

**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  
**Kapitel:** I: Die Zeit der Festigung des deutschen Reiches unter Heinrich I.  
**Autor:** [s.n.]  
**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>**

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 aufzunehmen<sup>1</sup>. 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 zusammen<sup>2</sup>. Fast alle der bischöflichen Teilnehmer kamen aus dem Herrschaftsgebiet des deutschen Königs, weshalb diese Synode als erste Reichssynode aus der Zeit Heinrichs I. gelten kann<sup>3</sup>. 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)<sup>4</sup> 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)<sup>5</sup>, die

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> *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.

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>5</sup> 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)<sup>1</sup> 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 hebt<sup>2</sup>. 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 hat<sup>3</sup>. Der Messestext 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).*

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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 voraus<sup>1</sup>. 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*<sup>2</sup>. Auf Theodulfs Text haben auch die Bischöfe Rudolf von Bourges († 866) und Atto von Vercelli (um 950) in ihren Kapitularien zurückgegriffen<sup>3</sup>. 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 sprechen<sup>4</sup>. Die Synode von Paris hat den tadelnswerten Brauch damit umschrieben, daß viele Priester teils aus mangelnder Sorgfalt, teils aus Habsucht<sup>5</sup> 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 sind<sup>6</sup>. 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 sein<sup>7</sup>. Die wohl ebenfalls im ausgehenden 9. Jahrhundert redigierte *Admonitio synodalis* bringt in gewissen Fassungen nacheinander das Ver-

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

<sup>2</sup> Matth. 18, 20. – Theodulf, cap. 7 (PL 105, 194).

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> *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).

<sup>5</sup> *incuria u. avaritia*; vgl. EISENHOFER 2, 23 zum Tridentinum!

<sup>6</sup> 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.*

<sup>7</sup> Riculf c. 11 (PL 131, 19A).

bot der *missa solitaria* und die Forderung nach dem *clericus* (sc. *scholaris*)<sup>1</sup>. 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 würden<sup>2</sup>. Die entsprechenden Bestimmungen der Pseudo-isidorischen Sammlung sprechen von *testes*, die ein zelebrierender Priester oder Bischof um sich haben sollte<sup>3</sup>. Einige Jahre nach der Synode von Koblenz verlangte auch der Erzbischof Ruotger von Trier vom Priester: ... *habeat quos salutet et sint qui illi respondeant*<sup>4</sup>. Diese Vorschriften, die zum großen Teil von der späteren Kanonistik und von einigen monastischen Consuetudines aufgenommen worden sind<sup>5</sup>, haben den Sinn, daß der gemeinschaftliche Charakter der Meßfeier wenigstens in der Form gewahrt bleibt<sup>6</sup>.

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-

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>5</sup> NUSSBAUM, Kloster 237 f.

<sup>6</sup> 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 wurde<sup>1</sup>. Die Liturgieerklärer wie Amalar (vor 813) und Remigius von Auxerre († 908) legen aber auf diese Gebetsbitte großen Wert<sup>2</sup>. 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» tritt<sup>3</sup>. 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 Meßerklärung des Remigius, die Pseudo-Alkuin in sein Werk *De divinis officiis* aufgenommen hat<sup>4</sup>, und der *Ordo Romanus X* aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, der möglicherweise in Mainz entstanden ist<sup>5</sup>. 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* eingegangen<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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'.»

<sup>3</sup> JUNGMANN, MS 2, 103.

<sup>4</sup> Oben Anm. 2.

<sup>5</sup> 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 ...*

<sup>6</sup> 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 feiern<sup>1</sup>. Mit der zeitlichen Festsetzung der Hauptmesse verbindet sich die Forderung, daß der Zelebrant nüchtern sein Opfer darbringe<sup>2</sup>. 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 zelebrieren<sup>3</sup>. 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 spenden<sup>4</sup>. 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.

<sup>1</sup> 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).

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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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 bleiben<sup>1</sup>. Die Bestimmungen von Hinkmar und Pseudo-Clemens sind durch Regino ebenfalls in die spätere Kanonistik eingegangen<sup>2</sup>. 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 belegt<sup>3</sup>.

### *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 zweifeln<sup>4</sup>. Auffallend ist bloß, daß die Kanones 12–14 identisch sind mit den drei letzten der Sammlung der Triburer Beschlüsse in Châlons<sup>5</sup>.

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).*

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Vgl. vorhergehende Anm. und unten S. 263 Anm. 1.

<sup>3</sup> 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.*

<sup>4</sup> L. WEILAND, MG Const. 1, 627 Zeile 27 ff.

