadragesimam et quattuor tempora et vigilias esu carnium contaminaverit, aut quisquis idolothita quod «trebo» dicitur, vel obtulerit aut manducaverit, aut qui mortuos non in atrio ecclesiae, sed ad tumulos quod dicimus more gentilium «hougir» sepelierit, aut decimas dare noluerit, aut qui a sacerdote in ecclesia bannitus fuerit ad placitum episcopi sive archipresbyteri et venire contempserit: canonicis indutis sacerdos eum pro huiusmodi prevaricatione et negligentia ad penitudinem invitetur.*

– Zur Sonntagsheiligung oben S. 49 Anm. 2. – Zur Bedeutung der Bezeichnungen für das Götzenfleisch und die Grabhügel vgl. MERKELL, MG LL 3, 487 n. 5. 6.

³ Bonn 942, Ingelheim, 948, Frankfurt 951, Augsburg 952, Ingelheim 958 und 972: BOYE, Quellenkatalog 50–60.

⁴ Synode von Ingelheim, 7./8. Juni 948: MG Const. 1, 8–16; HEFELE-LECLERCQ

bischöfe und Bischöfe unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten und in Anwesenheit Ottos und Ludwigs von Frankreich teilnahmen, eine machtvolle Demonstration für die Vorrangstellung des deutschen Königs¹. Die Beschlüsse wurden formell *auctorante et confirmante legato apostolico* gefaßt². Schon bei Beginn der Sitzung gelobten ihnen die beiden Könige feierlich Zustimmung und Gehorsam. Ohne die Macht des deutschen Königs im Hintergrund wäre die Synode gar nicht denkbar gewesen. Die beiden Könige beteiligten sich kaum an den Verhandlungen. In den Hauptpunkten aber, der Klage Artolds gegen Hugo von Reims, entschied der Wille des deutschen Königs³. Daran ändert auch nichts die nachträgliche päpstliche Bestätigung der Verurteilung des erzbischöflichen Usurpators von Reims in der Synode von Rom 949⁴.

Die liturgischen und disziplinären Entscheidungen stehen in Ingelheim erst an zweiter und dritter Stelle. Aber auch sie genießen die Billigung durch die päpstliche und den Schutz der königlichen Autorität. Daß auch diese Angelegenheiten im *synodus generalis*⁵ zur Sprache kamen, unterstreicht die Bedeutung, die ihnen von den Konzilsvätern beigemessen wurde. Es handelt sich um die Erneuerung von Reformgesetzen, die zugunsten der Bischöfe und Priester gegen die Eigenkirchen gerichtet sind, das Ehorecht betreffen und die Synoden vor Eingriffen der weltlichen Gewalt schützen.

4, 2, 762–773, besonders 773; BOYE, Quellenkatalog 51 f.; BÖHMER-OTTENTHAL 81–83 no. 166a; BÖHMER-WILL 1, 14 no. 21; vgl. BÖHMER-ZIMMERMANN 84 no. 222 zur Synode von Rom 949 (Lit.!).

¹ KÖPKE-DÜMMLER, Otto d. Gr. 162–165; H. BÜTTNER, Ingelheim und die Synode von 948: Festschrift zur Jahrtausendfeier der Synode von Ingelheim (1948) 11–22; A. ERLER, Die Synode von Ingelheim und die Kirchengeschichte: ibid. 23–30; HOLTZMANN 135; H. FUHRMANN, Die Synode von Ingelheim 159–164; H. ZIMMERMANN, Otton. Studien 137; BARION, Synodalrecht 309 Anm. 4. Über die Anwesenheit sämtlicher deutscher Erzbischöfe: BOYE, Synoden 145.

² Marinus war der Legat des Papstes Agapet II. (946–955): MG Const. 1, 14 Zeile 5–17. 16 no. 7: *Marini legati apostolici epistola*. Vgl. HAUCK 3, 209 Anm. 3; BOYE, Synoden 245; BARION, Synodalrecht 367 Anm. 58. 386 Anm. 111.

³ BOYE, Synoden 245. In der Teilnehmerliste (MG Const. 1, 13) stehen die beiden Könige am Anfang, sogar vor dem päpstlichen Legaten.

⁴ Flodoardi ann. a. 949 (MG SS 3, 399); JAFFÉ-L. 1, 461 nach no. 3648; BOYE, Quellenkatalog 52; BOYE, Synoden 210; BÖHMER-ZIMMERMANN 84 no. 222 (Lit.).

⁵ So wird die Synode in den Akten (MG Const. 1, 13 Zeile 10) und bei Flodoardi Hist. Rem. eccl. 4, 35 (MG SS 13, 585) bezeichnet. Dazu BOYE, Synoden 180.

Oster- und Pfingstoktav, Fasttage

Auch die eigentlichen liturgischen Bestimmungen fußen auf älterer Gesetzgebung. Der 6. Kanon erneuert entgegen andern Tendenzen die Feier der ganzen Osterwoche. In der Pfingstwoche sollen jedoch bloß Montag, Dienstag und Mittwoch wie der Sonntag gefeiert werden¹.

Wenn der 7. Kanon vorschreibt, daß das Fasten anlässlich der *Litania maior* wie während der drei Bittage vor Christi Himmelfahrt zu feiern sei², dann erneuert er den Beschuß der Synode von Aachen 836³.

Oblation

Das Eigenkirchenrecht berührt die Liturgie vor allem in der Frage der kultischen Oblationen. Die Grundherren beanspruchten häufig einen Großteil der Einkünfte der Eigenkirche mit der Begründung, daß sie auch für den Unterhalt des Priesters und des Kirchengebäudes sorgten. Schon seit dem 6. Jahrhundert wird der kirchliche Widerstand in den Synodalbeschlüssen faßbar. Besonders kämpfte die Kirche um die Altaroblation im engen Sinne, das heißt um die vor allem in der Messe in Naturalien oder Geld zum Altar gebrachten Gaben der Gläubigen⁴. Der 8. Kanon von Ingelheim setzt fest, daß die Oblationen, die auf den Altar übertragen werden, unter keinen Umständen in die Verfügungsgewalt von Laien gelangen sollten – gemäß dem Schriftwort, daß diejenigen, die dem Altar dienen, vom Altar ihren Teil haben sollen⁵.

Zu den alten allgemeinen Einwänden gegen die Entfremdung von kirchlichem Besitz in Laienhand mag auch die Frage nach der Intention der *offerentes* getreten sein, besonders im Falle des Meßstipendiums, wo der laikale Eigenkirchenherr nicht unbedingt Gewähr bot, daß er dafür sorgte, daß sein Priester die Messe im Sinne des Spenders der Oblation las⁶. Zudem war die *oblatio ad altare* als kultische Abgabe noch viel

¹ Cap. 6 (MG Const. 1, 15): *Ut pascalis ebdomada tota festive celebretur: et in Pentecosten II. III. et IIII. feria non minus quam dies dominica solemniter honoretur.* – Dazu oben S. 59 Anm. 2.

² Cap. 7 (ibid.): *In letania maiore ieunium sicut in rogationibus ante ascensionem Domini exerceatur.* – Vgl. oben S. 66 (Anm. 4).

³ Oben S. 66 Anm. 3.

⁴ JUNGMANN, MS 2, 20/21.

⁵ Cap. 8 (MG Const. 1, 15): *Ut oblationes fidelium, quae altari deferuntur, nil omnino ad laicalem pertinent potestatem, dicente scriptura: Qui altari deserviunt, de altari participentur (1 Kor. 9, 13).*

⁶ SCHREIBER, Gemeinschaften 325–327.

augenfälliger als irgendein Grundzehnten der Kirche als solcher übergeben, oder vielmehr ihrem himmlischen Herrn und seinen Heiligen, die in der Kirche wohnten.

Das Prinzip, das die Bischöfe von Ingelheim im Einvernehmen mit dem König ausgesprochen haben, wurde später auch von Päpsten der vorgregorianischen Reform wiederholt. Nikolaus II. stellte in seinen *Decreta* fest, daß zwar den Laien überhaupt keine Verfügungsgewalt über die Kirchen gebühre. Wo sie jenen aber nicht gänzlich entzogen werden kann, verbiete er doch unter allen Umständen die Nutzung der Meß- und Altaroblationen¹. Alexander II. verbot in einem Privileg für die Kanoniker von San Giovanni im Lateran, daß jegliche Altargeräte oder Paramente von nichtgeweihten Leuten auch nur berührt und irgendwelche Altaroblationen von diesen entfernt würden².

2. Erzbischof Friedrich (937–954) und die Provinzialsynode von Mainz 950/54(?)

Am Erlaß der Reformgesetze von Ingelheim dürfte nebst Ulrich von Augsburg³ auch der Erzbischof Friedrich von Mainz⁴ maßgebend beteiligt gewesen sein. Von den beiden Bischöfen sind asketische Neigungen, Reformtätigkeit in ihren Diözesen und Interesse an der Liturgie ausdrücklich bezeugt. Das zwiespältige politische Verhältnis Friedrichs zu Otto dem Großen wird – jedenfalls in späteren Jahren – weitgehend davon bestimmt gewesen sein, daß sich der Erzbischof von Mainz gerade aus kirchenpolitischen Motiven eine gewisse Unabhängigkeit vom König zu wahren suchte⁵. Aus demselben Grund wohl hatte er einen engern

¹ Nikolaus II., *Decreta* (1059) c. 11 (MANSI 19, 876; PL 143, 1360): *Scimus quidem laicis ecclesias omnino non competere. Sed ubi illi ex toto auferre non possunt, saltem oblationes missarum et altarium laicis omnino prohibemus.*

² Zitiert in einer Bulle Anastasius' IV. (MANSI 21, 779D/E; PL 188, 1019 no. 29): JAFFÉ-L. 1, 589 f. no. 4733; KEHR, It. Pont. 1, 25 no. *7: *Illud vero quod a memoria praedecessore nostro Alexandro statutum est, maxime observare praecipimus: videlicet ut vasa, seu vestes altaris, et cuncta sacri mysterii ornamenta non tangantur, vel proferantur, seu reponantur, aut etiam qualescumque oblationes desuper altari a non sacratis Deo ministris tollantur.* Über das Verbot, daß Laien (bes. Frauen) kultische Geräte berühren unten: S. 100 Anm. 6 u. S. 101 Anm. 1.

³ Oben S. 70 Anm. 4.

⁴ Zu Friedrich v. Mainz (937–954) Lit.: P. ACHT, LThK 4 (1960) 383 (Lit.); E. DÜMMLER, ADB 7 (1878) 549–552; KÖPKE-DÜMMLER, Otto d. Gr. 600 (Register); BÖHMER-WILL 1, XXXII f. 101 ff.; HOLTZMANN 550 (Register); P. HERDE, NDB 5 (1961) 516 f. (Lit.); HAUCK 3, 34–39.

⁵ HERDE, NDB 5, 517. Vgl. HOLTZMANN 183.

Anschluß an Rom gesucht, der ihm von Papst Leo VII. mit der Ernennung zum apostolischen Vikar in Deutschland honoriert wurde¹. Weniger diesem Amt als mehr noch dem Ansehen der Metropole von Mainz und seiner eigenen Persönlichkeit hatte Friedrich – wie sein Nachfolger Wilhelm – die bedeutende Stellung zu verdanken, die er in der deutschen Kirche auch dann einnahm, als er wegen des Zerwürfnisses mit Otto dem Großen das Amt eines königlichen Erzkapellans zeitweilig verlor².

Friedrich präsidierte 952 die Reichssynode von Augsburg, die wichtige Beschlüsse zur Hebung der Sittlichkeit des Klerus und zur Reform der Klöster faßte³. Der Erzbischof von Mainz, welcher der Gorzer Bewegung nahestand, betätigte sich selbst als Klosterreformer⁴. Wenn es sich auch um ein in dieser Zeit häufig angewandtes Mittel handelt, so ist für Friedrichs asketischen Stil doch bezeichnend, daß er bei mehr als einer Gelegenheit seine Unschuld gegenüber dem König mit der Abendmahlsprobe demonstrierte⁵. Liturgisch-sakramentale Fragen behandelt unter anderem der Priester Gerhard in einem Brief an den Erzbischof, wo jener sich zur Frage äußert, ob man Juden zwangsweise taufen dürfe, sowie zur Deutung des Ordo der Ölweihe, zur Bedeutung der Firmung und zum Brauch, bei der Kirchweihe das Alphabet in einem schrägen Kreuz auf den Boden zu schreiben⁶.

Brief des Priesters Gerhard, Ölweihe

Bei diesem Schreiben könnte es sich um ein bestelltes Gutachten handeln⁷. Für die drei letztgenannten Gegenstände ist jedoch der un-

¹ HAUCK 3, 37; KÖPKE-DÜMMLER, Otto d. Gr. 66 Anm. 2. 240 Anm. 6.

² HAUCK 3, 210/11.

³ Reichssynode von Augsburg, 7. 8. 952: MG Const. 1, 18–20 no. 9; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 783–785; KÖPKE-DÜMMLER, Otto d. Gr. 205 ff.; HAUCK 3, 38. 69. 375. 385. 529 Anm. 1.

⁴ KÖPKE-DÜMMLER, Otto d. Gr. 98/99: «Allerdings gehören sowohl Friedrich von Mainz als Adalbero von Metz einer streng kirchlichen Richtung an, welche in den verfallenen und verwahrlosten Klöstern die Regel des heiligen Benedikt in ursprünglicher Strenge erneuern wollte, doch wüßten wir nicht, wodurch Otto ihnen nach dieser Seite hin Grund zur Unzufriedenheit gegeben haben sollte, da er vielmehr selbst bald die Klosterzucht nach Kräften förderte». – Vgl. DÜMMLER, ADB 7, 551 und HAUCK 3, 374/75. 1011 (Stiftung des Kanonikerstiftes St. Peter in Mainz durch Friedrich). – Friedrich und die Gorzer Bewegung: HALLINGER, Gorze-Kluny 1, 56 f. Anm. 15 und passim (vgl. Register).

⁵ DÜMMLER, ADB 7, 550/51.

⁶ JAFFÉ, Bibl. rer. Germ. 3 (1866) 338–344 no. 15.

⁷ DÜMMLER, ADB 7, 551. – Darüber, wie die Juden zu behandeln wären, befragte

mittelbare Anlaß zu ihrer Erörterung nicht auszumachen. Zur Ölweihe zitiert Gerhard ohne weitere Erklärung einen längeren Abschnitt aus Amalars *Liber officialis*, wo dieser den römischen Brauch allegorisch erläutert, daß das Chrisam vor der Weihe angehaucht wird, nach der Weihe die Ampulle sogleich bedeckt und anschließend von allen der Reihe nach begrüßt wird¹. Mit Abschnitten aus pseudo-isidorischen Briefen der Päpste Eusebius² und Melchiades³ unterstreicht Gerhard, daß die Firmung eine notwendige Ergänzung zur Taufe darstelle, einen noch höheren Rang als diese besitze und deshalb auch nur von Bischöfen zu spenden sei.

