

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 2

Autor: Amiet, Andreas

Kapitel: III: Die Kirchenpolitik Heinrichs II. und die reichskirchlich-bischöflichen Reformen im Sinne Burchards von Worms

Autor: [s.n.]

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-129831>

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: 18.01.2026

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

ANDREAS AMIET

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

III. DIE KIRCHENPOLITIK HEINRICHS II.
UND DIE REICHSKIRCHLICH-BISCHÖFLICHEN REFORMEN
IM SINNE BURCHARDS VON WORMS

1. Heinrich II. (1002–1024)

Wegen der Absetzung seines Vaters als Herzog der Bayern für die kirchliche Laufbahn bestimmt, genoß Kaiser Heinrich – der Heilige – eine geistliche Erziehung. Als Dreijähriger kam er in die Obhut des Bischofs Abraham von Freising; Otto II. schickte ihn auf die Domschule von Hildesheim. Die Wiedereinsetzung Herzog Heinrichs des Zänkers brachte seinen Sohn nach Bayern zurück und ließ die klerikalen Pläne hinfällig werden. Der letzte Lehrer des zukünftigen Bayernherzogs und späteren Königs war Wolfgang von Regensburg. Die geistliche Bildung hat Heinrich zeitlebens bestimmt. Als Herzog kümmerte er sich persönlich um die Ordnung der bayrischen Kirche, als König und Kaiser hat er noch engeren Anteil an den kirchlichen Geschäften genommen als seine Vorgänger¹.

¹ Zu Heinrich II. (1002–1024): R. KLAUSER, LThK 5 (1960) 179 (Lit.); H. APPELT, NDB 8 (1969) 310–313 (Lit.); M. L. BULST-THIELE, in: GEBHARDT, Hb. 1, 284–298; HIRSCH, Jbb. Heinrich II., Bd. 1–3; HAUCK 3, 391 ff. 516 ff.; HOLTZMANN 383–487; SCHIEFFER, Heinrich II. und Konrad II.

Die Beschränkung Heinrichs II. im Regierungsprogramm von der *Renovatio imperii Romanorum* auf eine Erneuerung des *regnum Francorum* bedeutete die nüchterne Begrenzung der territorialen Grundlagen seiner Herrschermacht. Es war die Abkehr von den schwärmerischen Ideen Ottos III. Auch beim letzten der sächsischen Herrscher mußte sich der Kaisergedanke mit dem Romgedanken verbinden. Für Heinrich II. gründete die Autorität des *mos Romanus* auf dem Gehalt, den ihm seine Vorgänger gegeben hatten. Die *Renovatio regni Francorum* scheint für den Nachfolger Ottos III. die Wiederherstellung des königlichen und kaiserlichen Kirchenregimentes nach dem Vorbild Karls des Großen eingeschlossen zu haben. Das von seinen Vorgängern begründete «ottonische Reichskirchensystem» hat Heinrich II. ausgebaut und vollendet, jetzt aber wieder gestützt auf das gefestigte Königtum im Norden.

Noch weniger als zur Zeit Ottos III. ging unter Heinrich II. die kanonische Wahl der Bischöfe über eine Bestätigung der königlichen Ernennung hinaus. Die Kandidaten haben sich in den meisten Fällen als Mitglieder der Hofkapelle, beziehungsweise der königlichen Kanzlei, im Hofdienst bewährt. So bildeten sich engste Beziehungen zwischen diesem wichtigen Regierungsinstrument und dem Episkopat¹. Nicht weniger hat sich Heinrich II., der «Vater der Mönche», mit der Besetzung der Abteien befaßt. Er förderte die von Gorze und Sankt Maximin in Trier ausgehende Reformbewegung². Als Gründer des Domkapitels von Bamberg, das gleichsam das Muster eines Chorherrenstiftes abgeben sollte, unterstützte der Kaiser die Hildesheimer und Bamberger Chorherrenreform³. Auch mit wirtschaftlichen Mitteln nahm er Einfluß auf die Bischofskirchen und klösterlichen Gemeinschaften. Entzug und Schenkungen von Gütern haben allerdings oft dem unmittelbaren materiellen Reichsinteresse gedient. Wie keiner seiner Vorgänger stellte Heinrich in seiner Hofhaltung auf die Hochkirchen ab. Die Gastungen des Hofes bei den Kathedralen und großen Abteien, die nahezu die königlichen Pfalzen ersetzten, illustrieren diese enge Verbindung von Königtum und Kirche. In dieses Bild gehören auch die liturgischen Feierlichkeiten, an denen der Kaiser in seiner quasi-bischöflichen Stellung aktiv teilnahm. Auch mit der Häufung der Festkrönungen an den hohen Feiertagen⁴ und mit alltäglicheren Gewohnheiten, wie zum Beispiel nach jeder Messe den

¹ FLECKENSTEIN, Hofkapelle 2, 156 ff.

² HALLINGER, Gorze-Kluny passim.

³ SIEGWART, Chorherrengemeinschaften 151 ff. u. passim.

⁴ KLEWITZ, Festkrönungen.

Ablutionswein zu trinken¹, hat Heinrich den sakralen Charakter seines König- und Kaisertums noch vermehrt unterstrichen. Dasselbe tat er auch mit dem Ausbau des wohl von Otto III. begründeten Königs-kanonikates, das heißt der Mitgliedschaft des Königs – und gelegentlich auch seiner Gemahlin – in einem Domkapitel². Als Leiter von Synoden promovierte Heinrich II. wie seine Vorgänger Bistumsgründungen, förderte die Mission und befaßte sich mit bis ins einzelne gehenden Fragen der kirchlichen Disziplin.