<sup>5</sup> 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 vorgenommen<sup>1</sup>. 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 denkbar<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 Tribur<sup>1</sup> 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 wollte<sup>2</sup>. Die entsprechenden Kanones behandeln einfach Fragen, die mit früheren Synodalentscheidungen noch nicht erledigt waren<sup>3</sup>. 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.

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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».

<sup>3</sup> 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*<sup>1</sup>. – Der ausführlichere 19. Kanon der Synode von Tribur behandelt nur die Vorschrift der Mischung von Wein und Wasser im Offertorium der Meßfeier<sup>2</sup>. 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*<sup>3</sup>.

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

<sup>1</sup> = 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.

<sup>2</sup> 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.*

<sup>3</sup> 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 geworden<sup>1</sup>. Auf diese Deutung bezieht sich auch der erste pseudo-isidorische Brief des Papstes Alexander<sup>2</sup>. 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 worden<sup>3</sup>.

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 Jahrhunderte<sup>4</sup>. 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 Dingen<sup>5</sup>. Wenn der Redaktor der Exzerpte in der Collectio Catalaunensis die Vorschrift der Synode von

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> Ps. Alexander ep. 1, 9 (HINSCHIUS 99).

<sup>3</sup> 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).

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

<sup>5</sup> 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 haben<sup>1</sup>.

### *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>*<sup>2</sup>. 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 Heiligenfesten den Vigilien beiwohnt, dem Gebet obliegt und mit den Gaben zur Messe geht<sup>3</sup>. Das bedeutet die Bekräftigung der alten «Sonntagspflicht», die den Kirchgang und die persönliche Oblation, der die eucharistischen Gaben entnommen werden, einschließt<sup>4</sup>. Der Redaktor der Sammlung

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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»<sup>1</sup>. Amalar nennt in der Erklärung des Offertoriums eine ganze Reihe von Anliegen, *pro quibus offerre debeamus sacrificia*<sup>2</sup>. 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 durchgesetzt<sup>3</sup>. 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 darzubringen<sup>4</sup>. 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 beliebt<sup>5</sup>. 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-

<sup>1</sup> JUNGMANN, MS 2, 53 f. – Vgl. BERGER, Offerre pro passim.

<sup>2</sup> 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.*

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

<sup>4</sup> 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.

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

gelegt wurden<sup>1</sup>. 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 sollte<sup>2</sup>. – 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 mehr<sup>3</sup>.

Was heißt aber *infra denarium*? Entweder einfach «weniger als zehn»<sup>4</sup> oder vom Sprachgebrauch der Zeit her fast noch wahrscheinlicher: «im Werte höchstens eines Denars»<sup>5</sup>. Damit wäre die Einheit des «Brotdenars» der Geldoblation späterer Jahrhunderte vorgegeben<sup>6</sup>. 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 sollten<sup>7</sup>.

### *Interdikt*

Mehrere Kanones von Koblenz beschlagen die Frage der Eigenkirchen<sup>8</sup>. 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

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

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

<sup>3</sup> *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.

<sup>4</sup> Sc. *infra denarium numerum*.

<sup>5</sup> Vgl. DU CANGE s. v. *denarius*, ebenso MG *Cap.* MG *Const.* und MG *DD* im Register s. v.: immer für die Münze gebraucht.

<sup>6</sup> 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.

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

<sup>8</sup> 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 sei<sup>1</sup>. 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 stellen<sup>2</sup>. 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 werden<sup>3</sup>.

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 Ordines<sup>4</sup>, die kurze Redaktion, die auch in die Akten von Koblenz eingegangen ist, im Rahmen der Bestimmungen über den Kirchenbesitz und die Kirchweihe<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> JUNGmann, MS 1, 336 f.; BRAUN, Altar 1, 525 ff.; 537 ff.; EISENHOFER 1, 370.

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>5</sup> 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 haben<sup>1</sup>. 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 Theodulfi* von Orléans stützt. Dieses Manuale hat Ruotger in einer Trierer Provinzialsynode vom Jahre 927 bestätigen lassen<sup>2</sup>. 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 Angelegenheiten<sup>3</sup>.

## *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»<sup>4</sup> wieder eine «natürliche Verbündete»<sup>5</sup> seiner Reichspolitik. Schon um das Frühjahr 922 herum wurde Erz-

<sup>1</sup> HOLTZMANN 77.

<sup>2</sup> *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.

<sup>3</sup> MG Const. 1, 631 f. no. 435.

<sup>4</sup> Zum «ungesalbten König»: M. LINTZEL, Heinrich I. und die fränk. Königsalbung.