Kirchweihe (Aschenkreuz)

Nicht weniger geheimnisvoll als die Riten der Ölweihe erschien der Brauch, daß der Bischof bei der Kirchweihe mit seinem Stab in der Diagonale zu je zwei Ecken des Gebäudes am Boden das Alphabet schrieb. Das mit Asche auf den Kirchenboden gezeichnete Kreuz dürfte den Transversallinien entsprechen, mit denen die römischen Feldmesser ein Grundstück bezeichnet hatten, das sie ausmessen wollten⁴. Da die Schrägbalken (X) gleichzeitig den ersten griechischen Buchstaben des Christus-Namens bilden, konnte die Handlung der Ausscheidung des sakralen Grundstückes als sinnvolle Darstellung der Besitzergreifung im Namen des Herrn der Kirche in die Liturgie eingehen. Die mittelalterliche Allegorie erblickte darin gleichzeitig eine Analogie zur *consignatio* vor der Taufe, das heißt zum Kreuzzeichen, das nach dem ursprünglich

Friedrich auch Leo VII. Der Papst entschied dahin, daß er dem Erzbischof erlaubte, diejenigen, die sich nicht taufen lassen wollten, aus der Stadt zu werfen. Die zwangsweise Taufe der Juden hat er verboten (JAFFÉ, Bibl. rer. Germ. 3, 337/38 no. 14). – Dieselbe Frage hatte schon die Synode von Erfurt 932 beschäftigt: oben S. 53 (Anm. 1).

¹ *Dicit libellus Romani ordinis* (OR XXVII, 28 ff.: ANDRIEU 3, 353 f.) *de consecratione crismatis: Continuo duo acoliti ... cotidie eam salutamus* (Amalar. lib. off. 1, 12, 27–31: HANSSENS 2, 75–77).

² *De manus impositione ex aepistola* (3, 21) *Eusebii papae: Manus impositionis ... reputabitur* (HINSCHIUS 242).

³ *Item ex aepistola* (1, 6) *Melchiadis papae: «De his vero, super quibus recitastis vos informari ... mundi huius reservandos», item post pauca* (1, 7): *«De Spiritu Sancto accepimus ... et divina valeamus* (HINSCHIUS 245/46).

⁴ Dazu und zum folgenden: S. BENZ, LThK 6 (1961) 302 f. s. v. Kirchweihe (Lit.); P. de PUNIET, DACL 4, 1 (1920) 390; DUCHESNE, Origines 438 f. (beide nach M. DE ROSSI, der die Buchstaben als ursprüngliche römische Zahlenzeichen deutet); EISENHOFER 2, 459 f.; RIGHETTI 4, 515.

gallikanischen Ritus der Bischof auf die Stirn des Taufkandidaten zeichnete. Als «Taufe» der Kirche wurde dabei die Besprengung mit Weihwasser aufgefaßt, als «Firmung» die Salbung des Altars¹. Die möglicherweise aus dem keltischen Bereich stammende Übung, auf jenes Aschenkreuz das Alphabet zu schreiben, sollte offenbar die Besitzergreifung durch Christus verdeutlichen². Gerhard kommt dieser Vorstellung nahe, da er in der Handlung den Ausdruck dafür sieht, daß Christus, der das A und das Ω und der wahre Eckstein der Kirche ist, diese von den vier Seiten fest umfaßt und zusammenhält, wie von den vier Richtungen der Erde her, so wie es auch heißt: «Das ist das Haus des Herrn, fest erbaut und gut begründet auf einem festen Fels»³. Gerhard bietet damit im 10. Jahrhundert neben einigen Handschriften des Römisch-germanischen Pontifikales⁴ eines der ersten Zeugnisse dafür, daß im Kirchweiheritus zum lateinischen Alphabet auch das griechische hinzutritt. Zum Teil nur kommt später noch das hebräische dazu⁵. Darauf baut die künstlichere Allegorie des Durandus auf, daß das Aschenkreuz die im Glauben erfolgte und durch das Kreuz Christi bewirkte Vereinigung der Juden und der Heiden darstelle, wie sie in der Kirche zutage trete⁶. Die ursprünglicheren Bedeutung wohl näherkommende Auffassung trägt der Priester Gerhard ohne Berufung auf eine Autorität vor. Sie kann sehr gut von ihm selbst stammen.

Vielleicht hat Gerhard den Brief im Hinblick auf eine bevorstehende Synode geschrieben, von der sonst nichts bekannt ist. Jedenfalls darf der Brief als indirektes Zeugnis für die Reformtätigkeit des erzbischöflichen Adressaten gelten, der sich auch mit diesen Einzelfragen befaßt hat.

¹ P. de PUNIET, DACL 4, 1, 389 weist darauf hin, daß schon Caesarius von Arles (App. opp. S. Augustini, sermo 229: PL 39, 2166 = MARTÈNE, Ant. eccl. rit. 2, c. 13 ad finem) die Analogien zwischen der Seele des Getauften und einer geweihten Kirche aufgezeigt und Ivo v. Chartres (Sermo de sacramentis dedicationis: PL 162, 527–535) die Analogie zwischen Taufe und Kirchweihe noch weiter ausgeweitet haben.

² H. THURSTON, The Alphabet and the Consecration of Churches, in: The Month 115 (1910) 621–631.

³ *Haec est domus Domini firmiter aedificata, bene fundata est supra firmam petram.*

⁴ PRG 40, 25/26 (VOGEL 1, 135 f.).

⁵ BENZ, LThK 6, 304.

⁶ Durand. rat. div. off. 1, 6 n. 21 (fol. viii ra), der allerdings ausdrücklich auf das hebräische Alphabet verzichtet: *quia Iudei recesserunt a fide.*

Provinzialsynode von Mainz

Aus den letzten Jahren seiner Regierungszeit, zwischen 950 und 954, ist eine Synode bekannt, die Erzbischof Friedrich zusammen mit den Bischöfen Anno von Worms (950–978) und Uodo von Straßburg (950–965) in Mainz veranstaltet hat¹. Ihre Beschlüsse sind nur in einer einzigen Handschrift und auch dort unvollständig überliefert². Im bekannten Text ist ausdrücklich vermerkt, daß die aufgeführten Beschlüsse nebst andern erlassen wurden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die unbekannten Traktanden Fragen solcher Art berührten, wie sie der Brief des Priesters Gerhard aufwirft. Es ist auch nicht ersichtlich, warum nur die drei genannten Bischöfe an der Synode teilnahmen, die in der Form als Provinzialsynode zu bezeichnen ist³. Der Beschuß über das Suffragium, das auch für die weltliche Obrigkeit zu leisten war, läßt vermuten, daß die Synode 952 oder 954 kurz vor dem Tod Friedrichs von Mainz stattgefunden hat, zu einem Zeitpunkt jedenfalls, da er sich mit dem König in gutem Einvernehmen befand⁴.

Meßreihen

Ähnlich wie die Synode von Regensburg zwischen 941 und 966 schreiben die drei Bischöfe in Mainz für alle Zukunft vor, daß die einzelnen Pfarrpriester zwischen beiden Diözesansynoden im Frühjahr vor Ostern und im Herbst nach dem Fest des heiligen Remigius, sowohl im Sommer als auch im Winterhalbjahr, je 40 Messen zelebrierten, nämlich 10 für den Papst und alle Stände der Kirche, 10 für den König und die Großen

¹ Provinzialsynode von Mainz 950/54: MG LL 2 (1837) 158/59 (pag. sep.); JAFFÉ, Bibl. rer. Germ. 3 (1866) 344/45 no. 16; BOYE, Quellenkatalog 53; HEFFLE-LECLERCQ 4, 2, 785; KÖPKE-DÜMMLER, Otto d. Gr. 241 Anm. 2; HAUCK 3, 38. 208; BOYE, Synoden 140 f.; BARION, Synodalrecht 33 Anm. 38.

² Clm 27 246 s. X, aus Freising. Vgl. FOERINGER, MG LL 2, 551; PERTZ, ibid. 158 f. (pag. sep.); HALM, Catalogus 4, 4 (2, 2) 257 f. – PERTZ, MG LL 2, 158 teilt aus demselben Codex (fol. 91 b) einen althochdeutschen Gehorsamseid mit, der anlässlich der Priesterweihe dem Bischof geleistet wurde; vgl. dazu J. A. JUNGmann, Gehorsamsversprechen nach der Priesterweihe. – Derselbe Codex enthält u. a. auch die Akten der Synoden von Hohenaltheim 916 (fol. 72), Koblenz 922 (fol. 83 b) und Erfurt 932 (fol. 90): oben S. 20 Anm. 2; S. 36 Anm. 3.

³ HAUCK 3, 38: «... Daraus, daß Friedrich mit Anno v. Worms und Uodo von Straßburg eine Synode hielt, darf man vielleicht folgern, daß er den Gedanken hatte, das Institut der Provinzialsynoden wieder zu beleben ...». Vgl. BOYE, Synoden 140 f. u. BARION, Synodalrecht 33 Anm. 38.

⁴ Siehe KÖPKE-DÜMMLER, Otto d. Gr. 210 ff.; DÜMMLER, ADB 7, 551.

des Reiches, ebensoviele für das Heil der Lebenden und dafür, was die Kirche braucht, und 10 für die verstorbenen Gläubigen¹. Eine gegenseitige Beeinflussung zwischen den Synoden von Regensburg und Mainz ist nicht unbedingt anzunehmen. Die Anliegen sind zwar in großen Zügen dieselben, entsprechen jedoch den üblichen Intentionen auch früherer und späterer Suffragien². Der Umfang der in Mainz vorgeschriebenen Gebetsleistungen ist geringer als derjenige von Regensburg. Im Gegensatz zu Regensburg, wo nach der weltlichen Obrigkeit der Ortsbischof und die übrigen Bischöfe angeführt werden, steht in Mainz der Papst mit den übrigen Ständen der Kirche am Anfang der Anliegen vor dem König und den Fürsten. Darin drückt sich die besondere politische Haltung Erzbischof Friedrichs aus: er unterstreicht als päpstlicher Vikar seinen eigenen Primat in Deutschland und sein Anliegen der kirchlichen Unabhängigkeit vom König und von den Großen des Reiches³. Im übrigen scheint es sich hier um eines der ersten Zeugnisse eigener Meßreihen für den Papst zu handeln.

Fasten der Kleriker und Bußpraxis des Volkes

Auf die Disziplin beziehen sich die folgenden Beschlüsse: Die Priester, Diakone und Subdiakone sollen sich vom Sonntag *Ad te levavi*⁴, das heißt vom ersten Dezembersonntag an, bis Weihnachten von Fleischspeisen enthalten, die Gesamtheit des Kirchenvolkes jedoch wird aufgefordert, in dieser Zeit auf ehelichen Umgang zu verzichten und – wie in der Quadragesima vor Ostern – zu beichten, gemäß dem Apostelwort: «Bekennt einander eure Sünden!»⁵.

¹ Auf den ersten Blättern des Clm 27 246 gehen dem Text der Synode unmittelbar voran: *Psalmi et orationes pro omni gradu ecclesiastico Ut quid Deus repulisti me* (= Vulg. Ps. 73?: *Ut quid Deus repulisti in finem iratus est furor tuus*), *pro rege et vivorum salute, pro infirmis, pro fidelibus defunctis*. – Im Appendix des Sakramentars von Fulda (no. 520) erscheint eine eigene *missa pro omni gradu ecclesiastico* (RICHTER-SCHÖNFELDER 384 no. 2882–2884)! (Zur Datierung des Sakramentars vor 961 vgl. VOGEL, PRG 3, 28 Anm. 50.)

² Vgl. EBNER, Gebetsverbrüderungen passim.

³ Wenn HAUCK 3, 208 sagt, daß auf der Mainzer Synode der Papst den Vorrang vor dem König habe, so ist diese Feststellung nur insofern richtig, als ja der Papst mit dem ganzen Klerus vor der weltlichen Obrigkeit erscheint.

⁴ Antiphon zum Introitus der Messe des 1. Adventsonntags (*Dominica prima de Adventu Domini*, resp. *Dominica IIII ante Natale Domini*: HESBERT, Antiphonale no. 1a).

⁵ Jak. 5, 16.

Daß das Volk zusätzlich zur bisher üblichen «Pflicht-Beichte» zu Beginn der österlichen Quadragesima auch im Advent zum Bußsakrament eingeladen wird, ist eine Besonderheit dieses Synodalbeschlusses¹. In der Fastenpraxis haben die Bischöfe in Mainz eine mittlere Form gewählt zwischen dem vierzehntägigen Fasten, wie es das *Breviarium* der Synode von Erfurt 932 vorschreibt², und der Vorschrift eines Rather von Verona (966), daß sich jedermann während vier Wochen vom Fleischgenuß und vom ehelichen Umgang enthalten solle³.

Noch um 950 ist im *Ordo Romanus L*, der in das Römisch-germanische Pontifikale eingegangen ist, allein von dem besondern Klerikerfasten vor Ostern, das mit Quinquagesima beginnt, die Rede. Der Redaktor aus St. Alban in Mainz hat dabei Pseudo-Alkuin ausgezogen, der sich seinerseits auf ein pseudo-isidorisches Dekret bezieht⁴. Ungefähr gleichzeitig gibt auch Atto von Vercelli nur den betreffenden Text aus Pseudo-Telesphor wieder. Der Beschuß von Mainz ist offensichtlich eine Neuerung, die sich später auch durchgesetzt hat. Für den Redaktor der *Collectio canonum in II libris* zur Zeit Leos IX. ist das Klerikerfasten auch in der Adventszeit bereits eine Selbstverständlichkeit. Der päpstliche Kanonist versieht nämlich denselben Text aus Pseudo-Telesphor, der tatsächlich nur vom Fasten der Kleriker sieben Wochen vor Ostern spricht und rein zufällig dann zu den drei Meßfeiern am Weihnachtstag übergeht, mit der Rubrik: *De ieiunio clericorum ante Pascha vel ante Natalem <Domini>*. Mit diesem Titel hat um 1081 auch Anselm von Lucca den Kanon übernommen⁵.

¹ Mit Regino 2, 5 interr. 65 (W 214) verlangt auch noch im 11. Jh. Burch. 1, 94 interr. 64 (PL 140, 577 f.) mindestens eine Beichte jährlich zu Beginn der Fastenzeit: *Si aliquis est, qui ad confessionem non veniat, vel una vice in anno, id est in capite quadragesimae, et poenitentiam pro peccatis suis suscipiat.* – Vgl. BROWNE, Pflichtkommunion 18 Anm. 63 und JUNGMANN, Bußriten 174 f.

² Oben S. 46.

³ Oben S. 46 (Anm. 2).

⁴ Ps. Alkuin c. 8 (PL 101, 1182 A-C) = mit Auslassungen OR L, 16, 2 (ANDRIEU 5, 106) = PRG 99, 42 (VOGEL 2, 13): [De Septuagesima] ... Graeci proximam ebdomadam, id est sexagesimam, sanctificant suo ieiunio: clerici nostri auctore Thelesphoro papa, sequentem, id est quinquagesimam, qui constituit septem ebdomadarum ieiunium ante Pascha. Quadragesimam vero Christus suo nobis dedicavit ieiunio.