Auch in der liturgischen Gesetzgebung ist das unmittelbare Einwirken des Kaisers faßbar oder in gewissen Fällen zum mindesten als sehr wahrscheinlich zu vermuten. In einem Fall ist selbst eine außersynodale königliche Maßnahme auf liturgischem Gebiet überliefert, die in ihrer Art gar nicht einzigartig gewesen sein dürfte. Von den mehr als fünfzehn überlieferten Reichssynoden³ aus der zweiundzwanzigjährigen Regierungszeit Heinrichs II. sind es zwar bloß drei, die sich im besonderen mit liturgischen Dingen beschäftigt haben. In Wirklichkeit dürften aber nicht nur mehr Synoden stattgefunden haben⁴, sondern auch mehr disziplinär-liturgische Beschlüsse gefaßt worden sein, als bekannt sind⁵.

¹ Vita Henrici c. 34 (MG SS 4, 811): *Qua (missa) completa, sicut semper facere consueverat, ablutionem calicis sumere volebat*; cit. JUNGMANN MS 2, 515 Anm. 56. – Vgl. auch JUNGMANN, MS 2, 16 Anm. 56 über die liturgische Form, in der Heinrich im Offertorium der Messe einer Kirche einen Kelch schenkte und Güter übertrug, indem er die Urkunde auf den Altar legte. Die Beispiele entsprechen einer damaligen Gewohnheit.

² SCHULTE, Könige, Kaiser, Päpste als Kanoniker 44: «Die ältesten nachweisbaren Königskanonikate sind Bamberg, Magdeburg und Straßburg. Heinrich II., der Heilige, hat als ihr Gründer zu gelten». Dagegen zeigt FLECKENSTEIN, rex canonicus 67 ff., daß bereits Otto III. Kanoniker der Marienkapelle in Aachen gewesen war; vgl. FLECKENSTEIN, Hofkapelle 2, 151–155. – Die Urkunde, mit der Heinrich II. 1017 der bischöflichen Kirche von Paderborn ein Besitztum schenkt, enthält die Bedingung, daß er selbst und seine Gemahlin nicht nur in die Gebetsgemeinschaft der Kirche aufgenommen werden, sondern auch Kleidung und Nahrung eines Domherrn erhalten sollten: MG DD H. II. 368, dazu KLEWITZ, Königstum, Hofkapelle und Domkapitel 133 (Anm. 1); vgl. ibid. 136 (Anm. 3) über die Stellvertretung der Königin im Domkapitel zu Straßburg durch einen *canonicus*, der auch *reginae archicapellanus* gewesen ist. Zur Weiterbildung des Königs-kanonikates unter Heinrich II. und Konrad II. und zur Mitgliedschaft Kunigundes im Domkapitel von Paderborn auch FLECKENSTEIN, Hofkapelle 2, 230 f.

³ BOYE, Quellenkatalog 70–76.

⁴ HOLTZMANN 438: «Von der Sorge Heinrichs um die deutsche Kirche zeugen die verhältnismäßig häufigen großen Synoden, die er abgehalten hat. So sind uns aus den zehn Jahren 1003–1012 acht Reichssynoden bekannt, und in Wirklichkeit waren es ohne Zweifel noch mehr».

⁵ Vgl. BARION, Synodalrecht 308.

Einerseits haben die überlieferten liturgischen Fragen, die an den Reichssynoden zur Sprache kamen, wiederum den Charakter des Zufälligen, anderseits sind die getroffenen Entscheidungen doch typisch für die Kirchenherrschaft Heinrichs II.

2. Die Synode von Dortmund 1005

Am 7. Juli 1005 hat Heinrich II. in Dortmund eine große Synode mit den Erzbischöfen Heribert von Köln, Lievizo von Bremen, Tagino von Magdeburg und einigen ihrer eigenen Suffragane sowie mit Bischöfen aus den Provinzen Mainz und Trier, darunter Notker von Lüttich, Bernward von Hildesheim und Burchard von Worms, abgehalten. Mit dem König war auch die Königin Kunigunde anwesend¹. Wie Thietmar von Merseburg berichtet, hat in dieser Synode Heinrich gegenüber den Bischöfen viele Mißstände in der Kirche beklagt und in gemeinsamer Beratung Beschlüsse veranlaßt, um diese Übel zu bekämpfen. Um die eigene große Sündenlast zu erleichtern – wie Thietmar sagt –, haben der Herrscher, seine Gemahlin und die in der Synode versammelten Bischöfe ein Dekret erlassen, das der Chronist im vollen Wortlaut wiedergibt. Es umfaßt die Stiftung einer Gebetsverbrüderung der Synodeteilnehmer und die Bekräftigung der kanonischen Bestimmungen über das Vigil- und Quatemberfasten.