<sup>5</sup> HOLTZMANN 79.

bischof Heriger von Mainz zum Erzkapellan ernannt<sup>1</sup>. Otto der Große konnte von seinem Vater eine ausgebildete Kapelle mit einer gut geordneten Kanzlei übernehmen. Die Kirche hatte im Königstum 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 ließ<sup>2</sup>. 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 habe<sup>3</sup>. Die Anwesenheit des Königs ist aus andern gleichzeitigen Verfügungen zu erschließen. In den Synodalakten wird bei gewissen Beschlüssen die ausdrückliche Zustimmung des Königs vermerkt<sup>4</sup>. 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 vertreten<sup>5</sup>. 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 Diözesen<sup>6</sup>. 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.

<sup>1</sup> FLECKENSTEIN, Hofkapelle 2, 8.

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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.*

<sup>5</sup> Zur Absenz der bayrischen Bischöfe: unten S. 56.

<sup>6</sup> 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»<sup>1</sup>.

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 Rom<sup>2</sup>.

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*<sup>3</sup>. 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 würden<sup>4</sup>. Die Synode von Mainz 813 nannte eigens nur die Tage

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> OR XVI, 10 (unten S. 47 Anm. 7).

<sup>4</sup> 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 Andreas<sup>1</sup>. In der *Regula* oder *Collectio capitularis* Benedikts von Aniane wurden die Aposteltage allgemein unter die Hauptfeste gereiht<sup>2</sup>. Dasselbe tat der Bischof Haito von Basel um 820, wobei er Peter und Paul besonders hervorhob<sup>3</sup>. In den weitern bekannten Bischofskapitularien des 9. Jahrhunderts werden in der Regel noch nicht sämtliche Aposteltage genannt<sup>4</sup>. Doch fanden immer mehr Apostelfeste Aufnahme in fränkische und römische Kalendarien<sup>5</sup>. Papst Nikolaus I. (858–867) hat in seiner Antwort auf die Fragen der Bulgaren die Gedenktage der Apostel und Evangelisten allgemein unter die Heiligenfeste gereiht<sup>6</sup>. Im übrigen fränkischen Bereich dauerte die Entwicklung noch an<sup>7</sup>, die im deutschen Gebiet (ohne Bayern) im Beschuß der Synode von Erfurt gipfelte, der die Apostelfeste als gebotene Feiertage mit Vigil allgemein vorschreibt<sup>8</sup>.

Die Vigil vor den Festtagen wurzelt in ältestem kirchlichen Brauch-  
tum: in den Nachtgottesdiensten vor den Sonntagen der christlichen Früh-  
zeit und den Nachtwachen mit Gebet und Fasten vor den Märtyrer-  
gedächtnistagen, wie sie schon im 2. Jahrhundert stattfanden. Mit der  
Zeit blieben die großen Vigilien mit eigenen Vigilmessen besonderen  
Gelegenheiten und Festen vorbehalten<sup>9</sup>. Seit dem 4. und 5. Jahrhundert  
feierte das Volk vor den betreffenden Tagen eine Art Vorvigil vor Nacht-  
einbruch<sup>10</sup>. Die beschwerlichere eigentliche liturgische Vigil des Klerus  
(die spätere Matutin), die ihrerseits auf das frühchristliche private Gebet

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

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

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

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> KELLNER, *Heortologie* 211 f.

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

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> Vgl. GERBERT, *Vet. lit. Alem.* 879.

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

<sup>10</sup> 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, aufgefordert<sup>1</sup>. 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 Fasttage<sup>2</sup>. 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 vorzuverschieben<sup>3</sup>. 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* beschreibt<sup>4</sup>. Die Vigilien wurden wie die übrigen gebotenen Fest- und Fasttage in der Kirche eigens angekündigt<sup>5</sup>.

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 vorangestellt<sup>6</sup>. Burchard von Worms hat den

<sup>1</sup> 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.

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

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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> 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 plebibus 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 ist<sup>1</sup>.

Der Herausgeber oder Redaktor des *Breviarium* hat den Beschuß über die Apostelvigilien benutzt, um gleich auch an die übrigen Heiligenfeste mit öffentlicher Vigil zu erinnern<sup>2</sup>. 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)<sup>3</sup>. Dessen Festgedanken erweiterte Papst Gregor III.

<sup>1</sup> 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 ieiunium 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.).

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

<sup>3</sup> Zum Fest Allerheiligen allg.: A. WILMART, *Un témoignage 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* (DUCHESE, 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 schuf<sup>1</sup>. 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 aufgenommen<sup>2</sup>. 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 haben<sup>3</sup>. Wiederum haben einige Bischöfe der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts das Fest vorerst nicht übernommen<sup>4</sup>. 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,

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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).