⁵ Ps. Telesphor. c. 1. 2. (HINSCHIUS 109) = Atto v. Vercelli c. 64 (PL 134, 40): *De ieiunio quadragesimali clericorum ... Cognoscite ... ut septem hebdomadas plenas ante sanctum Pascha omnes clerici in sortem Domini vocati a carne ieiunent. Quia sicut discreta debet esse vita clericorum a laicorum conversatione, ita et in ieiunio debet fieri discretio. Has ergo septem hebdomadas omnes clerici a carne et deliciis ieiunent,*

Tägliche Votivmessen und Psalmodie in den Fastenzeiten

Für die Fastenzeit wie für die Adventszeit ermahnt die Synode von Mainz die Priester auch, daß sie es ja nicht unterließen, täglich folgende drei Messen zu lesen: eine erste *ad eundem diem pertinentem*, das bedeutet die Messe, die sich eben auf den Sonn- oder Wochentag innerhalb der Fasten- oder Adventszeit, oder allenfalls auf den Heiligen des Tages bezieht, und sodann zwei Votivmessen, eine *pro salute vivorum* und eine *pro fidelibus defunctis*. Den drei Messen sollen jeweils die sieben Bußpsalmen mit der Litanei vorausgehen. Unter allen Umständen sollen auch in diesen beiden Fastenzeiten täglich fünfzig Psalmen – oder mehr – gebetet werden, «denn viel vermag – wie es in der Schrift heißt – das inständige Gebet des Gerechten»¹. Diese Gebetsübungen sollen mit charitativen Almosenspenden unterstützt werden.

Die Verpflichtung der Priester zu drei Meßfeiern an Bußtagen hatte auch die Synode von Dingolfing 932 beschlossen, wobei sie den übrigen Klerikern und den Nonnen einen bestimmten Umfang des Psalters und das Nachtoffizium auferlegte².

Während früher jeweils an öffentlichen Bitt- und Bußtagen das ganze Volk der von der Psalmodie begleiteten Litanei mit anschließender Meßfeier zur neunten Stunde beiwohnte³, verlangt die Synode von Mainz von den Priestern in den beiden Bußzeiten täglich vor den drei Meßfeiern das Gebet der sieben Bußpsalmen mit Litanei und eine weitere Psalmodie. Das Vorbild für diese zusätzlichen Gebetsübungen, die wie die werktäglichen Meßfeiern praktisch privat oder wenigstens in kleinstem Kreise stattfanden⁴, gaben monastische und regularkanonikale Gebräuche ab.

et hymnis, ac vigiliis, atque orationibus Domino inhaerere die noctuque studeant.
= Coll. II. libr. (rez. A), Rubrik zu 2, 41 (BERNHARD 1, 240) = Anselm. 7, 156 (THANER 426), der zu *natalem <Domini>* ergänzt. – Coll. II. libr. (Rez. B) 2, 41 (BERNHARD 1, 285) = Coll. 74 tit. c. 239 (BERNHARD, ibid.) u. zwei Hss. von Anselm (BERNHARD, ibid.) und danach Ivo decr. 4, 25; Pan. 2, 174 = Grat. dist. 4, 4 beziehen dagegen den Kanon wieder nur auf das Klerikerfasten vor Ostern.

¹ Jak. 5, 16.

² Oben S. 67 (Anm. 2 und 3!). – Vgl. unten S. 265 f. zur Bination.

³ Karoli (magni) ad Ghaerbaldum episcopum (Leodiens.) epistola, Nov. 805 (MG Cap. 1, 245), anlässlich der Veranstaltung eines Triduum: ... *Hora autem nona omnes generaliter ad ecclesias vicinas, ubi eis denuntiatur, devota mente occurrant et, si aura vel locus permiserit aliquo spatio loco letania procedant atque psallendo ecclesiam intrantes, cum omni devotione missam audiant.* – Vgl. oben S. 38 f.

⁴ Vgl. oben S. 21.

Schon Augustin kannte eine besondere Auswahl von Psalmen, die eigens als Bußgebete gesprochen wurden. Cassiodor († um 570) erwähnt bereits die später gebrauchten sieben¹. Ihren natürlichen Platz erhielten die *septem psalmi paenitentiales* in den eigentlichen Bußriten selbst, anlässlich der Bußeröffnung *in capite ieunii*, bei der Rekonziliation am Gründonnerstag und beim Versehgang². Seit der karolingischen Reform, insbesondere aber seit dem 10. Jahrhundert, erscheinen sie stets häufiger als zusätzliche Bußübung im Rahmen des Offiziums und bei der Vorbereitung zur Meßfeier, wie aus späteren Zusätzen und Rezensionen der monastischen und kanonikalen Gesetzgebung von 816 ersichtlich ist.

Nach den jüngeren Zusätzen zur Regel Benedikts von Aniane beten die Mönche die Bußpsalmen am Gründonnerstagabend bei der Rückkehr vom *mandatum* in die Kirche³. Wenn die sommerliche Hitze die Arbeit beschwerlich macht, sollen die Mönche jeweils am Freitag die Bußpsalmen nach dem dritten Zeichen zur Terz als *prostrati* rezitieren⁴. Die jüngere Fassung des *Memoriale qualiter* (Ende 10. Jh.) sieht vor, daß die Nonne die Bußpsalmen vor dem Nachtoffizium als Suffragium für die verstorbenen und lebenden Glieder der Kongregation und weitere Personen betet⁵. Die sieben Psalmen mit anschließender Litanei folgen wieder der Terz, wobei im Winter unmittelbar die *missa matutinalis* anschließt⁶. Diese Übung ist auch bei den Regularkanonikern anzutreffen. Womöglich den Brauch der Kathedrale von Mainz gibt der Ordo Romanus X aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts wieder, der vorsieht, daß an Festtagen im Anschluß an die Prim zur Vorbereitung zur

¹ Zu den Bußpsalmen (Pss. vulg. 6. 31. 37. 50. 101. 129. 142): A. DEISSLER LThK 2 (1958) 822 f. s. v. B. I, Biblisch (Lit.); B. FISCHER, ibid. 823 no. II, Liturgisch (Lit.); EISENHOFER 1, 166; 2, 555 (Offizium); LECHNER 388 (Register); MARTIMORT 2, 514 (Register s. v. Psalmen, Buß-).

² Regino 1, 295 (W 130) = Burch. 19, 26 (PL 140, 984). – JUNGMANN, Bußriten 335 (Register s. v. Psalmen, sieben Buß-); RIGHETTI 4, 280 ff. – Die Bußpsalmen wurden schließlich auch bei der Abtweihe und bei der Beerdigung gebetet: vgl. Lit. in Anm. 1.

³ Regulae S. Bened. Anian. add. recent. c. 4 (CCM 1, 535 f.); als weitere Bußübung wird am Gründonnerstagabend auch das Totenoffizium gebetet.

⁴ Ibid. c. 8 (ibid. 536). – Die *psalmi prostrati* sind vorclun iazensis: HALLINGER, Gorze-Kluny 2, 905 Anm. 118.

⁵ Memoriale qualiter II, c. 1, *De nocturnis horis* (CCM 1, 267): *Tunc decantet septem penitentiae psalmos tripartite, videlicet primos tres pro sororibus defunctis, item duos pro abbatissa et congregazione, postremos duos pro quibus sibi visum fuerit.* – Vgl. HÄNGGI, Rheinauer Liber Ordinarius, Register s. v. psalmi poenitentiales.

⁶ Ibid. c. 2, *De prima, tertia, missa et officio capituli*; c. 4, *De autumnali differentia* (ibid. 269–273).

Hauptmesse der Bischof und die Assistenz in der Sakristei die sieben Bußpsalmen mit Litanei beten¹. Später sind auch oft bei der Vorbereitung zur einfachen Presbytermesse einzelne oder mehrere Bußpsalmen verwendet worden². Die besondere Verwendung der sieben Bußpsalmen in den Bußzeiten sieht auch eine vermutlich in Rom nach der Lateransynode von 1059 entstandene Fassung der Aachener Kanonikerregel vor. Sie dürfte ihrerseits monastisches Brauchtum wiedergeben, das auf das 10. Jahrhundert zurückgeht. Ein Kapitel daraus bestimmt, daß die Kanoniker in der *Quadragesima sancti Martini* und in der Quadragesima vor Ostern täglich, während des übrigen Jahres bloß an drei Tagen der Woche – offenbar jeweils nach den Laudes – die Bußpsalmen mit Litanei und Psalmcapitula rezitieren³. Die Bischöfe in Mainz wenden sich aber ausdrücklich an die Priester, die *extra monasteria* Kirchen versehen und Seelsorge üben. Ihnen wird das zusätzliche Gebetspensum wenigstens am Tag, zusammen mit den Meßfeiern zugemutet. Dabei wird statt der *Quadragesima sancti Martini* nach dem seit Gregor dem Großen geltenden römischen Brauch die Vorbereitungszeit vor Weihnachten vom ersten Dezembersonntag an gerechnet⁴.

Termine für den allgemeinen Kommunionempfang

Im Anschluß an die Vorschrift zur Beichte in den beiden Fastenzeiten haben die drei Bischöfe in Mainz das Volk auch zum regelmäßigen Kommunionempfang an Weihnachten, am Gründonnerstag, am Kar-

¹ OR X, 5 (ANDRIEU 2, 352) = PRG 98, 5 (VOGEL 1, 351); vgl. um 1030 die *missa Illyrica* (MARTÈNE 1, 4, 4: Bd. 1, 492 D); JUNGmann, MS 1, 126 Anm. 21. 355 Anm. 8.

² JUNGmann, MS 1, 355 ff.

³ Regula canonicorum nach Cod. Vat. lat. 4885, s. XI, fol. 150/150v (MANSI 14, 307) und Cod. Vat. lat. 1351, s. XI, fol. 78v/79: *In quadragesimis ... diebus, quod est a festivitate s. Martini usque in Natale Domini, quotidie canonici septem psalmos speciales decantent cum subsequente letania, similiter a caput ieiunii usque in Pascha. In aliis diebus quicquidem III dies in hebdomada ita agantur. Completa autem letania dicat Pater noster. Deinde: Domine Deus in adiutorium meum intende, totum cum Gloria. Sequuntur capitula Ostende nobis Domine ... R. Et salutare ...* Nach den Psalmcapitella für verschiedene Anliegen folgen einige Orationen für die Kongregation der Kanoniker. – Die in den genannten Handschriften überlieferte vatikanische Sammlung der Aachener Beschlüsse wird auf Grund des darin enthaltenen Verbots von Privateigentum von A. WERMINGHOFF, NA 27 (1902) 640–645 den Reformen nach der Lateransynode von 1059 zugeschrieben, wobei er sie – wohl zu Unrecht – als «Privatarbeit» bezeichnet (siehe oben S. 27 Anm. 2!). Vgl. FONSECA, *Medioevo Canonicale* 78 ff.

⁴ Vgl. oben S. 44 f.

freitag, am Karsamstag (Ostervigil) und am Ostertag selbst aufgefordert. Als die christliche Gemeinde Volkskirche geworden war, hatte der regelmäßige allgemeine Kommunionempfang bei den Eucharistiefeiern bald nachgelassen. Eine verschärfte Bußpraxis der Kirche, die besondere erschwerende Bedingungen an den Kommunionempfang knüpfte und vor allem eine sorgfältige persönliche Vorbereitung mit Reinheitsvorschriften im Geiste des Alten Testamentes verlangte, hat das Verlangen nach dem gemeinsamen Mahl der eucharistischen Gemeinde nicht gefördert¹. Während Synoden des 4. Jahrhunderts noch einen dreiwöchentlichen oder allmonatlichen Kommunionempfang als Verpflichtung vorschrieben², haben in karolingischer Zeit einige Bischöfe wieder versucht, die Laien jeden Sonntag zur Kommunion zu bringen. Dieser Versuch ist ganz mißlungen³. Vielmehr hat sich in der kirchlichen Gesetzgebung des Mittelalters meistens die von der Synode von Agde 506 aufgestellte Regel durchgesetzt, daß man wenigstens dreimal jährlich, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, kommunizieren solle⁴. Theodulf von Orléans hat den Kommunionempfang an jedem Sonntag in der Fastenzeit und zu-

¹ Dazu und zum folgenden BROWE, Pflichtkommunion 27–45; JUNGMANN, MS 2, 451 Anm. 23.

² Die Synoden von Elvira 306 und Sardika 343: BROWE, Pflichtkommunion 31.

³ Ben. Lev. 1, 334: *Ut omnes per dies dominicos vel festivitates praeclaras s. eucharistia communicent, nisi quibus abstinere praeceptum est*; ähnlich 2, 170 (PL 97, 746, 768): BROWE, Pflichtkommunion 30 (Anm. 24). – Vgl. Capitula excerpta de canone I um 806 c. 23 (MG Cap. 1, 133 no. 47); Capitula vel missorum vel synodalia 813 (?) c. 1 (MG Cap. 1, 182 no. 84); Synode von Paris 829 lib. 3 c. 20 (MG Conc. 2, 677) verlangt die wöchentliche Kommunion nur noch «nach Möglichkeit» (BROWE, Pflichtkommunion 30 Anm. 26).

⁴ Agde 506 c. 63 (BRUNS 2, 158): *Ut cives, qui ... Paschae ac Natalis Domini vel Pentecostes festivitatibus cum episcopis interesse neglexerint, cum in civitatibus communionis vel benedictionis accipiendae causa positos se nosse debeant, triennio a communione preventur ecclesiae* = in versch. Rez. Regino 2, 394 (W 364) = Burch. 2, 76 (PL 140, 639) = Ivo decr. 4, 10. – In einer andern Rezension: Regino 2, 391 (W 363) = Burch. 5, 23 (PL 140, 757) = Ivo decr. 2, 33 = Grat. de cons. 2, 19. Vgl. Regino 1 inq. 60 (W 23 f.) und ibid. 2, 5 interr. 56 (W 214): *Si aliquis est, qui non communicet vel tribus temporibus in anno ...* = Burch. 1, 94 interr. 55 (PL 140, 577). Vgl. Tours 813 c. 50 (MG Conc. 2, 293): *Ut si non frequentius vel ter laici homines in anno communicent, nisi forte quis maioribus quibuslibet criminibus impediatur.* = Ingelheim 826 c. 15 (MG Conc. 2, 552) = Anseg. 2, 44 = Regino 1, 334 (W 158) mit Zusatz: *id est in Pascha, Natali Domini et Pentecoste* = Burch. 5, 17 (PL 140, 756): ex epist. Fabii papae c. 4 (!) = Ivo decr. 2, 27; Pan. 1, 151 = Grat. de cons. 2, 16; vgl. Wulfad v. Bourges um 870, ep. pastoralis (PL 121, 1141); Admonitio synodalnis (nach MARTÈNE u. a.) c. 34 (PL 115, 681): *Tribus vicibus in anno.* – Dazu BROWE, Pflichtkommunion 33–35 mit angelsächs. Beispielen, ebenso 37 ff. über die spätere Entwicklung.

sätzlich am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag sowie an Ostern verlangt¹. Unter seinem Einfluß fügen spätere Bischofskapitulare gelegentlich zur allgemeinen Kommunion an den drei höchsten Festtagen die Gründonnerstagskommunion hinzu, da es ja schließlich an diesem Tag um das Gedächtnis der *Coena Domini* schlechthin ging². Schon der heilige Angilbert († 814) hatte in der Kirchenordnung für S. Riquier auf die vorgeschriebene Pfingstkommunion für das Volk verzichtet³. Daß die Synode von Mainz zwar die Pfingstkommunion wegläßt, dafür wie Theodulf eine allgemeine Kommunion an den drei Karthaggen vorsieht, bedeutet eine Eigentümlichkeit der Gesetzgebung Friedrichs von Mainz⁴.