Gebetsverbrüderung

Im Falle des Ablebens eines der Teilnehmer der Synode versprechen die andern, dem Verstorbenen folgendes Suffragium zu gewähren: die einzelnen Bischöfe lesen innert dreißig Tagen eine Seelenmesse, sofern sie nicht durch Krankheit verhindert sind. Ihre Kanoniker sollen es ebenso halten, während die Landpfarrer sogar drei Messen lesen sollen. Die Diakone und die Träger der niederen Weihe rezitieren zehn Psalsterien. Der König und die Königin verteilen innerhalb der dreißig Tage 1500 Denare für die Erlösung der Seele des Verstorbenen und speisen ebensoviele Arme. Die einzelnen Bischöfe speisen gleichzeitig dreihundert

¹ Synode von Dortmund 1005: BOYE, Quellenkatalog 72; Thietm. 6, 18 (HOLTZMANN 294/96; TRILLMICH 260/62); Annal. Saxo a. 1005 (MG SS 6, 655); MG Const. 1, 58 no. 28; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 907–909; HIRSCH, Jbb. Heinrich II. 1, 361 f.; HAUCK 3, 429 f.; WENNER, Rechtsbeziehungen 156; BOYE, Synoden 147; HOLTZMANN 438.

Arme, legen dreißig Denare aus und zünden dreißig Kerzen an¹. Der Herzog Bernhard I. von Sachsen – in dessen Herzogtum die Synode stattfand – soll fünfhundert Arme speisen und fünfzehn Solidi aufwenden.

Dieser Synodebeschuß ist bestimmt nicht unter dem besondern Einfluß der cluniazensischen Totengedächtnisse oder gar im Zusammenhang mit der Einführung des Allerseelentages in Cluny zustande gekommen, wie früher behauptet worden ist². Vielmehr gehen die cluniazensischen Suffragien für die Verstorbenen und die Gebetsverbrüderung von Dortmund auf dieselbe Tradition zurück. Das Institut der Gebetsverbrüderung hat gegen Ende des 8. Jahrhunderts im angelsächsischen Mönchtum seinen Anfang genommen. Eine erste Hochblüte erlebte es im karolingischen Frankenreich. Zu den Verbindungen der Klöster der Reform Benedikts von Aniane traten als Mischform die synodalen Verbindungen, an denen sich auch nichtmonastische Kleriker – und gelegentlich sogar Laien, meist weltliche Große – beteiligen konnten³. Die ersten wichtigen Beispiele sind der Totenbund von Attigny vom Jahre 762⁴ und die Gebetsverbrüderung der bayrischen Bischöfe und Äbte in Dingolfing um das Jahr 770. Die bayrische Gebetsverbrüderung ist in den Synoden der Jahre 800 und 805 und wiederum im 10. Jahrhundert zweimal bestätigt worden, das zweite Mal unter Einschluß der weltlichen Obrigkeit in die Suffragien⁵. Diese Tradition scheint Heinrich II. mit den in Dortmund

¹ Zu den Votivkerzen für Verstorbene: siehe oben S. 56 Anm. 3.

² HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 908 Anm. 6 mit der dort angegebenen Lit. – Vgl. zu JORDEN, Totengedächtniswesen die Rezension von H. NOTTARP, in: ZSRG kan. Abt. 21 (1932) 424: «Gewiß, in Cluny ist der Gedanke einer allgemeinen Totengedächtnisfeier, der Allerseelentag am 2. November, zuerst aufgekommen (Ende des 10. Jahrhunderts unter Odilo) und hat sich von dort aus langsam über die Gesamtkirche verbreitet; aber die klösterlichen Gebetsverbrüderungen zum Totengedächtnis sind schon vor Cluny dagewesen – wie auch die Vergabungen an ältere Klöster, lange vor der Gründung Clunys, durch religiöse Motive, *pro remedio animae*, zum mindesten mit veranlaßt wurden ...». Zur Überschätzung des Einflusses von Cluny auf Heinrich II. vgl. BULST-THIELE, in: GEBHARDT, Hb. 1, 291 (mit Lit.!).

³ EBNER, Gebetsverbrüderungen 31. 35–64; NUSSBAUM, Kloster 162. 168; M. ROTHENHÄUSLER, Kultur der Reichenau 1, 291–304; K. BEYERLE, ibid. 414 ff.

⁴ Synode von Attigny 762: MG Conc. 2, 72/73; EBNER, Gebetsverbrüderungen 51 f.; NUSSBAUM, Kloster 164. – Vgl. die Synode von Frankfurt 794 c. 56 (MG Conc. 2, 171): *Commonuit dominus rex etiam, ut Alquinum ipsa sancta synodus in suo consortio sive in orationibus recipere dignaretur ...* EBNER, Gebetsverbrüderungen 53 f.

⁵ Synode von Dingolfing 769/70 (?): MG Conc. 2, 93–97 (NUSSBAUM, Kloster 165); RIESBACH 800 c. 47 (De his quae postmodum addita sunt c. 15): MG Conc. 2, 213; bayr. Synode (Freising?), Mai 805: MG Conc. 2, 233 (HAUCK 2, 264): «Erneue-

versammelten Bischöfen erneuert zu haben. Allerdings hatten dann am neuen Aufschwung der Gebetsverbrüderungen des 11. und des 12. Jahrhunderts die Reformklöster einen maßgeblichen Anteil¹.

Die Sorge um das persönliche Heil und die Vorstellung jener Jahrhunderte, daß eine quantitativ größere Gebetsleistung mehr Gnade erwirke, waren die wesentlichen Beweggründe, die zur Stiftung der Votivmessen überhaupt und zur Einrichtung jener Verbrüderungen führten, welche die häufigen Meßfeiern oder Ersatzleistungen für das Seelenheil garantierten². Diese Verbrüderungen, die von den tiefsten gemeinsamen Anliegen getragen waren und der kirchlichen Gemeinschaft von Lebenden und Toten einen besonderen Ausdruck verliehen, hatten auch einen politischen Sinn: So wie die Gebetsverbrüderungen der Klöster geradezu das rechtliche Band der späteren Ordenskongregationenersetzen konnten³, manifestierten die synodalen Verbrüderungen die Solidarität des Diözesanklerus⁴, der Kirchenprovinz und ihrer Klöster oder gar der ganzen Reichskirche mit ihren weltlichen Spitzen⁵.