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

bei dieser Gelegenheit zu kompensieren<sup>1</sup>. Aus Pseudo-Alkuin ist dieser Abschnitt im Rahmen des *Ordo Romanus L* in das *Pontificale Romano-Germanicum* eingegangen<sup>2</sup>.

### *Mariae Himmelfahrt*

Auch die *assumptio sanctae Mariae*<sup>3</sup> 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 sein<sup>4</sup>. Papst Sergius I. (687–701) hat für diese vier Tage eine Stationsprozession eingeführt<sup>5</sup>. Diese Prozession, von der auch der *Ordo Romanus L* berichtet, fand in der Nacht vor der *assumptio* – verbunden mit den Vigilfeiern – statt<sup>6</sup>. Das Nachoffizium bestand um 800 aus zwei Nokturnen. Amalar berichtet, daß er diese römische Gewohnheit für Metz übernommen habe<sup>7</sup>. Eine eigene Vigilmesse für den Vortag taucht erst im Sakramentar von Gellone («*Gelasianum saeculi VIII*») und im Hadrianum auf<sup>8</sup>. Eine fränkische Synode um 810 konnte sich noch nicht endgültig entschließen, die Himmelfahrt Mariens unter die wichtigsten Festtage einzureihen<sup>9</sup>. Das geschah aber schon 813 in Mainz<sup>10</sup>. Von da an hat sich das Fest unter dem Zeichen zunehmender Marienverehrung bald durchgesetzt. In Rom selbst wurde es von Papst

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

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

<sup>3</sup> Auch *dormitio s. Mariae* genannt.

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> DUCHESNE, LP 1, 376.

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

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

<sup>8</sup> 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*.

<sup>9</sup> *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)*.

<sup>10</sup> Mainz 813 c. 36 (MG Conc. 2, 270).

Leo IV. (847–855) mit einer Oktav aufgewertet, die ihrerseits mit Vigil begangen wurde<sup>1</sup>. Auch in diesem Fall ist es nach dem ersten Drittelfest des 10. Jahrhunderts vor allem die Vigil des Festtages, die außerhalb Roms noch nicht allgemein begangen worden ist<sup>2</sup>.

### *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 eingegangen<sup>3</sup>. Zur Zeit Amalars feierte man in Rom in der Nacht vor dem Laurentiustag wie in der Vigil vor Mariae Himmelfahrt *duo nocturnalia officia*<sup>4</sup>. 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 Feiertagen<sup>5</sup>. Auch in diesem Punkt leisteten einige Bischöfe der folgenden Jahrzehnte dem Reichsrecht keine Gefolgschaft<sup>6</sup>. Selbst im *Pontificale Romano-Germanicum* wird das Fest des Laurentius nicht eigens erwähnt. Besonderer

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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.

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

<sup>4</sup> Amalar. ord. ant. c. 61 (HANSSENS 3, 97).

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> 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 zuschrieb<sup>1</sup>.

### *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 heimisch<sup>2</sup>. Die Synode von Agde 506 zählte es mit Ostern, Weihnachten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt und Pfingsten zu den höchsten Festtagen des Kirchenjahres<sup>3</sup>. Schon das Sacramentarium Leonianum bezeugt für das 6. Jahrhundert in Rom eine Vigilfeier<sup>4</sup>. Bei Amalar hat das Fest den Charakter einer «Sommerweihnacht»<sup>5</sup>. Es war ebenfalls mit drei Messen am Vorabend (in der Nacht), am frühen Morgen und am Tage ausgezeichnet<sup>6</sup>. Die *Quadragesima post Pentecosten* wurde zu einer adventartigen Vorbereitungszeit vor dem Fest des heiligen Johannes des Täufers<sup>7</sup>.

Die Vorschrift von den drei gesetzlichen Fastenzeiten während des Jahres, die Benedictus Levita in seiner Kapitulariensammlung aufführt<sup>8</sup>,

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

<sup>2</sup> 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.

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

<sup>4</sup> L. C. MOHLBERG, Sacramentarium Veronense 30 no. 234 (Praefation): ... exhibentes sollempne ieiunium, quod beati Iohannis baptistae natalicia praevenimus.

<sup>5</sup> 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 utrique 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).