3. Die reichskirchliche Reform bis Otto III.

Ulrich von Augsburg, Friedrich von Mainz und sein Nachfolger Wilhelm, der voreheliche Sohn Ottos des Großen, sind noch weitgehend Vertreter der bischöflichen Reform. Diese wird nun allmählich in der ottonischen reichskirchlichen Reform zusammengefaßt. Als Erzbischof von Köln (953–965) und gleichzeitiger Herzog von Lothringen ist Brun, der Bruder Ottos des Großen, der «Prototyp des ottonischen Reichsbischofs» geworden⁵. Da er zur Zeit der Synode von Ingelheim Kanzler und Erzkapellan war, mögen durch ihn die Vertreter der Gorzer Reform einen größeren Einfluß auf jene Versammlung erlangt haben⁶. Berühmt ist die

¹ Theodulfi c. 41 (PL 105, 204). – Ps. Ambrosii sermo 25 *de s. quadragesima* verlangt den allgemeinen Kommunionempfang bloß an den Sonntagen in der Fastenzeit (BROWE, ibid.).

² Chalon-sur-Saône 813 c. 47 (MG Conc. 2, 283): *Quod in cena Domini eucharistia fidelibus percipienda sit* = Burch. 5, 20 (PL 140, 756): Ex descr. Sotheris (!) = Ivo descr. 2, 30 = Coll. tr. P. 3, 2, 4 = Polyc. 3, 16, 16 = Coll. XII. P. 5, 205 = Grat. de cons. 2, 17; vgl. Admonitio synodalnis (nach LABBÉ u. a.) c. 34 (PL 115, 681): *Quatuor temporibus in anno ...* = Rather. syn. c. 10 (PL 136, 562). – Rudolf v. Bourges († 866) c. 29 (PL 119, 718) übernimmt sogar die Regel Theodulfs (vgl. vorhergehende Anm.!) = Burch. 5, 19 (PL 140, 756), der den Kanon dem Papst Silverius zuschreibt. – Vgl. BROWE, Pflichtkommunion 31 f. u. 37.

³ Institutio Angilberti Centulensis de diversitate officiorum, cap. 8, *De sabbato sancto et die Paschae* (Bishop Liturgica historica 323 in med. = CCM 1, 296 Zeile 1 f.) – BROWE, Pflichtkommunion 36 (Anm. 64).

⁴ BROWE, Pflichtkommunion 36 f.

⁵ J. FLECKENSTEIN, in: Gebhardt Hb. passim; HOLTZMANN passim; FLECKENSTEIN, Hofkapelle passim.

⁶ HALLINGER, Gorze-Kluny 2, 769 f.

politische und kulturelle Wirksamkeit Bruns geworden. Von einer Tätigkeit als liturgischer Reformgesetzgeber ist hingegen nichts bekannt¹.

Als ein Werk der ottonischen reichskirchlichen Reform muß das kurz vor 962 entstandene Mainzer Corpus der Ordines Romani für den bischöflichen Gebrauch gelten, das sogenannte Pontificale Romano-Germanicum des 10. Jahrhunderts. Welchen unmittelbaren Einfluß Erzbischof Wilhelm auf die Redaktion genommen hat, bleibt wohl eine offene Frage. Der Herstellungsort, die Abtei Sankt Alban in Mainz, dürfte stets in einem engeren Verhältnis zum ottonischen Hof und damit auch zur Hofkapelle gestanden haben. Die Verbreitung dieser Ordines-Sammlung hängt jedenfalls neben der primatialen Stellung von Mainz mit der kaiserlichen Politik zusammen. Das anlässlich der Kaiserkrönung in Rom verwendete Pontificale dürfte vorerst vor allem ein offizielles Formular der Hofkapelle gewesen sein. Ihre Mitglieder und die ehemaligen Angehörigen des Mainzer Klerus haben wohl als Bischöfe jeweils eine Abschrift dieses liturgischen Textes in ihre Diözesen mitgenommen. In Rom selbst scheint das ottonische Pontifikale auf Veranlassung des kaiserlichen Hofes eingeführt worden zu sein. Daß die Verwendung dieses Formulars durch eine Maßnahme des Kaisers oder Königs selbst vorgeschrieben werden konnte, zeigt ein Ereignis aus der Zeit Heinrichs II.². Daneben geschah eine sozusagen «inoffizielle» Verbreitung dieses Liturgiebuchs sowohl auf Grund seines Ansehens dank der dahinter stehenden «römischen» und kaiserlichen Autorität als auch wegen seiner rubrizistischen Qualität³.

Ähnlich wird es sich mit dem ungefähr gleichzeitigen Sakramentar von Fulda verhalten haben⁴. Diese beiden wichtigsten liturgischen

¹ Hier ist wenigstens auf seine Beziehung zu Rather hinzuweisen, den Brun als Bischof nach Lüttich gerufen hat. In seiner zweiten Regierungszeit in Verona, um 966, hat Rather seine bekannten Synodica erlassen.

² Unten S. 220 f.

³ Zum römisch-germanischen Pontificale: ANDRIEU, ORR Bd. 1–5, besonders 1, 494–548; VOGEL, PRG 1, XXIII ff. (Literatur!) – Zum Einfluß Wilhelms von Mainz auf die Entstehung: VOGEL, PRG 3, 27 Anm. 49 und 3, 29 Anm. 51. – Zur Verbreitung: VOGEL, PRG 3, 46 f. (Bedeutung des *mos Romanus* und Rolle der Bischöfe im königlichen Gefolge auf den Italienfahrten). – Zu den Analogien bei der Verbreitung des Pontificale Romanum im 12. Jahrhundert: ANDRIEU, PR 1,16ff.

⁴ RICHTER-SCHÖNFELDER, Einleitung; mehr Aufschluß wird später der 2. Bd. von DESHUSSES, Sacram. grégor. geben. – Die Handschrift in der Kapitelsbibliothek in Vercelli (Bibl. Capitolare cod. 181) liefert das Beispiel einer «inoffiziellen» Verbreitung. Abt Erchanbald v. Fulda (997–1011), der spätere Erzbischof von Mainz, hat das Exemplar nach einem Eintrag von erster Hand auf dem Schlußblatt Bischof Heinrich von Würzburg (995–1018) gewidmet, der wohl die Abschrift in

Schöpfungen der ottonischen Reform sind für die sächsische und salische Zeit die Hauptvertreter der «Liturgie der Reichskirche», die – zum Teil wenigstens theoretisch – wie unter Karl dem Großen über die Grenzen der Metropolitanverbände hinaus maßgebend war.

Wie seinerzeit im Frankenreich mußte auch die Liturgie der Ottonen als «römisch» gelten, da der Reichsgedanke mit dem Romgedanken verknüpft war und Rom auch für die Reichskirche – wenigstens ideell – die beste Tradition besaß. Daraus brauchte aber so wenig wie in der karolingischen Reform ein kirchliches Gesetzgebungsrecht des Papstes abgeleitet zu werden. Die «römische» Tradition, die jetzt in Wirklichkeit eine römisch-fränkisch-deutsche war, konnte ebenso gut der römische Kaiser vertreten.

Der Kaiser mußte solches tun, als die politische Verwilderung in Rom auch die lokale liturgische Tradition verkommen ließ. Gregor V. (996–999), der erste deutsche Papst, war auf liturgische Handschriften der Reichenau angewiesen, um in Rom qualifizierte Texte verwenden zu können¹.

Das Zusammenwirken von Kaiser und Papst – unter dem Vorrang des Kaisers – hat im Zeichen der *Renovatio imperii Romanorum* seinen Höhepunkt unter Otto III. und Silvester II. erreicht². Leider fehlen aus dieser Zeit Quellen zu den römischen Synoden, die sich im besonderen auf die Liturgie beziehen. In Deutschland selbst scheint der religiös sehr interessierte junge Kaiser seinem Nachfolger Heinrich II. in dem ausgesprochen persönlichen Kirchenregiment vorangegangen zu sein. Wie weit sich diese Haltung auf die liturgische Gesetzgebung auswirkte, ist kaum festzustellen. Das einzige indirekte Zeugnis ist das *Capitulare de iustitio*, das 998 wohl in Pavia erlassen wurde und das Verbot der Gerichtstage an den Sonn- und höchsten Feiertagen sowie an den gebotenen Fasttagen und in der Quadragesima vor Ostern enthält³.

Die Synode von Ravenna 967, welche die Errichtung des Erzbistums Magdeburg bestätigte, muß hier übergegangen werden, da die Einrichtung des Kardinalats an dieser «kaiserlichen Kathedrale» in den Fragenkreis

Auftrag gegeben hatte. Dieser wiederum hat es vielleicht an Bischof Leo von Vercelli (999–1026) weitergegeben; vgl. WATTENBACH-HOLTZMANN 1, 2, 202 Anm.12; EBNER, *Missale Romanum* 282 (Lit.); GAMBER, CLLA 2, 423/24 no. 972; RICHTER-SCHÖNFELDER XII no. 3.

¹ KLAUSER, Austauschbeziehungen 185 f.

² SCHRAMM, *Renovatio*.

³ Oben S. 51 Anm. 3.

um die römischen Privilegierungen gehört¹. In demselben Zusammenhang steht die Synode von Rom 993, in der die Heiligsprechung Ulrichs von Augsburg erfolgte². Den Rahmen dieser Untersuchung würde auch die nähere Behandlung der Provinzialsynode in Verona 995 sprengen, deren Beschlüsse sich auf die zum Teil liturgischen Rechte des Bischofs von Verona über einige dem Patriarchen von Aquileja unterstellten Kirchen beziehen³. Nicht unerwähnt bleiben soll hier die Provinzialsynode von Ravenna 997/98 (?) unter Gerbert, dem späteren Papst Silvester II., die verbietet, daß für die eucharistische Partikel (*fermentum*) anlässlich der Bischofsweihe und für die heiligen Öle Gebühren erhoben werden⁴.

EXKURS

1. Der mos Hispanorum, der monastische Brauch und der mos Romanus in gallischen und italienischen Synoden um die Jahrtausendwende

Wie der cluniazensische Chronist Rodulfus Glaber erzählt, habe um das Jahr 1002 in Italien und Gallien eine sehr große Anzahl von Bischöfen mehrere kleinere Synoden abgehalten, die sich mit dem Fasten zwischen Auffahrt und Pfingsten, dem Gesang des *Te Deum* an den Sonntagen der Advents- und Fastenzeit und mit dem Datum des Festes Mariae Verkündigung befaßten⁵.

Als Beispiel eines gallischen *conciliabulum*, das sich in dieser Zeit mit unterschiedlichem monastischem und kanonikalem Brauchtum beschäftigte, darf die Synode von Orléans anfangs 1000 gelten. So gut wie deren

¹ MANSI 18, 499 ff.; BOYE, Quellenkatalog 57; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 827; JAFFÉ – L. 1, 394 post no. 3109; BÖHMER-OTTENTHAL 200 no. 443b; BÖHMER-ZIMMERMANN 165 no. 418 ad 20. 4. 967.

² MANSI 19, 169; BOYE, Quellenkatalog 64; JAFFÉ-L. no. 3848; KEHR-BRACK-MANN, Germ. pont. 2, 1, 30 no. 6; BÖHMER-ZIMMERMANN 264 no. 713.

³ MANSI 19, 195; BOYE, Quellenkatalog 65.

⁴ Synode von Ravenna 997/98 (?): MANSI 19, 219 ff.; BOYE, Quellenkatalog 66; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 889. – Cap. 1: ...ut subdiaconi corpus Domini quod formata appellat tempore consecrationis episcoporum ipsis vendant episcopis, et chrisma vendant arcipresbyteris annualiter parochiae nostrae, in quibus appetet venditio Filii Dei et venditio Spiritus Sancti. – Dieses Beispiel stützt JUNGMANN, Fermentum gegen DOLD, «Forma» und «formata», der das zweite stets als *littera commendatitia* für die Bischofsweihe verstehen will.

⁵ Nach Rod. Glab. 3, 3 no. 12 (PROU 61 ff.) = MANSI 19, 277. – Datierung: Rod. Glab. 3, 4 no. 13: *Igitur infra supradictum millesimum tercio iam fere imminentem anno ...*

Beschluß über den Beginn der Adventszeit Autorität auch für deutsche Liturgiker erlangte¹, verdienen nebst den italienischen auch die weiteren, nach Rodulfus Glaber *in Galliis* veranstalteten Synoden hier Erwähnung: Es dürfte sich um Konzilien handeln, die sowohl in Franzien oder Aquitanien als auch in Burgund und Lothringen stattgefunden oder wenigstens die betreffenden Gebiete beeinflußt haben².

Fasten in der Pentekoste

Rodulfus berichtet, daß zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten sehr häufig gefastet worden sei. Schon an der *Litania maior* und den drei Bittagen vor Auffahrt war ja entgegen der alten Regel, daß in der Pentekoste jede Fasten- und Bußübung unterbleiben sollte, seit der karolingischen Zeit ein allgemeines *ieiunium indictum* angesetzt, das die ottonische Gesetzgebung bestätigte³. Die Spanier hatten dagegen die *Litaniae minores* in die Woche nach Pfingsten verlegt. Wie Walafrid Strabo mitteilt, begründeten sie ihre Auffassung mit der Stelle aus dem Matthäusevangelium, daß «die Gäste des Bräutigams nicht trauern könnten, solange der Bräutigam mit ihnen ist»⁴. Wie beim dritten Traktandum über das Datum des Festes Mariae Verkündigung dürfte es in jenen italienischen und gallischen Synoden auch in dieser Angelegenheit darum gegangen sein, ob der *mos Hispanorum* oder der fränkisch-römische Brauch vorzuziehen sei.

¹ Bernon. *De initio Adventus* (PL 142, 1087 f.). Berno war als Mönch von Fleury dabei.

² Mit *Gallia* oder *Gallie* bezeichnet Rodulfus das Gebiet, das nicht unter der Hoheit des deutschen Königs steht (vgl. PROU 138, Register s.v.). Sein «geographischer» und politischer Standpunkt ist der cluniazensische. Bei ihm (hist. 4, 5: PROU 103 ff.) ist jedoch in die «gallischen» Synoden von 1031/1036 auch eine von Tribur eingeschlossen (vgl. *Gesta epp. camerac.* 3, 51: MG SS 7, 485). Zudem gehörten Teile Lothringens zur Kirchenprovinz von Reims, was die betreffenden Bischöfe (vorab denjenigen von Cambrai) veranlaßte, an «gallischen» Provinzialsynoden in Frankreich teilzunehmen. Vgl. unten S. 217.

³ Siehe oben S. 72. – Tertullian, *De cor. c. 3* (PL 2, 79 f.) erklärt es als unrecht (*nefas*), an Sonntagen oder während der Pentecoste zu fasten oder kniend zu beten. Ähnlich Hilarius, *In pas. c. 12* (PL 9, 239); Hieronymus, *Dial. c. Lucif. n. 8* (PL 23, 164); Augustinus, *Ep. 55, 15, 28* (CSEL 34, 202 Zeile 9): die Stellen zitiert JUNG-MANN, *Pfingstoktaf* (LP) 326 Anm. 36. Vgl. unten S. 89 Anm. 2 und S. 255 Anm. 2.