Wohl aus geographischen Gründen⁶ war die Salzburger Kirchenprovinz, wo das Institut der Gebetsverbrüderung eine sehr lebendige Tradition besaß, als einzige der deutschen Provinzen in Dortmund nicht vertreten. Es kann jedoch angenommen werden, daß die bayrische Kirche im Sinne der übrigen Reichskirche den ehemaligen Herzog auch als König in ihrer Gebetsverbrüderung bestätigt hat⁷. Das offizielle kirchliche Gebet für den Kaiser oder König hatte auch nach dem Zerfall des karolingischen Reiches nicht aufgehört⁸. Es ist aber in Dortmund das erste Mal, daß sich die Reichskirche in ihrer Gesamtheit, vertreten

rung und Erweiterung des Gebetsvereins»); Regensburg, Januar 932: oben S. 57 Anm. 1; Regensburg zwischen 941 und 962: oben S. 69 Anm. 1. – Vgl. EBNER, Gebetsverbrüderung 53.

¹ HALLINGER, Gorze-Kluny 2, 1048 (Register s. v. Verbrüderungswesen) – vgl. SCHMID-WOLLASCH, Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen.

² NUSSBAUM, Kloster 158. 162; vgl. oben S. 54 Anm. 6 angegebene Lit.

³ ROTHENHÄUSLER-BEYERLE, Kultur der Reichenau 1, 291 f.; NUSSBAUM, Kloster 162 f.; DAMMERTZ, Verfassungsrecht der benediktin. Mönchskongregation 9–11.

⁴ EBNER, Gebetsverbrüderungen 56 f. Vgl. die Institution der Kalandversammlungen, der späteren Ruralkapitel: MEERSSEMAN, Klerikervereine.

⁵ Vgl. das Suffragium der Synode von Mainz 950/54: oben S. 77 und die Beispiele oben S. 5 Anm. 5.

⁶ Oben S. 69 Anm. 4.

⁷ Oben S. 56 ff., bes. S. 69 Anm. 1.

⁸ Vgl. BIEHL, Liturg. Gebet passim.

durch ihre Bischöfe, in einer Gebetsverbrüderung mit dem König und der Königin als gleichberechtigte Glieder vereinigt hat. Thietmar spricht von dem «vortrefflichen Dekret einer neuen Einrichtung»¹. Diese engste liturgische Verbindung des Herrschers mit der Kirche entspricht der Einrichtung des Königskanonikates². Die Gebetsverbrüderung von Dortmund ist ein weiterer kultischer Ausdruck des von Heinrich II. in verstärktem Maße ausgebauten «ottonischen Reichskirchensystems».

Daß der König das «schuldige Totengedächtnis» auch wirklich gehalten hat, berichtet Thietmar zum Jahre 1009 im Zusammenhang mit dem Tod seines Vorgängers auf dem Bischofsstuhl von Merseburg³. Aus einer andern Stelle in Thietmars Chronik geht hervor, daß die Gebetsverbrüderung von Dortmund offenbar auch Fürbitten für die Priester der beteiligten Bischöfe gewährleisten sollte. Nachdem das Dekret von Dortmund erlassen war⁴, sei nämlich ein Mitpriester Thietmars in Magdeburg erkrankt. Thietmar habe es versäumt, den schwerkranken geistlichen Mitbruder zu besuchen, obwohl er kurz vor dessen Ableben noch Gelegenheit dazu gehabt hätte. Nach dem Verscheiden habe sich Thietmar durch seinen Vikar bei der Totenwache in der Kirche vertreten lassen, da er die anstrengenden Nachtwachen körperlich nicht ertrug. Nicht lange nach der Beerdigung sei der verstorbenen Priester im Traume Thietmar erschienen und habe diesem schwere Vorwürfe gemacht: Warum er ihn nicht besucht hätte und weshalb er auch nicht das «in Dortmund gestiftete Totengedächtnis» gefeiert hätte⁵.

¹ *optimo novae institutionis decreto*: Thietm. 6, 18. – Zur Gleichstellung des Kaisers mit einem Bischof vgl. Vita Meinwerci c. 37 (TENCKHOFF 37): Der Kaiser macht eine Schenkung an einen Kanoniker von Paderborn: ... *ea ratione, ut, si Heinricum imperatorem superviveret, anniversarium eius sicut unius episcopi Patherbrunnensis de sola curte Bokinavordi faceret, et CCC elemosinas pro anima eius daret et in eadem die exitus eius ei anniversarii unum pauperem cum una camisia ... vestiret ...*

² Oben S. 3 Anm. 2.

³ Thietm. 6, 39 (HOLTZMANN 323; TRILLMICH 284): *Rex autem in Franckenvort audita morte episcopi memoriam pro eo debitam precepit fieri.*

⁴ Ibid. 7, 33 (HOLTZMANN 438; TRILLMICH 388): *Post decretum in Throtmanni peractum.*

⁵ Ibid.: «Quare», dixit, «non visitastis me et psalterium non cantastis neque memoriam in Throtmanni inventam fecistis?» Quicum excusacionem meam audiret respondit: «Male haec dereliquistis.» – Auch die Bestimmungen des Totenbundes von Attigny 762, die vorerst für die beteiligten Bischöfe und Äbte galten, wurden später für einfache Mönche angewendet: K. BEYERLE, Kultur der Reichenau 1, 414 f.