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> *Ut ieiunia 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 sein<sup>1</sup>. 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 Adventfasten<sup>2</sup>. In Rom spricht Papst Nikolaus I. (858–867) sogar von einem vierten Fasten vor Mariae Himmelfahrt, das seit alters gefeiert werde<sup>3</sup>. Die pseudo-isidorischen Dekretalen enthalten aber die ältere römische Ordnung, und die Synode von Tribur 895 schreibt die Beobachtung der *Quadragesima sancti Martini* vor Weihnachten<sup>4</sup> 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 jedermann<sup>5</sup>. Die Synode von Mainz

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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Nikolaus I. *resp. ad cons. Bulgar.* c. 4, *Quot temporibus vel diebus in circuitu sit anni a carnibus abstinentum* (PL 119, 981): *... ieuniorum ... temporibus amplius abstinentiae inservire oportet, ... quadragesimali videlicet tempore, quod est ante Pascha, ieunio post Pentecosten, ieunio ante solemnitatem assumptionis sanctae Dei genitricis et semper virginis dominae nostrae Mariae, necnon ieunio ante Natalis Domini nostri Iesu Christi festivitatem; quae ieunia 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.

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

<sup>5</sup> Tribur 895 c. 58 (MG Cap. 2, 245): *Poenitentia IV. V. VI. et VII. anni ... ieunet ... his singulis tres quadragesimas ... = (in anderer Rezension) Regino 2, 9 (W 218) = Burch. 6, 4 (PL 140, 765) = Ivo *decreta* 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 jedermann<sup>1</sup>. Rather von Verona wiederum schreibt in seinen *Synodica* vom Jahre 966 allen im Advent während vier Wochen Enthaltsamkeit von Fleischspeisen und ehelichem Umgang vor<sup>2</sup>. Während das Verbot der Eheschließung im Advent regelmäßig wiederkehrt<sup>3</sup>, blieb die Gesetzgebung über das Adventfasten bis in die Neuzeit und über die Dauer der liturgischen Adventszeit selbst noch während des Hochmittelalters uneinheitlich<sup>4</sup>. 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 worden<sup>5</sup>.

### *Alleluja*

Als ein Ruf des Jubels und der Freude stammt das *Alleluja* aus altem jüdischem Brauch<sup>6</sup>. In der kirchlichen Liturgie wurde es als volkstümliche Akklamation und in reicher melismatischer Ausgestaltung im responsorialen Vortrag und in antiphonaler oder choraler Kurzform sehr beliebt<sup>7</sup>. 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 Trauer<sup>8</sup>. 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 auszeichnete<sup>9</sup>. Deshalb verlangt die Regel des heiligen Benedikt, daß

<sup>1</sup> Unten S. 78.

<sup>2</sup> Unten S. 259 Anm. 2. Vgl. JUNGMANN, Advent 270 und 272 Anm. 148.

<sup>3</sup> JUNGMANN, Advent 272; unten S. 257 ff.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> S. 247.

<sup>6</sup> *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.

<sup>7</sup> 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.

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

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

von Ostern bis Pfingsten ohne Unterlaß *Alleluja* gesungen werde<sup>1</sup>. 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 ausgenommen<sup>2</sup>. Aber auch von den übrigen Buß- und Fasttagen des Jahres, wie Quatember-, Vigil- und Bittagen, hat der römische Ritus das *Alleluja* ferngehalten. An diesen Tagen «fastete» man vom österlichen *Alleluja*<sup>3</sup>. Ausnahmen bildeten die Vigilmessen von Ostern und Pfingsten und die Messen der Pfingstquatember, die Festcharakter besaßen<sup>4</sup>. 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*<sup>5</sup>. 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 hervorgeht<sup>6</sup>. 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 fest<sup>7</sup>.

*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 ...*

<sup>1</sup> Regula Benedicti c. 15.

<sup>2</sup> 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.

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

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

<sup>5</sup> Sacram. Gregor. (DESHUSSES 85); Sacram. Fuldense (RICHTER-SCHÖNFELDER 1).

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

<sup>7</sup> 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 würden<sup>1</sup>. 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 anlehnt<sup>2</sup>.

### *Sonntagsheiligung und Gerichtsferien*

Eng zur Erfüllung der Sonntagspflicht<sup>3</sup> gehört die Sonntagsheiligung. Die Arbeitsruhe sollte vorerst den Kirchgang ermöglichen und bedeutete erst später die Anwendung des Sabbatgebotes auf den christlichen Herrentag<sup>4</sup>. 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.

<sup>1</sup> 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 <Zusätzen>: *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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 31 (Anm. 4).

<sup>4</sup> 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 wiederholt<sup>1</sup>. 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 beschränken<sup>2</sup>. Diese Verfügungen richteten sich auch gegen Märkte und Volksbelustigungen, die den Kult störten<sup>3</sup>. 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 dienten<sup>4</sup>.

Nachdem das Verbot der *placita saecularia* – zumindesten derjenigen mit Blutgerichtsbarkeit – an Sonn- und Feiertagen in der karolingischen Gesetzgebung unbestritten war<sup>5</sup>, versuchte die Synode von Meaux 845 dieses Verbot auch auf die ganze Quadragesima auszudehnen<sup>6</sup>. 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».