⁴ Walafrid. *exord. c. 29* (MG Cap. 2, 513 f.; KNÖPFLER 96): *Hispani autem propter hoc quod scriptum est non possunt filii sponsi lugere, quamdiu cum illis est sponsus* (Matth. 9, 15)», *infra quinquagesimam paschae recusantes ieiunare laetanias suas post pentecosten posuerunt, V. et VI. et VII. feria eiusdem ebdomadis eas facientes.* – Vgl. oben S. 65 Anm. 4.

Die Bischöfe haben in jenen Synoden beschlossen, daß die zusätzlichen Bußübungen zwischen Auffahrt und Pfingsten nicht durch die Priester vorgeschrieben werden dürften, sondern der freiwilligen Praxis überlassen würden. Die Pfingstvigil dagegen sollte ein *ieiunium indictum* bleiben¹.

In der Mitte des 11. Jahrhunderts hat sich in Mailand, wo die Rogationstage erst zwischen Auffahrt und Pfingsten gefeiert wurden, auch Arialdus gegen das Fasten in der Osterzeit aufgelehnt. Er hat sich auf das Konzil von Nizäa, auf den heiligen Ambrosius und andere berufen². Indem er die Wendung aus dem Evangelium nach Lukas gebrauchte, soll er gesagt haben: «Wir fasten nicht in der Pentekoste, da in diesen Tagen der Herr unter uns weilt, der doch selbst gesagt hat, daß die Gäste des Bräutigams nicht fasten können, da er mit ihnen ist!»³ Dabei hat Arialdus die Pfingstvigil wegen der nachfolgenden Tauffeier ausgenommen⁴. Landulf der Ältere hält ihm in seiner Mailänder Geschichte entgegen, daß er glaube, die Apostel hätten zwischen Himmelfahrt und Pfingsten gefastet, da sie eben nach der Schrift «dann fasten werden, wenn der Bräutigam von ihnen weggenommen ist», was für die besagte Zeit gerade zutreffe⁵. Das mag das eine Motiv gewesen sein für das zusätzliche Fasten am Ende der Pentekoste, neben dem andern, möglichst bald eine auferlegte Kirchenbuße loszuwerden⁶.

¹ Siehe oben S. 87 Anm. 5.

² Vita Arialdi c. 17 (MG SS 30, 2, 1061 f.); Arnulfi gesta archiepp. Mediol. 3, 17 (MG SS 8, 22). – Nizäa c. 20 (MANSI 2, 692); Ambrosius, Sermo 61 de Pentecoste (Opp. 4, Paris 1886, 862 f. = ed. Ballerini 6, 400). Vgl. unten S. 255 Anm. 2.

³ Luk. 5, 34: vgl. unten Anm. 5.

⁴ Vita Arialdi c. 17 (MG SS 30, 2, 1061): ... nec unus ex his diebus quinquaginta est *ieiunandus*, qui significant futuram (sc. vitam) *preter Sabbatum Pentecosten*. Et hoc non propter afflictionem sicut cetera *ieiunia alterius temporis ieiunandum est*, sed propter novorum fratrum expectationem, qui ad nonam regenerantur, quorum renovationem nos oportet *ieiunos prestolari*. – Vgl. unten S. 252 (Seligenstadt 1023, c. 2).

⁵ Landulfi hist. Mediol. 3, 30 [29] (MG SS 8, 95): *Scimus enim, Arialde, quia in his quinquaginta diebus nullum ieiunium nescit ecclesia imperare, sancto Ambrosio cum multis sanctis attestante. An ignoras, quid veritas veritatis clamat? Non possunt filii sponsi ieiunare quamdiu est cum illis sponsus; sed cum ablatus fuerit sponsus de eis, tunc ieiunabunt in illis diebus (Luc. 5, 34).» Credimus enim, apostolos post Domini ablationem, cum coelos ascendit, usque ad sancti Spiritus adventum in Hierusalem orantes ieiunasse ...*

⁶ Vgl. JUNGmann, Pfingstoktav (PL) 326.

Te Deum im Advent und in der Quadragesima

Die Regel des heiligen Benedikt schreibt vor, daß am Sonntag nach dem Responsorium, das der vierten Lesung in der dritten Nokturn folgt, der Abt den Hymnus *Te Deum laudamus* anstimmt. Nachdem der Konvent den Hymnus gesungen hat, liest der Abt das Evangelium. Nach dem Hymnus *Te decet laus* und der Benediktion folgen die Laudes¹. In fränkischen Klöstern hat man den sonntäglichen Abschluß des Nacht-offiziums mit demjenigen der Werktagे vermischt. Das bezeugt der sankt-gallische Ordo Romanus XVI aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, der sich zwar ausdrücklich auf die Benedictus-Regel bezieht, beim Schluß der Sonntagsvigil aber das Evangelium dem *Te Deum* voranstellt und dann erst noch den Versus mit dem *Kyrie eleison* folgen läßt².

Der monastische Ordo mit dem sonntäglichen *Te Deum* ist auch von den fränkischen Kanonikern übernommen worden. Wie Amalar in Erfahrung bringen konnte, wurde jedoch zu seiner Zeit in St. Peter in Rom das *Te Deum* bloß an den Weihegedenktagen der Päpste im Nacht-offizium gesungen³. Im Verlauf des 9. und 10. Jahrhunderts hat die römische Liturgie offenbar auch die fränkisch-deutschen Gebräuche, die den sogenannten Ambrosianischen Lobgesang betreffen, angenommen⁴. Allerdings scheint Rom schon in dieser Zeit eine Anpassung in dem Sinne vorgenommen zu haben, daß das *Te Deum*, anstelle des Responsoriums der neunten Lesung, das Nachoffizium nur dann beschloß, wenn in der

¹ Regula s. Benedicti c. 11; *Qualiter diebus dominicis vigiliae agantur*: *Dicto etiam versu, et benedicente abbe, legantur aliae quatuor lectiones de Novo Testamento, ordine quo supra. Post quartum autem responsorium incipiat abbas hymnum Te Deum laudamus: Quo perdicto legat abbas lectionem de Evangelia, cum honore et timore stantibus omnibus. Qua perfecta, respondeant omnes Amen, et subsequatur mox abbas hymnum Te decet laus; et data benedictione incipient Matutinos.* – Zur außerbenediktinischen monastischen Verwendung: BAUMSTARK, Nocturna laus 202 ff.

² OR XVI (Instruccio ecclesiastici ordinis, zw. 750 u. 780) no. 16 (ANDRIEU 3, 149 = CCM 1, 17): *Secundum regulam sancti Benedicti omni tempore diebus dominicis, legitur leccio sancti evangelii secundum tempus quo fuerit et sequitur hymnum Te Deum laudamus et versum cum Kyrie leison, et finiuntur vigilia nocturne.* Vgl. die Werktagsordnung Reg. Ben. c. 9. – PASCHER, Stundengebet 140.

³ Amalar. ord. ant. prol. 7 (HANSSENS 3, 14): *Saepe in octo responsoriis et novem lectionibus finiunt nocturnale officium. Interrogavi si canerent per dominicas noctes Te Deum laudamus; responsum est: Tantum in natalitiis pontificum Te Deum laudamus canimus.* – PASCHER, Stundengebet 224. Vgl. dazu ohne Beleg RIGHETTI 1, 224: «... mentre, di regola, dopo la nona lezione di mattutina, si soggiungeva un nono responorio; a S. Giovanni in Laterano invece, era regola di cantarlo sempre».

⁴ BAUMSTARK, Nocturna laus 204.

Messe des folgenden Tages *Gloria in excelsis Deo* gesungen wurde. Daß dieser Grundsatz dem *mos Romanus* entspreche, wird erst seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts und vorerst von außerrömischen Zeugnissen festgehalten.

Eines der ersten Beispiele dafür dürfte die Schrift *De regula sancti Benedicti praecipui abbatis* sein, die wohl der Mönch Ademar von Chabannes als 48. Kapitel dem 4. Buch von Amalars *Liber officialis* beigefügt hat¹. Der Benediktiner rechtfertigt darin den monastischen Ordo, der sich auf die Regel des Mönchsvaters stützt, gegenüber der *consuetudo ecclesiastica Romana* der Kanoniker und übrigen Weltkleriker². Dabei argumentiert er für die kanonische Authentizität der monastischen Liturgie, indem er – wie vor ihm schon Walafrid Strabo, Hinkmar von Reims und mit ihm die Synode von Douzy 874³ – darauf hinweist, daß Papst Gregor der Große, auf den ja der Ritus der Weltkleriker zurückgehe, die Benediktinerregel gelobt und damit auch die darin enthaltenen liturgischen Anweisungen mit seiner Autorität gebilligt habe⁴. Im wei-

¹ MÖNCHEMEIER, Amalar v. Metz 75–81 § 15 («Das von Mabillon als *Supplementum ad librum IV Amalarii de officiis divinis herausgegebene Kapitel De regula sancti Benedicti praecipui abbatis* ist eine Fälschung Ademars von Chabannais»); HANSSENS, Amalarii opp. 1, 216 f., *Introductio cap. 16* (De L. IV., c. 48, *De regula s. Benedicti praecipui abbatis*); 3, 272–295 (= Text-Ausgabe).

² De regula s. Ben. c. 1 (HANSSENS 3, 273): *Quod sanctus Benedictus aliter constituerit, quam cleri officia dicuntur, nec hoc vacat a misterio ...*

³ Walafrid. exord. c. 26. (MG Cap. 2, 508; KNÖPFLER 83): ... *Est etiam ille ordo officiorum laudabilis, quem beatus pater Benedictus monachis constituit observandum, scilicet, qui propositos a ceteris discernuntur, etiam continuae servitutis penso aliquid amplius ceteris persolvere studeant. Quam dispositionem ideo a pastoribus ecclesiam non interdici putamus, quia et vicina est auctoritati Romanae et quia beatus Gregorius vitam egregii patris Benedicti describens regulam ab eodem conscriptam, in qua idem officiorum ordo habetur, conlaudans sua auctoritate statutis eius favere videtur.* – Synode von Douzy II, 874, c. 7 (MANSI 17, 293): *Ceterum quoniam eadem regula (sc. Benedicti), S. Spiritu promulgata, et laudis auctoritate b. papae Gregorii inter canonicas scripturas ... est teneri decreta ...* Der Redaktor der Beschlüsse war Hinkmar von Reims: HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 639. Vgl. HALLINGER, Papst Gregor d. Gr. und der hl. Benedikt 235 Anm. 15.

⁴ De regula s. Ben. c. 3/4 (HANSSENS 3, 273): ... *post beatum Sixtum ... Dionisius ex monacho, itemque Gregorius excellentissimus memoria, gradu apostolici culminis sortiti sunt; quoniam Gregorius, inter cetera quibus provexit ecclesiam, clericalis officii maximus enituit institutor. Cuius auctoritas tanta fertur verissime relatione, ut in specie columbae spiritus Dei ei insidere frequentius sit visus, cuiusque facundia et scripta inter ceterorum dicta, ut aurum purissimum, resplendent. Cuius memorata sancti Benedicti gesta, sicut nullus pontifex summus alicuiuscumque, nisi rarissimo sic, ipse palmam doctrinae post Petrum in ecclesia Dei consecutus, Gregorius claro stilo prosequutus est. De quo perhibet testimonium, dicens quia vir ille Domini, Bene-*

tern redet der Verfasser der Schrift *De regula* dem Grundsatz der Einheit in der Vielfalt das Wort und behandelt einige Unterschiede des monastischen und des ekklensialen Ritus¹. Darunter erwähnt er den Umstand, daß in einigen Kirchen im Advent und von Septuagesima bis Ostern die Kleriker das *Te Deum* ausließen wie auch in der Messe das *Gloria in excelsis*. Diese Übung entspreche keineswegs dem monastischen Brauch und werde auch nicht von allen Kanonikergemeinschaften beachtet. Allegorisch begründend fügt er bei, daß man sogar am Sonntag 14 Tage vor Ostern, da in den Responsorien und beim Invitatorium die Doxologie ausgelassen werde, das *Te Deum* vor dem Evangelium belasse, in welchem verkündet werde, daß die Gottheit Christi schon vor Abraham gewesen sei, und in dem auch von der Verfolgung Jesu durch die Juden berichtet werde, wobei sich aber dennoch die Passion noch nicht erfülle. Dagegen entfielen die Doxologie nach den Psalmen und das *Te Deum* dann, wenn sich die Passion erfülle, nämlich an den drei Tagen vor Ostern².

Nur gewisse Kirchen wichen also von dem monastischen Brauch ab, und von diesen wird nicht unmittelbar gesagt, daß sie sich dabei auf den *mos Romanus* beriefen. Das seit Pippin und Karl dem Großen

dictus, spiritu iustorum omnium plenus fuit. Item testimonium perhibens regulae monachorum dicit: Nam scripsit monachorum regulam sermone luculentam, discreto praecipuum (Greg. dial. 2, 36; opp. 2, 272: PL 66, 200 C). – Zu *De regula* c. 6 (HANSSENS 3, 274) meint HALLINGER, Papst Gregor d. Gr. und der hl. Benedikt 239/40 Anm. 28: «Amalar von Trier-Metz († um 855) ist der Erste, der Gregors Benediktinertum behauptet hat». Diese Behauptung wird durch die Ausgabe von Hanssens widerlegt.

¹ *De regula* c. 17 (HANSSENS 3, 276): *Quamvis ergo a more Romanae ecclesiae in nonnullis sanctissimi Benedicti constitutio discrepet, absit tamen a nostris mentibus ut in aliquo a fide sanctae atque apostolicae ecclesiae eum dissentire credamus. Hic enim sanctus Domini Benedictus in omnibus sanctorum apostolorum vestigia supitius est imitatus.*

² *De regula* c. 34/35 (HANSSENS 3, 281): *Porro quod apud quasdam ecclesias in adventu dominico, necnon et in septuagesimalibus et quadragesimalibus diebus, a clericis praetermittitur Te Deum laudamus, sicut et ad missas Gloria in excelsis Deo, nequaquam a monastico ordine haec talis consuetudo observatur, sicut nec a quibusdam canonicorum ecclesiis. Nam et in dominica que medicina* (sic pro: *mediana* = ungenau, da es sich nicht um den Sonntag *Laetare*, das «Mittfasten», handelt) *vocatur quando in responsoriis et invitatorio praetermittitur gloria himnus Te Deum laudamus non praetermittitur ante evangelium, ubi divinitas Christi, antequam Abraham fieret, esse dicitur, ubi licet, Iudeorum persecutio dicatur, qui tulerunt lapides, ut iacerent in Ihesum, necdum tamen completur passio. Ubi enim completur passio, gloria in omnibus psalmis et laus Te Deum laudamus praetermittitur; quod fit in tribus diebus ante resurrectionem.*

gebräuchliche Argument des nichtmonastischen Klerus für die bessere Tradition gegen den Brauch der Benediktiner geht aus andern Stellen der Schrift *De regula* hervor¹, die ja auch einem Weltkleriker untergeschoben wird, um damit indirekt den monastischen Standpunkt zu stützen². Die aufgeführten Fragen zeigen deutlich, daß dieser Traktat den Auseinandersetzungen entstammt, die nach Rodulfus Glaber in jenen italienischen und gallischen Synoden vom Jahre 1002 ausgetragen wurden³.