Vigilfasten

Das zweite Kapitel des Dekrets von Dortmund hat einen disziplinären Inhalt. Die letzte Reichssynode, von der bekannt ist, daß sie sich mit dem Vigilfasten befaßt hatte, war diejenige von Erfurt 932¹. Die Synode von Dortmund kennt dieselben öffentlichen Vigilien vor Heiligenfesten wie das *Breviarium* von Erfurt², wobei sie zwischen dem strengen Fasten bei Wasser, Salz und Brot vor Johannes dem Täufer, Peter und Paul, Laurentius und Allerheiligen und dem quadragesimalen Fasten (ohne Fleisch und andere tierische Speise) vor Mariae Himmelfahrt und den übrigen Apostelfesten unterscheidet.

Nachdem in der Karolingerzeit die Quatember im Frankenreich heimisch geworden waren, zählen sie von den Pseudo-isidorischen Dekretalen bis Burchard von Worms in der Regel zusammen mit den Vigilfasten, den regelmäßigen und den außerordentlichen Bittagen zu den einzigen allgemeinen Fasttagen außerhalb der Quadragesima vor Ostern³. Die Synode von Dingolfing 932 verbietet für die Quatember tierische Speise und berauschende Getränke⁴. Ein Zusatz des 10. Jahrhunderts zur monastischen Gesetzgebung von Aachen von 816 hält ausdrücklich fest, daß an den Quatembertagen keine andere Speise zu genießen sei als diejenige, welche die Väter für die Quadragesima bestimmt hatten⁵. Auch hier nimmt die Synode von Dortmund wieder eine Verschärfung vor, indem sie am Quatemberfreitag vor Weihnachten ein Fasten bei Wasser, Salz und Brot vorschreibt. Darin äußert sich die strengere allgemeine Bußpraxis, in der im 10. und 11. Jahrhundert auch das Adventfasten ausgebaut wurde⁶. Vielleicht wirkt sich in diesem Synodalbeschuß auch eine gewisse monastische Tendenz in der disziplinären Gesetzgebung Heinrichs II. aus. Allerdings hat für die zuerst genannten Vigiltage die Provinzialsynode von Seligenstadt 1023 das von der Reichs-

¹ Oben S. 35 ff. (S. 37 Anm. 2).

² Oben S. 40 (Anm. 2).

³ Oben S. 39 (Anm. 6). Regino 2, 5 interr. 49 (W 213) = Burch. 1, 94 interr. 48 (PL 140, 548): *Est aliquis qui ieunium quadragesimale, vel Quatuor Temporum sive Letaniae maioris, vel Rogationum, sive indictum ab episcopo ieunium pro quacunque plaga, non observaverit?* Vgl. dazu oben S. 44 f.

⁴ Oben S. 68.

⁵ Legislatio Aquisgran. descr. authent. add. aliena c. 1 (CCM 1, 468): *Ut in ieunio quatuor temporum nullus cibus sumatur alius nisi ille sicut in Quadragesima constitutum est a sanctis patribus, similiter in capite ieunii* (dazu J. SEMMLER, in: DA 16, 1960, 337); Rather. syn. c. 15: oben S. 97 Anm. 8.

⁶ Oben S. 44 f.

synode unter Heinrich II. geforderte verschärfte Fasten stillschweigend wieder aufgehoben¹.

3. Die Reichskirche ersetzt die Metropole – Die Bischofsweihe Gerhards von Cambrai 1012

Mehr als seine ottonischen Vorgänger hat Heinrich II. in die Gesetzgebung der Synoden eingegriffen. Daß er – wie Karl der Große – auch ein eigentliches königliches *ius liturgicum* für sich beanspruchte, geht aus der Überlieferung der Bischofsweihe Gerhards von Cambrai hervor.

Die Teilungen nach dem Zerfall des karolingischen Reiches ergaben für das niederlothringische Doppelbistum von Arras und Cambrai eine Überlagerung verschiedener kirchen- und rechtsrechtlicher Bindungen. Während Cambrai zum deutschen Reich und damit auch zur Reichskirche gehörte, stand Arras unter westfränkischer Oberhoheit. Die beiden Teile zusammen aber gehörten zur mehrheitlich westfränkisch-französischen Kirchenprovinz von Reims. Um die Stellung des Reiches an der umstrittenen niederlothringischen Grenze zu festigen, suchte die ottonische Politik, Cambrai aus dem Metropolitanverband von Reims zu lösen und damit den Einfluß einer fremden Hierarchie auszuschalten und so das Bistum noch fester in die Reichskirche einzugliedern. Auch die Bischofsernennungen waren darauf abgestimmt. Bis in die Zeit des Investiturstreites gehörten Trier, Lüttich und Cambrai nebst einigen lothringischen Klöstern zu den wichtigsten Bollwerken der kaiserlichen Reform².

Mit der Begründung, daß der Erzbischof von Reims wegen der dortigen Wirren dazu nicht in der Lage war, weihte Papst Gregor V. anlässlich einer römischen Synode im Mai 996 Erluin zum Bischof von Cambrai und Arras. Die Umgehung des Konsekrationsrechtes des zuständigen Metropoliten war wohl als erster Schritt zu einer bevorstehenden Exemption gedacht³. Dieses Projekt sollte sich jedoch während des ganzen Mittelalters nicht verwirklichen⁴.

¹ Unten S. 247.