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.*

<sup>4</sup> 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.*

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

<sup>6</sup> 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 angeschlossen<sup>1</sup>. 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 streichen<sup>2</sup>. Im ostfränkischen Reichsteil hat die Synode von Tribur 895 unter König Arnulf die Gerichtsferien auf die Fastenzeit vor Ostern ausgedehnt<sup>3</sup>. 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 widmen<sup>4</sup>.

*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.*

<sup>1</sup> 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 ...*

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Oben S. 31 Anm. 3.

<sup>4</sup> 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 gloriosissimus rex ad augmentum christiana religionis concessit, ut nulla iudiciaria 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 Notwendigkeit<sup>1</sup>. 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 Quinquagesima<sup>2</sup>. Über die Dauer der Gerichtsferien herrschte auch in der folgenden Zeit einige Unsicherheit. Im *Capitulare de iustitio* Ottos III. sind die *dies quadragesimales* gerichtsfrei<sup>3</sup>. 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 haben<sup>4</sup>. Burchard von Worms hat sich jedoch für die Gerichtsferien auf den Erfurter Kanon mit der Quinquagesima berufen<sup>5</sup>. 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 beten<sup>6</sup>. Burchard von Worms hat den Kanon ver-

<sup>1</sup> 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.*

<sup>2</sup> 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.

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

<sup>4</sup> S. 259 Anm. 3.

<sup>5</sup> Burch. 13, 21 (PL 140, 888).

<sup>6</sup> 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 angewendet<sup>1</sup>.

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 Gesetzes<sup>2</sup>. 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 handeln<sup>3</sup>. 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 König<sup>4</sup>.

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.).

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.*

<sup>4</sup> 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 auszuschließen<sup>1</sup>.

## *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 anbieten<sup>2</sup>. 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 vermag<sup>3</sup>. Bei dieser besonderen Abgabe an den Bischof kann es sich um die Zuwendung des Ungarntributes an die Kirche handeln<sup>4</sup>. 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 auslöschen<sup>5</sup>. Auf Montag vor Mariae Himmel-

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

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 33 Anm. 6.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 Bußleistungen<sup>1</sup>. In Bayern handelte es sich jedenfalls bei diesem *ieiunium indictum* um eine ständige Einrichtung<sup>2</sup> 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 Ernte<sup>3</sup>. 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. spricht<sup>4</sup>.

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 waren<sup>5</sup>.

Eucharistiefeiern, die den besonderen *Vota* der Gläubigen galten, hatte es schon in der ausgehenden Antike gegeben<sup>6</sup>.

Im älteren Gelasianum sind die Votivmessen voll entwickelt<sup>7</sup>. «Eine wahre Hochblüte der Votivmessen brachte dann die Karolingerzeit»<sup>8</sup>. Alkuin selbst stellte aus älteren Quellen eine ganze Reihe von Messen

<sup>1</sup> Unten S. 66 f.

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

<sup>3</sup> Vgl. unten S. 67 Anm. 1.

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> 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).

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

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

<sup>8</sup> JUNGMANN, MS 1, 289.

für besondere Anliegen zusammen<sup>1</sup>. In der folgenden Zeit häuften sich die Formulare für Votivmessen. Das Sakramentar von Fulda (um 975) enthält über hundert<sup>2</sup>. 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 Votivmessen<sup>3</sup>.

Unter Alkuins Messen für die Wochentage ist am Dienstag eine *ad postulandum angelica suffragia* vorgesehen<sup>4</sup>. 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 worden<sup>5</sup>. 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 Abgeschiedenen<sup>6</sup>. 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 Erwartungen<sup>7</sup>. 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 ausgesprochen<sup>8</sup>.

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

<sup>2</sup> RICHTER-SCHÖNFELDER 202–329.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> FRANZ, Messe 148. 273; SCHREIBER, Wochentage 89–117.

<sup>6</sup> 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 repreäsentat 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.

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

<sup>8</sup> S. 269 ff.

Im zweiten Teil des 6. Kapitels wird der Brauch getadelt, daß gewisse Leute<sup>1</sup> die Kerzen auf der Erde in der Form eines Kreuzes aufstellen und dort anzünden. Es wird gemahnt, die Kerzen auf den Leuchtern anzuzünden<sup>2</sup>. Auch diese Bestimmung dürfte sich auf Votivpraktiken beziehen<sup>3</sup>.

### 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-synoden<sup>4</sup>. 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 Reichskirche<sup>5</sup>. Die erste der beiden, die Synode von Regensburg, die im Januar zusammentrat, befaßte sich mit

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.*

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 war<sup>1</sup>.