Einmal sei nämlich die Frage aufgeworfen worden, warum die Mönche an drei oder vier Sonntagen vor Weihnachten⁴ wie in der Fastenzeit den Hymnus *Te Deum laudamus* singen, entgegen dem Brauch der römischen Kirche. Die offensichtlich durch diese Frage angegriffenen⁵ Äbte und Mönche hätten geantwortet, daß sie diese Übung überhaupt nicht beachteten, wenn sie nicht der Vorschrift des heiligen Benedikt, des ruhmreichsten und hervorragendsten Vaters, entspräche. Dessen Taten und Worte wären ja vom höchsten römischen Pontifex, nämlich von Gregor, beschrieben und lobend bekräftigt worden. Nachdem die Bischöfe diesen Gesichtspunkt begriffen hätten, habe die monastische Gewohnheit ihre Geltung nach authentischer Regel behalten.

Unter der Voraussetzung der Verbindung von *Gloria in excelsis* und *Te Deum*⁶ dürfte nur der Ausfall der beiden Lobgesänge in der Zeit von Septuagesima bis Ostern dem tatsächlichen römischen Brauch um die Jahrtausendwende entsprechen. Schon die Rubrik des Gregorianischen Sakramentars schreibt vor, das *Gloria* in der Messe an Bußtagen auszulassen⁷. Im Gegensatz zur Quadragesima und zur Septuagesima vor Ostern⁸ war diese Bestimmung zur Zeit Amalars in Rom noch nicht auf

¹ *De regula* cc. 9. 12. 17 (vgl. oben S. 92 Anm. 1). 19 (HANSSENS 3, 274/75. 277) u. a. verwendet den Begriff des *mos Romanae ecclesiae*, *mos Gregorianus* oder der *Romanae ecclesiastica consuetudo* u. ä.

² MÖNCHEMEIER, Amalar 80: «... Amalar eignete sich als angeblicher Verfasser recht gut, denn einmal stand er hundert Jahre nach seinem Tode in noch höherem Ansehen als zu Lebzeiten, und anderseits ließ man ihn, den Weltpriester, hier unparteiisch den Beschuldigungen, die aus den Reihen seiner Mitbrüder laut wurden, entgegentreten». Ademar von Chabannes ist auch der erste, der die Urheberschaft Amalars für die *Institutio canonorum* von Aachen aus dem Jahr 816 behauptet hat!

³ Siehe oben S. 87 Anm. 5.

⁴ Über die Dauer des Advents vgl. oben S. 45.

⁵ *Qua videlicet quaestione aggressi* ist wohl passiv zu verstehen.

⁶ S. 92 Anm. 2 u. S. 95 Anm. 2.

⁷ Oben S. 47 Anm. 5.

⁸ Amalar. lib. off. 4, 18, 4 (HANSSENS 2, 466): *De dominicis noctibus in matu-*

den Advent anzuwenden. Doch berichtet schon Amalar, daß er «früher an gewissen Orten» beobachtet habe, wie im Advent das *Gloria in excelsis* weggelassen und auf die Dalmatika als Festgewand verzichtet wurde. Auch dieser Brauch habe einen gewissen Grund in der Typologie des Adventes als der Zeit des Alten Testamentes. Zweifellos sei die *gloria* in der Kirche Christi in der Zeit des Neuen Testamentes größer als in der Zeit des Alten Testamentes¹. Die *Ordines Romani* des 9. und 10. Jahrhunderts bestätigen jedoch diesen Brauch noch nicht. Auch Pseudo-Alkuin erklärt nur den Ausfall des *Alleluja* und des *Gloria in excelsis* nach Septuagesima². Dagegen bezeugt in den sechziger Jahren des 11. Jahrhunderts Johannes von Avranches die Gleichstellung des Advents mit der Quadragesima, was den Ausfall des *Gloria in excelsis* an Fasttagen anbelangt, und mit der Septuagesima, was die Ersetzung des sonntäglichen *Te Deum* durch das neunte Responsorium betrifft³. So wenig wie der spätere Erzbischof von Rouen hat sich um 1090 Bernold von Konstanz im *Micrologus* für die Angleichung des Advents an die Fastenzeit vor Ostern auf den römischen Brauch berufen. Daß in der Vorbereitungszeit vor Weihnachten außer an Apostel- und Kirchweihfesten *Te Deum*, *Gloria in excelsis* und bei der Entlassung der Messe *Ite missa est* nicht gesungen würden, begründet Bernold nach Amalar mit

tinali officio a Septuagesima usque in Pascha: ... Videtur parvitatii nostrae congruere propter numerum septuaginta, qui tenet peregrinationem nostram, ut cum Alleluja et cum altitudine psalmi Dominus regnavit, Gloria in excelsis Deo introducatur in thesauros suos usque ad diem exultationes ecclesiae per resurrectionem capitisi nostri.

¹ Amalar. lib. off. 3, 40, 9 (HANSSENS 2, 376 f.): *Vidi tempore prisco Gloria in excelsis Deo praetermittere in diebus Adventus Domini, et in aliquibus locis dalmaticas. Habet enim et istud aliquid rationis ad insinuandum tempus Veteris Testamenti. Nulli dubium quin maior gloria sit in ecclesia Christi tempore Novi Testamenti, quam foret Veteris ... Ibid. 4, 30, 12 (HANSSENS 2, 503): Quamvis cum gaudio boni servi expectent adventum Domini sui tamen maximum gaudium recolunt in praesentia eius. Idcirco aliqua de nostro officio reservamus usque ad praesentiam Nativitatis Domini, hoc est Gloria in excelsis Deo et clarum vestimentum dalmaticarum; si forte nunc ita agitur, ut vidi actitari in aliquibus locis. – Vgl. JUNGMANN, Advent (GL) 273 Anm. 154. – Zur Anpassung des Advents an die Fastenzeit oben S. 44 f. Vgl. unten S. 254 Anm. 6 (Dalmatika in der Septuagesima).*

² Beispiele von *Ordines Romani*, die den Ausfall des *Gloria in excelsis* und des *Alleluja* in der Fastenzeit bezeugen: oben S. 47 Anm. 7 ff. – Dazu das *Capitulare ecclesiastici ordinis*, OR XV, 152 (ANDRIEU 3, 124): Ausfall des *Gloria in excelsis* in der Quadragesima, und OR XXI, 18 (ANDRIEU 3, 249): bloß Ausfall des *Gloria* und nur für *Litania maior* bezeugt. – Ps. Alkuin. div. off. c. 8 (PL 101, 1182 B/C) = verkürzt OR L, 16 (ANDRIEU 5, 106) = PRG 99, 42 (VOGEL 2, 13).

³ Johannes v. Avranches, off. eccl. (PL 147, 38 B. 40 C; DELAMARE 16 f. 20.).

der Typologie des Alten und des Neuen Testamento¹. Allein dafür, daß die drei genannten Gesänge – abgesehen von einigen Ausnahmen – entweder alle miteinander gesungen werden oder ausfallen, bezieht sich der Verfasser des Micrologus auf den *mos Romanus*².

Welches vor dem 12. Jahrhundert die tatsächliche Übung in Rom selbst war, ist schwer festzustellen. Nach dem Ordo, den der Kanoniker Benedikt im *Liber politicus* zwischen 1140 und 1143 beschrieben hat, wurden im Advent in St. Peter sowohl *Te Deum* als auch *Gloria in excelsis* gesungen, während nach Septuagesima die beiden Hymnen entfielen³. Gemäß dem *Ordo officiorum* der Laterankirche, den der Kardinal Bernhard kurz vor 1145 redigiert hat, entfiel das *Te Deum* im Advent und nach Septuagesima außer an Heiligenfesten, an denen *Gloria in excelsis* gesungen wurde⁴. Es ist anzunehmen, daß an den beiden römischen Hauptkirchen die verschiedenen Übungen gleichzeitig befolgt wurden. Im ausgehenden 12. Jahrhundert hat sich dann die aus dem Norden

¹ Micrologus c. 30 (PL 151, 1003): *Ab Adventu Domini usque ad Nativitatem eius Te Deum laudamus, Gloria in excelsis Deo, Ite missa est dimittimus, quia maior gloria Novi Testamenti quam Veteris, cuius typum infra Adventum Domini obsercramus ... In nativitate apostolorum sive dedicatione ecclesiae praedictas glorificationes non omittimus.*

² Micrologus c. 36 (PL 151, 1005): *In nativitate Innocentum Gloria in excelsis et Alleluja secundum ordinem reticemus. Item Te Deum laudamus et Ite missa est, quae cum Gloria in excelsis Romano more solent admitti vel praetermitti ... Vgl. ibid. cc. 46/47 (PL 151, 1011 B/C, 1012).*

³ OR XI (Mabillon), auct. Benedicto (lib. *politicus*), no. 3/4 (MABILLON 2, 120 = PL 78, 1027 = FABRE-DUCHESNE, *Liber censuum* 2, 142 a/b): *In Adventu Domini vigiliae: In tercio nocturno ... versus et duae lectiones de epistola, tertia de homelia. Quibus finitis, cantatur Te Deum laudamus: quo finito, incipiunt matutinae laudes ... Mane statio ad sanctam Mariam maiorem, quo dominus Papa cum omnibus ordinibus venit: ibique honorifice, sicut mos est, cantat missa cum Gloria in excelsis Deo, sic ut in aliis dominicis usque ad Natalem Domini, et coronetur ... Ibid. no. 30 (MABILLON 2, 132 = PL 78, 1037 = FABRE-DUCHESNE, *Liber censuum* 2, 148 b): Sabbatho Septuagesimae ad Vesperum tacetur Alleluja et dicitur Laus tibi Domine ... Deinceps tacetur Te Deum et Gloria in excelsis Deo, nisi fuerit festivitas novem lectionum. Dazu RIGHETTI 2, 55: «A Roma il *Te Deum* ed il *Gloria in excelsis* erano cantati di Avvento ancora alla metà del sec. XII, come attesta l'ordo del canonico Benedetto di S. Pietro, e, verso quest'epoca, molte chiese adoperavano pure la dalmatica (Microlog. c. 30: oben Anm. 1)». Siehe dagegen den praktisch gleichzeitigen Ordo Bernhardi in der folgenden Anm.!*

⁴ Bernhardi ordo Lateran. (FISCHER) 2 f.: *Ab adventu Domini ... Te Deum laudamus non dicimus usque in noctem nativitatis Domini, nisi in illis festivitatibus sanctorum, in quibus dicimus Gloria in excelsis. Ibid. 24: De Dominica in Septuagesimae: ... Te Deum laudamus usque ad Pascha dimittitur, nisi in festis sanctorum VIII lectionum ... A Septuagesima usque in dominicam de palmis ... Gloria in excelsis Deo dicitur, quando et Te Deum laudamus ad matutinas canitur ...*

stammende liturgische Angleichung des Advents an die Septuagesima mit dem Verzicht auf die beiden Lobgesänge in der Papstliturgie durchgesetzt, wie aus dem in den Jahren zwischen 1188 und 1197 von Cencius de Sabellis, dem späteren Papst Honorius III., redigierten Ordo hervorgeht¹.

Was um die Jahrtausendwende in jenen italienischen und gallischen Synoden als *mos Romanus* bezeichnet wird, kann wie die *Ordines Romani* selbst nur sehr bedingt als «römisch» gelten. Es handelt sich auch hier um ekklesiisches Brauchtum, das sich teilweise wirklicher römischer Übung anglich, wobei aber für das Ganze die Autorität der römischen Tradition in Anspruch genommen wird.

Der monastische Ordo, für den sich die Benediktinermönche – vermutlich angeführt durch die Cluniazenser – in jenen Synoden gewehrt hatten, überlebte auch spätere – von Rom ausgehende – Romanisierungen. Die Rubrik eines Breviers vom Ende des 15. Jahrhunderts aus Notre-Dame in Cluny hält unter dem Sonntag Septuagesima fest, daß in einigen Kirchen mit diesem Sonntag das *Te Deum laudamus* verschwinde, daß es aber nach dem Brauch der Cluniazenser an den Sonntagen stets gebetet werde – auch dann, wenn in der Messe das *Gloria in excelsis* ausfällt².

Mariae Verkündigung

Das Datum des 25. März für das Fest *Mariae Verkündigung* ergibt sich aus dem Datum des Weihnachtsfestes am 25. Dezember³. Als jenes Fest im 7. Jahrhundert mit dem Datum im Frühling üblich wurde, ist gleich der Widerspruch dagegen laut geworden, daß nämlich damit praktisch jedes Jahr der alte Grundsatz durchbrochen würde, in der

¹ OR XII, 1 (MABILLON 2, 167): *A Dominica de Adventu usque ad Nativitatem Domini, dominus Papa non portat aurifrixiatam mitram, excepto in Dominica, qua cantatur Canite tuba* (3. Sonntag im Advent, *Gaudete*) *ad ecclesiam Apostolorum pro festo: nec cantatur Te Deum laudamus, nisi in praecipuis festis.* Ibid. no. 15 (MABILLON 2, 176): *Sciendum quod dominus Papa a Septuagesima usque ad Pascha non portat aurifrixiatam mitram, nec cantat Te Deum laudamus, nisi in praecipuis festis et in Laetare Jerusalem, in quo die diaconi cardinales utuntur planetis curtis.*

² Bréviaire de Notre-Dame de Cluny, fin. XV s. = Paris, bibl. Sainte-Geneviève, ms. 2628, fol. 153 v°. 155 (LEROQUAIS 3, 474): *Dom. in Septuagesima ... Licet in aliquibus ecclesiis cesset ibi Te Deum laudamus, tamen secundum usum Cluniacensem, semper dominicis diebus dicitur, licet non dicatur Gloria in excelsis in missa.*

³ Zum folgenden über das Fest der *Annuntiatio beatae Mariae virginis* oder *Annuntiatio Domini* siehe KELLNER, Heortologie 175–177; EISENHOFER 1, 592 f.; RIGHETTI 2, 389–393.

Fastenzeit keine Heiligenfeste zu feiern¹. Das Fest hat sich im Osten² und in Rom am 25. März gehalten. In Rom ist es auch mit den andern Marienfesten gegen das Ende des 7. Jahrhunderts mit einer Stationsprozession ausgestattet worden³. In Spanien jedoch hat es die Synode von Toledo 656 auf den 18. Dezember verlegt, eine Woche vor Weihnachten⁴. Auch der Ambrosianische Ritus brachte den Festgedanken der Verkündigung in den Zusammenhang mit der Vorbereitung auf das Fest der Geburt Christi. In Mailand und in weiter Verbreitung in Oberitalien wurde die Annuntiatio am letzten Sonntag im Advent begangen⁵. Mit dem Kalender der römischen Sakramentarien aber ist das Fest von der fränkischen Liturgiereform unter dem Datum des 25. März aufgenommen worden, allerdings ohne ein öffentlicher Feiertag zu werden⁶. Auch Regino von Prüm (um 906), Atto von Vercelli (um 950) und Burchard von Worms (um 1012) und nach ihnen Ivo und Gratian wiederholten den Kanon von Laodicea (um 380) und Braga (572)⁷. Rather von Verona (um 966) schränkte nach römischem Brauch dessen Geltung in seinen *Synodica* soweit ein, als er den Marien- und Apostelfesten sowie den Eigenfesten der Paochie den Vorrang vor den Tagen der Quadragesima und der Quatember zubilligte⁸. Wenn bei Burchard die Annun-

¹ Siehe unten Anm. 7! – Schon um diese Zeit wurde die *Annuntiatio* nicht mehr als Christusfest verstanden!