² SCHIEFFER, Gerhard I. 326 ff. – FLICHE, Réforme grégorienne 1, 19, 42. DE MOREAU, Hist. de l'Eglise en Belgique 2, 9, 16; WATTENBACH-HOLTZMANN 1. 4, 619–764.

³ Erluin begleitete Otto III. nach Rom: Gesta epp. Camerac. 1, 110, MG SS 7, 448 f.; SCHIEFFER, Gerhard I. 330; vgl. unten S. 221 Anm. 4.

⁴ Denselben Versuch machte – ebenso erfolglos – Friedrich I. mit dem Gegenpapst Paschal III. (JAFFÉ-L. 14495): SCHIEFFER, Gerhard I. 333. Im Jahre 1093

Die besondere Grenzlage spiegelt sich deutlich in der Person, in der Ernennung und der Weihe von Erluins Nachfolger Gerhard (1012–1051)¹. Dieser stammte aus einer bedeutenden Familie in der Gegend von Lüttich. Durch seine Mutter war er mit Erzbischof Adalbero von Reims verwandt. Diese Beziehung brachte Gerhard an die Domschule seiner Metropole. In Reims durchlief er auch die Laufbahn des Klerikers bis zum Diakon und wurde sogar Kanoniker am dortigen Domkapitel. Seine ebenso engen deutschen Verbindungen führten ihn in die Kapelle Heinrichs II². Hier gewann er das besondere Vertrauen des Königs, der ihm 1012 das Bistum Cambrai verlieh. Auch als Bischof hat Gerhard «seine Reichstreue glänzend bewiesen»³. Nicht nur auf reichspolitischem, auch auf geistlichem und kulturellem Gebiet hat sich die Persönlichkeit des Bischofs bewährt. Er hat 1025 auf der Synode von Arras die liturgischen Gebräuche gegen spiritualisierende «Neumanichäer» verteidigt⁴. Gegen die Errichtung des Gottesfriedens wehrte sich der Bischof, der gleichzeitig in Cambrai als weltlicher Graf regierte, wohl aus Gründen der inneren Sicherheit⁵ und der Respektierung des königlichen Rechtes⁶. Dafür forderte er als langjähriger Freund Richards von Saint-Vannes die Klosterreform⁷. Auf der Synode von Tribur 1036 setzte er sich in der Frage der Frühlingsquatember wie bei seiner Bischofsweihe und andern Gelegenheiten für die *antiqua patrum consuetudo* ein⁸. In Ex-

wurden zwar auf Betreiben von Arras die beiden Bistümer getrennt. Cambrai verblieb aber bis 1559 in der Kirchenprovinz von Reims: M. CHARTIER, DHGE 11 (1949) 551. 554.

¹ Zum folgenden SCHIEFFER, Gerhard I. 332.

² FLECKENSTEIN, Hofkapelle 2, 186.

³ Ibid.; vgl. SCHIEFFER, Gerhard I. 325: «Für das frühe 11. Jahrhundert, namentlich die Zeit Heinrichs II., kann als Nachfolger Notkers (sc. v. Lüttich), wenn auch gewiß nicht im gleichen Range, der Bischof Gerhard I. v. Cambrai gelten; er war nach den Worten Pirennés 'ein vorgeschobener Posten des Reiches, ein wachsamer Hüter der Rechte und Ansprüche seines Herrn'».

⁴ Synode von Arras 1025: MANSI 19, 423–460 = PL 142, 1267–1312; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 940–942.

⁵ M. CHARTIER, DHGE 11, 550. – Um die kgl. Stellung zu stärken, machte Heinrich II. den Bischof von Cambrai zum weltlichen Grafen (SCHIEFFER, Gerhard I. 327 Anm. 4). Schon vorher – und nachher noch mehr – war der geistliche Fürst den Angriffen seiner niederen Ministerialen ausgesetzt, die gerne gegen das Reich frontierten und nach Frankreich neigten. Vgl. SCHIEFFER, Gerhard I. 326 f. 328 ff.; HOLTZMANN 417 ff.

⁶ SCHIEFFER, Gerhard I. 344 f.: «In Deutschland (im Gegensatz zu Frankreich) war die Staatsgewalt nicht feudaler Zersetzung erlegen».

⁷ SCHIEFFER, Gerhard I. 353 ff.; HALLINGER, Gorze-Kluny passim.

⁸ Synode von Tribur 1036: Gesta epp. Camerac. 3, 51 (MG SS 7, 485). Gerhard

kommunikations- und Ehefragen vertrat Gerhard die strenge Disziplin¹. «Durch Bildung und Neigung hat er die Geschichtsschreibung seiner Kirche ungemein gefördert», indem er die Abfassung hagiographischer und historiographischer Werke in Cambrai anregte. Gegen Ende seiner Regierungszeit (1051) verfaßte in Gerhards Auftrag ein Domherr von Cambrai die bedeutenden *Gesta episcoporum Cameracensium*. Darin wirken sich erstmals die reichskirchlichen Ideen der sächsischen Zeit auf die Geschichtsschreibung aus. Mit ihnen nimmt eine «lange blühende historische Produktion» in Cambrai ihren Anfang². Diese Bischofs geschichte, die sozusagen unter den Augen Gerhards entstand, ist die wichtigste Quelle für seine Ernennung und Weihe zum Bischof von Cambrai. Ihrer historischen Tendenz ist es zu verdanken, daß sie auch über die in diesem Zusammenhang wichtigen liturgiegeschichtlichen Begleitumstände berichtet³.