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 Grafen<sup>2</sup>. 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 Synode<sup>3</sup>. 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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 sein<sup>1</sup>. 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 Kirchenjahr<sup>2</sup>.

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 Weihnachten<sup>3</sup>.

### *Oster-, Pfingst- und Weihnachtsoktav*

Vor der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert wurde die ganze Oktav nach Ostern als ein einziges Fest empfunden<sup>4</sup>. 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 abgeschafft<sup>5</sup>. Nur die Aufforderung zum Besuch der Gottes-

<sup>1</sup> 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».

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

<sup>3</sup> MG LL 3, 482 f.

<sup>4</sup> Zum folgenden vor allem: B. FISCHER, Pascha-Triduum. – Ältere Zeugnisse für die Osteroktav: RIGHETTI, 2, 287–293.

<sup>5</sup> 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 gleichstellte<sup>1</sup>.

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 kennen<sup>2</sup>. 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 ließ<sup>3</sup>. Einen Rangunterschied zwischen

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 sind<sup>1</sup>. Noch Durandus von Mende ist sich bewußt, daß die ganze Osterwoche *quasi una dominica* zu feiern wäre, kennt aber gleichzeitig die viertägige Osterfeier<sup>2</sup>. 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 (?)<sup>3</sup> 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*)<sup>4</sup>: 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-

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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*.

<sup>3</sup> Oben S. 59 Anm. 1.

<sup>4</sup> 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 ergibt<sup>1</sup>. Seit der Ver-selbständigung der Reichsteile hat ja im ostfränkischen Teil die Ver-ehrung des heiligen Remigius großenteils aufgehört<sup>2</sup>. Im Beschlüß von Dingolfing werden auch die Kirchweihgedenktagen 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 aufhebe<sup>3</sup>. 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

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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 erhielten<sup>1</sup>. 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 eigne<sup>2</sup>. 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 Kreuzerhöhung<sup>3</sup>. 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 gefunden<sup>4</sup>. Im Sacramentarium Hadrianum fehlt das Fest noch<sup>5</sup>. Die «gelasianische» Messe ist ein fränk-

<sup>1</sup> DUCHESNE, *Origines* 299; KELLNER, *Heortologie* 222; EISENHOFER 1, 605.

<sup>2</sup> *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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> CHAVASSE 364.

<sup>5</sup> 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 316<sup>1</sup>. 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 Alpen<sup>2</sup>. 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* enthält<sup>3</sup>. 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 Tradition<sup>4</sup>. Das bewirkte, daß um 1100 noch im Gegensatz zur Kreuzerhöhung das Fest vom 3. Mai als das durch päpstliche Anordnung besser begründete erschien<sup>5</sup>.

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.

<sup>1</sup> *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.

<sup>2</sup> 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.).

<sup>3</sup> 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.*

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> Bernold v. Konstanz, *Micrologus* c. 55 (PL 151, 1017 C/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 nachgetragen<sup>1</sup>. Auch Burchard von Worms rechnet sie nicht zu den verpflichtenden *dies feriandi*<sup>2</sup>. Die kuriale vorgregorianische und gregorianische Reform hat dann die beiden Kreuzfeste auf der Ebene der Gesamtkirche propagiert<sup>3</sup>. 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 wurden<sup>4</sup>. Die Zusätze zu den Synoden von Riesbach-Salzburg-Freising vom Jahre 800, die ausdrücklich auf den *usus Romanus* verweisen, schreiben alle vier Marienfeste vor<sup>5</sup>. Während die *Purificatio* und die *Assumptio* seit der Synode von Mainz 813 meistens unter den gebotenen Feiertagen stehen<sup>6</sup>, geschah die Verbreitung von Mariae Verkündigung und Geburt als *festa fori* sehr langsam<sup>7</sup>. Das Fest der Geburt wird von Amalar nirgends erwähnt und steht nur in wenigen Bischofskapitularien des 9. Jahrhunderts<sup>8</sup>. Seit dem 10. Jahrhundert ist jedoch eine allgemeinere Verbreitung anzunehmen. So gut wie die *Annuntiatio* steht auch die *Nativitas s. Mariae* im *Pontificale Romano-Germanicum*<sup>9</sup>. Das *Sacramentarium Fuldense* hat unter beiden Festtagen die Texte des Gregorianums vermehrt<sup>10</sup>. Burchard von Worms hat nur das Fest der

<sup>1</sup> Walter v. Orléans c. 18 (PL 119, 742).

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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Oben S. 42 (Anm. 5).

<sup>5</sup> Oben S. 42 Anm. 9.