² Die Synode von Trullo 692 (c. 52) hat die Ausnahme von der Regel in Konstantinopel ausdrücklich gebilligt: MANSI 11, 967; HEFELE-LECLERCQ 3, 1, 569.

³ Oben S. 42 Anm. 5.

⁴ Konzil von Toledo 659 c. 1 (MANSI 11, 33 f.): ... *eadem festivitas non potest celebrari condigne, cum interdum quadragesimae dies, vel paschali festum videtur incumbere ...; cum etiam et ipsam Incarnationem Verbi non conveniat tunc celebritatibus praedicari, quando constat id ipsum verbum post mortem carnis gloria resurrectionis attolli ... ante octavum diem, quo natus est Dominus, genetricis quoque eius dies habeatur celeberrimus et paeclarus.* – Vgl. RIGHETTI 2, 166. 392.

⁵ KELLNER, Heortologie 176; RIGHETTI 2, 48 f. 532 f. – Schon nach dem Capitulare evangeliorum von Busto Arsizio (Hs. aus dem 9. Jh., Zeuge der ambrosianischen Liturgie vor der karoling. Beeinflussung) waren am «6. Sonntag im Advent» zwei Messen vorgesehen, eine vom Advent und eine vom Fest.

⁶ Oben S. 64 Anm. 7.

⁷ Konzil von Laodicea, um 380, c. 51 (HEFELE-LECLERCQ 1, 2, 1022) = Regino App. 1, 10 (W 395); App. 3, 22 (W 461): *Quod non oporteat in quadragesima martyrum natalitia celebrari, sed eorum sancta commemoratione in diebus sabbatorum et dominicorum fieri conveniat.* = nach der Synode von Braga 572 c. 48 (BRUNS 2, 53): Atto v. Vercelli c. 83 (PL 134, 44) = Burch. 13, 10 (PL 140, 886) = Ivo decr. 4, 43 = Grat. caus. 33, 4, 8. 9. – Vgl. unten S. 258 Anm. 1.

⁸ Rather. syn. c. 15 (PL 136, 567/68): *Si festivitas, quae non sit sanctae Dei genitricis Mariae, aut apostolorum, evenerit in Quadragesima vel quatuor temporum ieiuniis*

tiatio nicht zu den *dies feriandi* gehört¹, so dürfte es sich dabei um ein Zugeständnis an den Grundsatz handeln, in der Quadragesima keine *natalitia sanctorum* zu feiern.

Die Frage, ob sich für das Fest der Verkündigung nicht außerhalb der Fastenzeit ein geeigneteres Datum als der 25. März finden lasse, gehörte ebenfalls zu den Streitpunkten jener italienischen und gallischen Synoden vom Jahre 1002. Die Angelegenheit habe dieselben Bischöfe sehr beschäftigt. Von einigen sei nämlich auf den *mos Hispanorum* verwiesen worden, wonach ohne Beanstandung das Fest am 18. Dezember gefeiert würde. Der Cluniazenser Mönch erwähnt auch den von ihm kurz danach erlebten Umstand, daß spanische Mönche in Cluny von Abt Odilo die Erlaubnis erhielten, nach ihrem eigenen Brauch unmittelbar vor Weihnachten die Annuntiatio zu feiern. Nach einem entsprechenden Traumerlebnis schließt Rodulfus Glaber die Erzählung ab mit der Feststellung: «Bei uns überwog – wie es sich gehörte – die alte Gewohnheit»². Nachdem er doch soeben den römischen Brauch gegenüber der monastischen Übung relativiert hatte, wollte er offenbar für diese *antiqua consuetudo* nicht gleich wieder den *mos Romanus* bemühen, mit dem man doch an diesen Synoden gefochten haben dürfte, und den Ende des 11. Jahrhunderts für das Fest der Verkündigung am 25. März Bernold von Konstanz bekräftigt hat³.

Im Gegensatz zu den späteren Romanisierungen in Spanien⁴ und in

magis ieiumum tenendum, quam festivitatem celebrandum scitote; nisi forte illius sancti sit festivitas, qui in eadem parochia iacet ...

¹ Burch. 2, 77 (PL 140, 640).

² Siehe oben S. 87 Anm. 5. – KELLNER, Heortologie 176 verwechselt die Chronologie, indem er die Behandlung der Frage in jenen Synoden als Folge der Forderungen der spanischen Mönche darstellt.

³ Micrologus c. 48 (PL 151, 1012): ... *Annuntiationem s. Mariae infra Quadragesimam solemnissime cum dalmaticis et Gloria in excelsi Romano more celebramus. Sciendum autem quod Laodicense concilium, cap. 51* (vgl. S. 97 Anm. 7), *constituit, ut natalitia martyrum in Quadragesima non celebrentur, sed eorum commemoration fiat in diebus sabbatorum vel dominicorum. Quod hic soli martyres nominantur, hoc ideo quia nondum apud antiquos memoria confessorum adeo celebris fuit. Sancti quoque patres in Toletano concilio* (vgl. oben S. 97 Anm. 4) *de Annuntiatione s. Mariae constituerunt ut de Quadragesima in 15 Kalendas Januarii transferretur, ubi annuatim solemniter et convenienter ante Natale Domini posset celebrari, ut puta cum omnia illius temporis officia de eadem resonent Annuntiatione, ut in Ambrosiana observatur ecclesia. Sed nos, magis sanctae Romanae ecclesiae morem gerentes, infra Quadragesimam illam celebramus, sicut et aliorum quorundam sanctorum.*

⁴ Das *Missale mixtum*, das Kardinal Ximenes um 1500 zusammenstellen ließ, enthält das Fest der *annuntiatio* sowohl am 25. März als auch am 18. Dezember, an beiden Tagen mit derselben Messe (PL 85, 170. 737).

Mailand¹ wurde in jenen Gegenden um die Jahrtausendwende der römische Brauch aus karolingischer Überlieferung angefochten. Dabei können in der Einzelfrage des Festes Mariae Verkündigung die Vertreter des *mos Hispanorum* sehr wohl Bischöfe gewesen sein, die in der Frage des *Te Deum* gegenüber dem monastischen Standpunkt den *mos Romanus* vertreten haben.

2. Burgund – Die Synode von Anse 994

Das Königreich Burgund war ein wesentliches politisches Bindeglied der cluniazensischen Bewegung zum deutschen Reich. Aus diesem Grunde und wegen der Frage, wie weit sich die burgundischen kirchlichen Verhältnisse an die deutsche Reichskirche anpaßten, würde die kirchliche Gesetzgebung Burgunds aus der Zeit vor der Vereinigung mit der deutschen Krone ein besonderes Interesse auf sich ziehen. Diese politische Verbindung hat immerhin die Verbreitung des römisch-germanischen Pontifikates in burgundische Erzbistümer mit sich gebracht². Aber gerade in der Zeit Rudolfs III. (993–1033) scheinen sich die burgundischen Bischöfe sehr selten in Synoden versammelt zu haben, und keines der bekannten Konzilien umfaßte die Gesamtheit des Königreiches³.

Die Initiative zu der wohl wichtigsten Synode jener Zeit ergriff der heilige Theobald, Erzbischof von Vienne⁴. Unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Lyon traten die Erzbischöfe von Vienne und Tarentaise mit einigen Suffraganen der drei Provinzen im Jahre 994 in Anse bei Lyon zusammen. Die Synodalbeschlüsse sind aus cluniazensischer Überlieferung bekannt. Die Hauptverhandlungsgegenstände waren die Bestätigung der Besitzungen von Cluny und die kirchliche Disziplin⁵.

¹ Schon im 9. Jh. taucht das Fest der Verkündigung am 25. März in ambrosianischen Liturgiebüchern auf. Carlo Borromeo schaffte es wieder ab, 1897 wurde es in Mailand am 25. März wieder eingeführt. In Rom selbst dagegen wurde im 18. Jh. vorübergehend am 18. Dezember das Fest der *Expectatio partus BMV* eingeführt (RIGHETTI 2, 392 f.).

² ANDRIEU, ORR 1, 504 f.

³ POUPARDIN, Royaume de Bourgogne 301 Anm. 2. – Die Grenzen der Kirchenprovinzen deckten sich – vor allem bei Lyon – nicht überall mit den Grenzen des Königreiches. Sämtliche Suffragane von Lyon unterstanden französischer Oberhoheit. Burgundische Bischöfe nahmen dagegen an römischen, französischen und spanischen Synoden teil.

⁴ POUPARDIN, Royaume de Bourgogne 301 f. Anm. 4. – Zu Erzbischof Theobald v. Vienne (957–1001): E. BROUETTE, LThK 10 (1965) 23 (Lit.); Acta SS Maii 5 (1685) 47.

Spending der Krankencommunion

Unter dem zweiten Fragenkreis ist an erster Stelle das Verbot überliefert, daß jemand außer dem Priester einem Kranken die Kommunion, das heißt die konsekrierten Gaben Brot und Wein, bringen dürfe¹. Die ordentliche liturgische Kommunionspendung war seit jeher Sache der Amtsträger, das heißt der Priester oder in ihrer Vertretung der Diakone, später allenfalls der Subdiakone². Allein diesen drei Ordines überläßt die Austeilung der Kommunion der zweite pseudo-isidorische Clemensbrief, den Ivo von Chartres und Gratian zitieren³. Nur diesen drei höhern Weihegraden billigt auch der Kanon einer Synode von Rouen (um 878) zu, die Kommunion in die Hand zu empfangen, während «Laien und Frauen» die Eucharistie in den Mund gelegt werden soll⁴.

Laien hatten seit dem Altertum immer wieder in Vertretung des Priesters die Kommunion zu den Kranken gebracht. Daß auch Frauen die Kommunion spendeten, hatten unter andern die Synoden von Nîmes 394 und später Paris 829 als Mißbrauch verurteilt⁵. Es entsprach auch dieser Gesetzgebung, daß die Frauen überhaupt weder Altar noch kultische Gefäße berühren durften⁶. Gegen die Gefahr der unehrerbietigen Behandlung des Sakramentes als auch gegen abergläubische Praktiken und gegen Priester, die aus Bequemlichkeit die Spendung der Krankencommunion Laien überließen, ist das grundsätzliche Verbot gerichtet, daß Laien oder Frauen die Kommunion einem Kranken bringen, was Hinkmar und die *Admonitio synodalis* wiederholen⁷. Zu diesem Verbot

⁵ MANSI 19, 99–102; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 871 f. (Anm. 2); POUPARDIN, Royaume de Bourgogne 301 f.

¹ Cap. I (MANSI 19, 101): *Ac vetaverunt a nullo homine corpus et sanguinem [por] tare ad infirmum nisi sacerdotis solius.*

² Diakon: JUNGMANN, MS 2, 479–481; Subdiakon: Bernhardi ordo Lateran. (FISCHER) 86 Zeile 29.

³ Ps. Clemens, ep. 2 (HINSCHIUS 47) = Ivo decr. 2, 64 = Grat. de cons. 2, 23: *Tribus gradibus commissa sunt sacramenta divinorum secretorum, id est presbitero, diacono, et ministro, qui cum tremore et timore clericorum reliquias corporis domini custodire debent fragmentorum.*

⁴ Synode von Rouen (um 878) c. 2 (BRUNS 2, 268; MANSI 10, 1199 f.): *nulli autem laico aut feminae eucharistiam in manibus ponat, sed tantum in os eius.* – Dazu JUNGMANN, MS 2, 473.

⁵ JUNGMANN, MS 2, 479 f. Anm. 94.

⁶ Vgl. S. 101 Anm. 1; das Verbot Alexanders II. für alle Laien im Privileg für den Lateran: Oben S. 73 (Anm. 2).

⁷ Hinkmar, de inq. c. 10 (PL 125, 779): *Si ipse presbyter visitet infirmos, et inungat oleo sancto, et communicet per se, et non per quemlibet, et ille ipse communicet*

zitiert Regino von Prüm den wohl auf Hinkmar zurückgehenden Kanon einer Synode von Reims, der mit aller Schärfe den Priestern vorschreibt, die Krankencommunion selbst zu spenden¹. Die Praxis der Ostkirche und der angelsächsischen Kirche dagegen war dabei weniger streng². Auch der Erzbischof Ruotger von Trier, der sich 928 dagegen wendet, daß *rustici et immundi* die Kommunion zu den Kranken brächten, wie es häufig zu geschehen pflegte, schreibt vor, daß es entweder Sache der Priester selbst oder in ihrer Vertretung der *clericci* sein sollte³.

Der Bestimmung der Synode von Anse liegt die schärfere Auffassung zugrunde, die schon Hinkmar, die *Admonitio synodalis* und Regino wiedergegeben haben. Burchard von Worms hat den Kanon aus Regino in dem Sinne abgeschwächt, als er nach dem Titel, den er darübersetzte, wieder bloß den Frauen die Überbringung der Krankencommunion grundsätzlich verbietet. Mit demselben Titel hat Ivo von Chartres den Kanon in sein Dekret aufgenommen, während er in den *Panormia* beim selben Text auch im Titel wieder allgemein von den Laien spricht. Gratian sagt in seiner Rubrik, daß die Priester in der Spendung der Sakramente nicht vertreten werden könnten⁴.

Erneuerung der Hostie

Der Sorgfalt im Umgang mit dem Altarsakrament ist auch der zweite überlieferte Kanon von Anse gewidmet, der vorschreibt, daß die kon-

populum, nec tradat communionem cuiquam laico ad deferendum in domum suam causa cuiuslibet infirmi; ähnlich *Admonitio synodalis* c. 14 (PL 115, 677); vgl. PRG 80, 51 (VOGEL 1, 287 Zeile 22).

¹ Regino 1, 121 (W 77 f.): *Ne presbyter communionem laico ad deferendum tradat. Ex concilio Remensi. – Pervenit ad notitiam nostram, quod quidam presbyteri in tantum parvipendant divina mysteria, ut laico aut feminae sacrum corpus Domini tradant ad deferendum infirmis, et quibus prohibetur, ne sacrarium ingrediantur, nec ad altare appropinquent, illis sancta sanctorum committuntur, quod quam sit horribile, quam detestabile, omnium religiosorum animadvertisit prudentia. Igitur interdicit per omnia synodus, ne talis temeraria praesumtio ulterius fiat, sed omnimodis presbyter per semetipsum infirmum communicet. Quodsi aliter fecerit, gradus sui periculo subiacebit.* = Burch. 5, 30: *De presbyteris qui corpus Dominicum ad deferendum infirmis mulierculis tradunt* (PL 140, 758) = Ivo decr. 2, 39; Pan. 1, 154 = Grat. de cons. 2, 29: *Sacerdotes non nisi per se divina sacramenta ministrent.* – Vielleicht handelt es sich hier um eine willkürliche Zuschreibung zu einer Synode von Reims. Vgl. jedoch vorhergehende Anm.! – Der S. 100 in Anm. 8 zitierte Kanon von Rouen (um 878) ist ähnlich formuliert.