Am Osterfest traf Gerhard in Lüttich den König⁴. Heinrich II. wollte den erwählten Bischof veranlassen, ihn zur Weihe der neuen Kathedrale nach Bamberg zu begleiten. Dort sollte er in seiner Anwesenheit und unter der Assistenz vieler Mitbischöfe und Äbte aus den Händen von päpstlichen Legaten die Bischofsweihe empfangen. Wie auch der Verfasser der Bischofsgeschichte von Cambrai bemerkte, hätte dieses Vorgehen in einem gewissen Sinn die Wiederholung der seinerzeit mit Erluin verfolgten Praxis bedeutet⁵. Die Bischofsweihe unter königlichem Patronat in Bamberg mußte jedoch noch deutlicher machen, daß nicht eine «römische» Immediatisierung Cambrais beabsichtigt war, sondern daß im Grunde die Reichskirche die Mutterkirche von Reims ersetzen sollte. Die Anwesenheit apostolischer Legaten an der machtvollen reichskirchlichen Demonstration anlässlich der Weihe des Domes von Bamberg konnte zwar nach römischer Auffassung eine päpstliche Kirchenhoheit unterstreichen, für den König aber bedeutete sie – so gut wie 1020 der

an die Archidiakone von Lüttich (*Gesta epp. Camerac.* 3, 28: MG SS 7, 474): *ne aliquam irrationabilem novitatem usurpare velitis, per quam ab ecclesiasticae et apostolicae institutionis consuetudine discrepare videamini* (zit. SCHIEFFER, Gerhard I. 349). Vgl. HAUCK 3, 561.

¹ *Gesta epp. Camerac.* 3, 28. 33 (MG SS 7, 474 ff. 479); SCHIEFFER, Gerhard I. 350.

² WATTENBACH-HOLTZMANN 1, 1 (1938) 152–156.

³ *Gesta epp. Camerac.* 3, 2 (MG SS 7, 466).

⁴ Gerhard hatte zu Nimwegen die Priesterweihe erhalten. Vgl. zum Osteraufenthalt des Königs in Lüttich auch Annal. Hildesh. a. 1012 und Annal. Leod. a. 1012 (MG SS 4, 18); HIRSCH, Jbb. Heinrich II. 2, 322 Anm. 1.

⁵ Siehe oben S. 217 Anm. 3 und 4 sowie unten S. 220 Anm. 3.

Besuch des Papstes Benedikt VIII. in Bamberg – die Bekräftigung seiner Reichsidee. Selbst mit der Exemption des Bistums Bamberg, die allerdings am Widerstand von Mainz scheiterte, wollte Heinrich II. offensichtlich «seiner» Kathedrale im Rahmen der Reichskirche eine unabhängige Stellung verschaffen¹.

Die Vorzüge, die der Verfasser der Bischofsgeschichte für eine Weihe in Bamberg nennt, hat bestimmt auch Gerhard anerkannt: Die Konsekration wäre feierlicher (*honorabilius*) und liturgisch korrekter (*disciplinatius*) als in Reims und vor dem ganzen königlichen Staat (*regia pompa*) sowie mit «lothingischer» Sorgfalt (*Lothariensi sollertia*) vollzogen worden. Das ist der Ausdruck eines Selbstbewußtseins der reichskirchlichen Reform in Lothringen, die gerade im liturgischen Bereich in Trier, Metz und Lüttich ihre eigene Tradition besaß und die sich in Bamberg geltend machen konnte! Diese königliche und im besonderen die lothingische, beziehungsweise deutsche Pflege der Liturgie hebt der Kanoniker von Cambrai ab von den verwilderten Gebräuchen der Westfranken, beziehungsweise Franzosen (*indisciplinati mores Karlensium*)².

Dennoch zog es Gerhard vor, die Weihe aus der Hand des Erzbischofs von Reims zu empfangen. Seine Gründe seien die persönlichen Bindungen gewesen, die ihn mit dem Ort verknüpften, wo er die klerikale Ausbildung empfangen hatte, und der Wille, im Gegensatz zu Erluin das Metropolitanrecht nicht zu verletzen³. Da habe Heinrich II. *altiori consilio* – womöglich an einem Hoftag – diese Gründe angenommen und wohlwollend gebilligt. Als er Gerhard die Erlaubnis erteilte wegzugehen, habe er jedoch diesem ein Buch mitgegeben, das die Klerikerordinationen und die Bischofsweihe enthielt. Nach diesem Formular sollte Gerhard

¹ Vgl. H. GÜNTER, Kaiser Heinrich II. und Bamberg, in: Hist. Jb. 59 (1939) 273–290; F. GELDNER, Das Hochstift Bamberg in der Reichspolitik von Kaiser Heinrich II. bis Kaiser Friedrich Barbarossa, in: Hist. Jb. 83 (1964) 28–42.

² SCHIEFFER, Gerhard I. 324: «Für das legitimistisch empfindende Frühmittelalter war es nicht ohne ernsthafte Bedeutung, daß im westfränkischen Reiche das 10. Jahrhundert hindurch noch die Nachkommen des großen Karl die Krone trugen; *Karlenses* heißen die Franzosen noch im 11. Jh.». Id. 359 sieht in der *Lothariensis sollertia* den Ausdruck des Bewußtseins der Verbundenheit mit der Reichskirche. Der Verfasser der *Gesta epp. Camerac.* gebraucht das Adjektiv *Lothariensis* aus seiner geographischen Sicht fließend auch unter Einschluß des übrigen Deutschland (vgl. MG SS 7, Register). – Zur kulturellen Blüte in Lothringen: HOLTZMANN 505–508. 515–518. – WATTENBACH-HOLTZMANN 1, 1, 83–156; 1, 2, 163–199.