<sup>6</sup> Oben S. 42 Anm. 10.

<sup>7</sup> G. Löw, *EncCatt* 8 (1952) 1679.

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> *Ordo in annuntiacione 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).

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

Geburt im Kanon Haitos von Basel nachgetragen<sup>1</sup>. 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 angegeben<sup>2</sup>. Wenn in den Kanones die Festtage mit Vigil aufgezählt werden, fehlt Ostern meistens. Die «Mutter aller Vigilien» war im Rahmen der Kartage zu selbstverständlich<sup>3</sup>.

### *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 wurde<sup>4</sup>. 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.

<sup>1</sup> Haito c. 8 (MG Cap. 1, 363) = überarbeitet Burch. 2, 77 (PL 140, 640).

<sup>2</sup> Siehe Text von Dingolfing: MG LL 3, 482 f.

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

<sup>4</sup> 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 Bittagen 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 müßte<sup>1</sup>.

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 Himmelfahrt<sup>2</sup>. 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 Bittgänge<sup>3</sup>. 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 sei<sup>4</sup>. 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 Himmelfahrt<sup>5</sup> 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 Ernte<sup>6</sup>. Der Bittgang im Sommer und das Triduum im Herbst lassen als Anliegen Bitte und Dank für die

*sed cinere respersi et cilicio induti, 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).

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Synode von Aachen 836 c. 2, 10 (22) (MG Conc. 2, 710): *De litania quoque maiore atque de rogationibus ventilatum est; sed communio 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.

<sup>4</sup> Unten S. 72.

<sup>5</sup> Oben S. 53.

<sup>6</sup> 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 vermuten<sup>1</sup>. 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 sollte<sup>2</sup>. 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 Messen<sup>3</sup>, die andern Kleriker und die Nonnen<sup>4</sup> 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 Kreuz<sup>5</sup>. 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 umfassen<sup>6</sup>, sind in Dingolfing auf drei Wochen festgesetzt worden. Wenn die Weihnachtsvigil auf einen Sonntag fällt, wird am Samstag gefastet<sup>7</sup>. Zu Beginn der Fastenzeit soll vier Tage streng gefastet werden, das heißt vom «Aschermittwoch» (*Caput ieunii*) bis und mit Samstag vor dem ersten Fastensonntag<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Unten S. 77 f.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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».

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

<sup>6</sup> Oben S. 45 (Anm. 2).

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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 Bier<sup>1</sup>.

Am Samstag sind nach der Messe (*divinum officium*) alle diese Speisen außer Fleisch erlaubt<sup>2</sup>. Es handelt sich dabei um die üblichen Fastenvorschriften für jedermann an den gebotenen Fasttagen oder als Bußübung in den Fastenzeiten<sup>3</sup>. Wenn die Frühlingsquatember (*quatuor tempora Marcii*) mit dem *Caput ieunii* zusammenfallen, werden sie auf die Woche nach dem ersten Fastensonntag verlegt<sup>4</sup>.

Der letzte Abschnitt des überlieferten Beschlusses behandelt die allgemeine Oblation in der Karwoche<sup>5</sup>.

### *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 bestehen<sup>6</sup>. 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 verbunden<sup>7</sup>.

Zwischen 941 und 966 beschloß eine Synode in Regensburg ein erneutes

<sup>1</sup> *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).

<sup>2</sup> 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).

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> Über das Datum der Frühlingsquatember unten S. 252 (Anm. 3).

<sup>5</sup> Oben S. 53.

<sup>6</sup> Vgl. oben S. 36 Anm. 6.

<sup>7</sup> 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 eingeschlossen<sup>1</sup>.

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 Bann<sup>2</sup>. Als mit Heinrich II. ein bayrischer Herzog selbst das König- und Kaisertum erlangte, nahm der bayrische Klerus eine wichtige Stellung in der Reichskirche ein<sup>3</sup>. 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 Reich<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> 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* =  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$  = *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 Michahele 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.

<sup>2</sup> F. PRINZ, in: SPINDLER, Hb. bayer. Gesch. 369.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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-Germanicum<sup>1</sup>.

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 bestatten<sup>2</sup>.

## II. DIE OTTONISCHE REFORM

### 1. Die Reichssynode von Ingelheim 948

Von den sechs aus der Zeit Ottos des Großen bekannten deutschen Reichssynoden<sup>3</sup> interessiert im Rahmen der Liturgiegeschichte diejenige von Ingelheim im Jahre 948<sup>4</sup>. 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.

<sup>1</sup> ANDRIEU, ORR 1, 621 (Register); VOGEL, Pontifical 39 ff.

<sup>2</sup> 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 quicumque 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: canonice indutus 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.

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

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