² JUNGMANN, MS 2, 479 f. (Anm. 94).

³ Ruotgeri c. 6 (BLASEN 67).

⁴ Oben Anm. 1.

sekrierte Hostie in der Kirche nie mehr als acht Tage aufbewahrt, sondern stets am Sonntag erneuert werden soll¹. Während des ganzen Mittelalters sah man in der Aufbewahrung einiger konsekrierter Hostien nach der Messe nur den Sinn, daß man damit für die Kranken die Kommunion stets bereithielt. Über die zulässige Dauer der Aufbewahrung herrschten sehr unterschiedliche Auffassungen. Während im byzantinischen Ritus diese Zeitspanne heute noch ein volles Jahr umfaßt, hat die westliche Kirche viel kürzere Zeiten festgesetzt². Regino von Prüm führt den Kanon einer unbekannten Synode von Tours an, der neben andern Anweisungen festhält, daß die Priester die eucharistischen Gaben für die Krankenkommunion alle drei Tage erneuern sollten³. Gleich danach folgt ein Kanon, dessen Herkunft ebenso unbekannt ist, der aber – nach dem Titel zu schließen – in dieser Sache für Regino maßgebend war: *De oblationis, ut de sabbato in sabbatum innoventur*⁴. Die wöchentliche Erneuerung ist auch Cluniazenser Brauch gewesen, der vielleicht für die Synode von Anse das Vorbild abgegeben hat, sofern er nicht selbst auf diese Synode zurückgeht oder einer gemeinsamen burgundischen Tradition entstammt⁵. Die Dauer von einer bis zwei Wochen – höchstens von einem Monat – blieb häufige Vorschrift. Die Gesamtkirche hat aber nie eine einheitliche Vorschrift erlassen⁶.

Besuch der Vigilien

An dritter Stelle werden die Gläubigen zum häufigen Besuch der Vigilien aufgefordert: Sie sollen mit innerer Ergriffenheit und Andacht

¹ Cap. II (MANSI 19, 101): *Nunquam autem servetur corpus Dominicum in ecclesia amplius quam diebus VIII et semper renovetur in die dominico.*

² JUNGmann, MS 2, 506 f.

³ Regino 1, 71 (W 56 f.): *De eadem re (sc. eucharistia). Ex concilio Turonensi. – Ut omnis presbyter habeat pixidem aut vas tanto sacramento dignum, ubi corpus Dominicum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a seculo ... semperque sit super altare obseratum propter mures et nefarios homines, et de tertio in tertium diem semper mutetur, i. e. illa a presbytero sumatur, et alia, quae eodem die consecrata est, in locum subrogetur, ne forte, diutius reservata, mucida, quod absit, fiat.* = Burch. 5, 9 (PL 140, 754) = Ivo decr. 2, 19.

⁴ Regino 1, 72 (W 57): *Illud etiam adnectendum videtur, ut oblationes, quae in altari offeruntur, quia panes propositionis, qui super mensam Domini ponebantur, a sabbato in sabbatum semper mutabantur.* = Burch. 5, 12 (PL 140, 755) = Ivo decr. 2, 22.

⁵ Udalrici Consuetudines 1, 8; 2, 30 (PL 149, 653 c. 722 f.); vgl. JUNGmann, MS 2, 506 Anm. 11.

⁶ JUNGmann, ibid.; L. EISENHOFER, LThK² 5 (1933) 156/57 s. v. Hostie.

dabei sein, nicht schwatzen oder Unfug treiben. Im Gottesdienst sollen sie nichts tun, als was ihrer Seele zuträglich ist¹.

Mit den Vigilien hier dürfte das Nachtoffizium gemeint sein, zu dessen Besuch am Samstagabend auch Theodulf von Orléans und mit ihm Rudolf von Bourges auffordern, die gleichzeitig verlangen, daß die Teilnehmer Lichter mitbringen, und die Mahnung aussprechen, im Gottesdienst andächtig und Gott wohlgefällig zu sein, welche Forderung Bischof Rudolf noch verschärft². Während des ganzen Mittelalters ist das Volk zur Andacht in der Kirche und beim Gottesdienst aufgefordert worden³. Diese Ermahnungen drängten sich offenbar für Gottesdienste am Abend oder in der Nacht besonders auf, wohl um denselben «unerfreulichen Nebenerscheinungen» zu begegnen, von denen schon im vierten Jahrhundert die Rede war und die wohl auch mit dazu beigetragen hatten, daß die Vigilmessen von der Nacht auf den Abend vorverlegt worden sind⁴.

Das Volk am Stundengebet des Klerus zu beteiligen, war schon Caesarius von Arles († 542) ein großes Anliegen. Er forderte die Gemeinde auf, wenigstens in der Fastenzeit an den Vigilien mitzumachen⁵. Theodulf

¹ Cap. III (MANSI 19, 101): *Ad vigilias frequenter veniant: cum gemitu et suspirio ibi stent, sine loquacitate et scurrilitate. Ad opus Dei nihil agant aliud nisi quo expediat animabus eorum.*

² Theodulf. c. 24 (PL 105, 198) = etwas erweitert: Rudolf v. Bourges, c. 26 (PL 119, 716 D): ... *Conveniendum est sabbato die cum luminaribus ad ecclesiam, conveniendum est ad vigilias sive (= et) ad matutinum (= Laudes) officium, concurrendum est etiam cum oblationibus ad missarum solemnia. Et dum convenitur, nulla iurgia sunt habenda, sed tota die tantum Deo vacandum est, et non in crapula et ebrietate vel in luxuriis et iocularibus verbis, sed in Dei laudibus et eleemosynis cum amicis proximis et peregrinis spiritualiter epulandum.*

³ Beispiele in Auswahl: Admonitio generalis c. 71 (MG Cap. 1, 59): ... *ut intentos habeant animos ad Deum quando veniunt ad missarum sollempnia, et ut non exeant ante completionem benedictionis sacerdotalis.* – Synode von Tours 813 c. 38 (MG Conc. 2, 291) = Burch. 3, 234 (PL 140, 723). – Regino 2, 5 interr. 88 (W 216) = Burch. 1, 94 interr. 87 (PL 140, 579): *Perquirendum si aliquis ecclesiam intrans, fabulis vacare consuevit, et non diligenter auscultat divina eloquia, et si antequam missa finiatur, de ecclesia exierit?* – Vgl. Regino 1, inq. 72 (W 24); 1, 392 (W 178); Ben. Lev. 6, 176 (BALUZIUS 1, 952); Seligenstadt 1023 c. 9: unten S. 269.

⁴ JUNGMANN, Gottesdienst 251: «... Der heilige Hieronymus mahnt eine römische Mutter, sie solle bei Vigilien ihre Tochter keinen Finger breit von ihrer Seite lassen (Ad Laetam c. 8)». – Gregor. I Reg. 5, 13 (opp. 1, 293; JAFFÉ-L. 1, 164 no. 1328) = Anselm. 5, 12 (THANER 235): ... *omnem vigilantiam atque cautelam circa clerum plebemque eiusdem ecclesiae exhibere te convenit, ut in vigiliis obsequioque ecclesiastico sedule ac devote debeant servire.*

⁵ Sermo 86 (MORIN 341); dazu PASCHER, Stundengebet 41: «... Die nächtlichen Vigilien waren für diesen (sc. Klerus) zurückgebildet, und sie behielten ihren Platz fast nur noch am Sonntag und an Festen. Im übrigen trat das Morgenlob an die

von Orléans und Rudolf von Bourges rechnen den Besuch der sonntäglichen Vigilien zusammen mit dem Besuch der Laudes und der Meßfeier zur Erfüllung der Sonntagspflicht¹, was auch die Synode von Tribur 895 bestätigt².

Sonntagsruhe

Zu diesem Kanon von Anse gehört inhaltlich auch der siebte, der die Arbeitsruhe am Samstag zur neunten Stunde beginnen läßt³. Daß der Sonntag *a vespera usque ad vesperam* zu beobachten sei, hat im Jahre 789 die *Admonitio generalis* mit Berufung auf das Konzil von Laodicea (380?) verlangt⁴. Dabei hatte sich diese Synode nur gegen die jüdische Beobachtung des Sabbats gewendet und erklärt, daß der christliche Herrentag der Sonntag sei⁵. In Verbindung mit der Praxis der nächtlichen Vigilfeiern hat sich aber die antike Vorstellung, daß der Tag am Vorabend beginnt, in der christlichen Liturgie erhalten. Der Grundsatz der *Admonitio generalis* kehrt in der Gesetzgebung der folgenden Zeit stets wieder⁶. Auch der Beginn des Vorabends zur «neunten Stunde» ist schon seit der Antike traditionell⁷.

Stelle ... Unter dem Vorsitz des Caesarius bestimmte die Synode v. Agde (506), in den Kathedralen seien täglich Laudes und Vesper mit dem Volk zu halten ...» (c. 30 BRUNS 2, 152).

¹ Oben S. 103 Anm. 2. – Vgl. oben S. 39 (Anm. 1).

² Tribur 895 c. 35: oben S. 31 Anm. 3. Wenn es heißt, daß man an Sonntagen und Heiligenfesten *vigiliis et orationibus insistere* solle, dann kann mit den *orationes* sowohl das Privatgebet als auch das Offizium gemeint sein. Die Synode von Coyaca 1050 forderte in c. 6 (MANSI 19, 788) das Volk auf, am Samstagabend die Kirche und am Sonntagmorgen die Messe und alle Horen zu besuchen!

³ Cap. VII (MANSI 19, 102): *Sabbato vero post nonam opera nulla faciat. Dominico autem emere aut vendere nullus praesumat nisi tantum quod in die manducet. Placitum non quaerat neque faciat.*

⁴ Admonitio generalis c. 15 (MG Cap. 1, 55): *Ad omnes. Item in eodem concilio, ut a vespera usque ad vesperam dies dominica servetur.*

⁵ Laodicea (380?) c. 29: HEFELE-LECLERCQ 1, 2, 1015.

⁶ In Auswahl: Frankfurt 794 c. 21 (MG Conc. 2, 168); Mainz 852 c. 14 (MG Cap. 2, 190); Herard v. Tours (858) c. 2 (PL 121, 763 f.); Walter v. Orléans (869/891) c. 15 (PL 119, 737 f.); Adm. syn. c. 38 (PL 115, 681); Regino 1 inq. 71 (W 24); Rather. syn. c. 10 (PL 136, 562 f.); Burch. 2, 81 (PL 140, 640).

⁷ Schon in jüdischer Zeit bildete die «neunte Stunde» die Durchschnittszeit für das Nachmittagsgebet, das mit dem Abendopfer im Zusammenhang stand. Später sind Non und Vesper im christlichen Offizium zwei selbständige Gebetszeiten geworden (PASCHER, Stundengebet 260, Register s. v. «neunte Stunde»). Zur Abendmesse zur «neunten Stunde» an Vigil- und Fasttagen: oben S. 25 (Anm. 1), S. 39 (Anm. 3).

Zur Arbeitsruhe treten auch in der Vorschrift von Anse die beiden weiteren Elemente der Sonntagsruhe: die Beschränkung des Handels auf die Deckung der täglichen Lebensbedürfnisse und das Verbot der Gerichtstage¹.

Der vierte und der fünfte Kanon von Anse beziehen sich auf die Disziplin des Klerus: sie enthalten das Verbot der Jagd und des Umganges mit Frauen². Wenn die Priester mit Frauen Verkehr haben, dürfen sie in den Kirchen das *sacrum mysterium* nicht vollziehen und müssen ihre Kirche verlieren. Der sechste Kanon richtet sich gegen heidnische und abergläubische Praktiken³.

Fasten am Mittwoch und Freitag

Das achte Kapitel bestätigt Mittwoch und Freitag als allgemeine Fastttage auch für die Laien, wobei die Möglichkeit offen gelassen wird, anstelle des Fastens Almosen an Arme zu spenden. Gleichzeitig ergeht an die Laien die Aufforderung, wenn immer möglich am Montag, am Mittwoch und am Freitag die Messe zu besuchen⁴. Während im Westen (Rom) zu den alten Stationsfasttagen Mittwoch und Freitag häufig der Samstag hinzutreten ist – oft auf Kosten des Mittwochs –, hat im Osten der Montag als dritter Fasttag der Woche eine gewisse Bedeutung erlangt, was wohl auf eine Verschmelzung von christlichem und jüdischem Brauchtum zurückgeht⁵. Diese Reihe der Wochenfastttage ist zum Teil auch in Gallien und Spanien beobachtet worden und hat selbst in Deutschland bis in karolingische Zeit neben der römischen Dreiteilung (Mittwoch-Freitag-Samstag) nachgewirkt. Die «syrisch-gallische» Ordnung (Montag-Mittwoch-Freitag) scheint seit dem sechsten Jahrhundert gerade in den burgundischen Bistümern Mâcon, Besançon und Arles besonders beheimatet gewesen zu sein. Von dort hat sie im 12. Jahrhundert noch auf die Kartäuser-Consuetudines gewirkt⁶. Diese Fasttagereihe erscheint im

¹ Vgl. oben S. 48.

² MANSI 19, 101.

³ MANSI 19, 102.

⁴ Cap. VIII (MANSI 19, 102): *Laici omnes feria IV. a carne abstineant, et VI. feria ieiunent, si ita possunt perficere, aut pauperibus eleemosynas tribuant. Secunda et IV. et VI. feria missas audiant si possunt.* – Zu den Redemptionen der Buße: JUNGMANN, Herder KG 3, 1, 344 f.

⁵ R. ARBESMANN, RAC 7 (1967) 509–511 s. v. Fastttage no. B. II. a/b (vgl. id., ibid. 473/74 s. v. Fasten no. C. I. b. 1.); RIGHETTI 2, 33–40.

⁶ TH. MICHELS OSB, Montag, Mittwoch und Freitag als Fastttagesystem in kirchlicher und monastischer Überlieferung, in: JbLw. 3 (1923) 102–105.

Beschluß von Anse abgeschwächt. Vom Montag ist nicht als Fasttag die Rede. Dafür empfehle es sich, am zweiten Tag der Woche, der auch ein beliebter Totengedenktag war¹, wie an den beiden verbleibenden Fasttagen zur Messe zu gehen². In dieser Synode spiegelt sich eine burgundische Eigenheit, deren Herkunft bezeichnenderweise nach Westen, nach Gallien, weist.

Schluß folgt

¹ Siehe oben S. 55 (Anm. 5).

² Zur Meßfeier am Montag vgl. das Privileg Calixtus' II. für die Kanoniker von St. Stephan in Cahors vom 30. Juli 1119, daß sie im Falle eines Interdikts, von dem sie nicht durch eigene Schuld betroffen sind, *in feria II* die Messe hören dürften (JAFFÉ-L. 1, 785 no. 6721; PL 163, 1116 C/D).