³ *Ne forte videlicet eo etiam ipse consuetudini sedis metropolitanae contraire videtur.* Vgl. oben S. 217 Anm. 3 und 4 sowie unten S. 221 Anm. 4.

geweiht werden, damit er nicht etwa bei den unkorrekten Gebräuchen der «Karolinger» auf irreguläre Weise ordiniert würde¹. Das besagte Buch kann kein anderes gewesen sein als das ottonische Pontificale Romano-Germanicum oder ein Auszug davon². Daß Gerhard nach dem darin enthaltenen Ordo zum Bischof geweiht wurde, daran kann nach dem ganzen Bericht nicht gezwifelt werden³. Die Konsekration in Reims sei denn auch mit größter Feierlichkeit (*veneratione*) erfolgt.

Mit der Verpflichtung Gerhards und damit auch des Erzbischofs von Reims auf das Pontifikale der Reichskirche hat Heinrich II. seinen Rückzug in der Frage des Weiheortes beinahe mehr als wettgemacht. Denn damit gelang es ihm, reichskirchlichen liturgischen Brauch außerhalb des Reiches anzuwenden. Ohne den Erzbischof von Reims zu übergehen, hat er die *consuetudo sedis metropolitanae* durchbrochen⁴ und so gleichwohl die Zugehörigkeit Cambrai zur Reichskirche dokumentiert. Das Argument, daß die Reichskirche die bessere Liturgie besitze als die Franzosen und alle andern, da ihre Authentizität durch den *mos Romanus* gewährleistet sei, begleitete wohl die ganze Verbreitung des Römisch-germanischen Pontifikales.

Es ist wahrscheinlich, daß Bischof Gerhard dieses Formular gleichzeitig in seiner Diözese eingeführt hat, entgegen dem Grundsatz, daß die Diözesen in liturgischen Dingen mit der Metropole übereinstimmen sollten⁵. Auch für Gerhard war wohl der Brauch der Kirche von Reims in Frage gestellt. In seiner Diözese scheint er die Liturgie der Reichskirche vorgezogen zu haben.

In der Kapitelsbibliothek in Köln befindet sich eine Handschrift des Römisch-deutschen Pontifikales, die im 11. Jahrhundert für die Diözese von Arras und Cambrai geschrieben worden ist⁶. Vielleicht geht dieses

¹ Vgl. S. 220 Anm. 2.

² Vgl. oben S. 85.

³ Dafür spricht allein schon der Umstand, daß der Verfasser der *Gesta epp. Camerac.* seine Chronik sozusagen unter den Augen Gerhards I. schrieb. Vgl. HIRSCH, Jbb. Heinrich II. 2, 323 (Anm. 2).

⁴ Vgl. oben S. 220 Anm. 3. Umgekehrt ließ Heinrich II. den neuen EB Poppo v. Trier (1016–1047) im Interesse der Reichskirche durch EB Erkanbald von Mainz weihen, wogegen Bisch. Dietrich von Metz protestierte. Dieser hat sich vermutlich auf Ps. Anicet (HINSCHIUS 120 = Burch. 1, 28; PL 140, 556) berufen, wonach der älteste *conprovincialis* den neuen Metropoliten weihen solle. Vgl. nach Thietm. 7, 26 (HOLTZMANN 430; TRILLMICH 382); HAUCK 3, 435 (Anm. 2).

⁵ Unten S. 244 Anm. 5.

⁶ Köln, Kapitelsbibliothek, cod. 141: ANDRIEU, ORR 1, 108–114.

Exemplar unmittelbar auf dasjenige zurück, das Heinrich II. dem Bischof Gerhard mitgegeben hatte. Die lokalen Traditionen, die zum Teil noch von der Metropole von Reims bestimmt waren, ließen sich nicht mit einem Schlag auslöschen. Sie sind im Gegenteil in die Redaktion des Pontifikales, das jetzt in Köln liegt, eingeflossen. In wichtigen Teilen jedoch hat sich die Liturgie der Reichskirche auf Grund wohl der königlichen Maßnahme von 1012 in dem Doppelbistum Arras (das nicht zum Reich gehörte!) und Cambrai durchgesetzt. In andern Teilen der Kirchenprovinz von Reims ist das Pontificale Romano-Germanicum erst zu Beginn des 12. Jahrhunderts überliefert¹.

*4. Die Einschränkung der Autorität des römischen Brauches
und die Einführung des Credo in den stadtrömischen Meßordo –
Die Synode von Rom 1014*

«Einer der harmonischsten Repräsentanten des ottonischen Reichskirchensystems» war Abt Berno von Reichenau († 1048). Nachdem er im Jahre 1008 von Heinrich II. zum Abt der Reichenau erhoben worden war, begleitete er 1014 den König zur Kaiserkrönung nach Rom². Seiner reichskirchlichen Haltung und dem Selbstbewußtsein des exemten Abtes der Reichenau entsprechen die liturgischen Auffassungen Bernos. Die Legitimität einer Vielfalt liturgischer Traditionen unterstreicht er beson-

¹ ANDRIEU, ibid. 509, der jedoch die Einführung des PRG in Cambrai dem Bisch. Berengar (956–962), dem nahen Verwandten Ottos I., vermutungsweise zuschreibt. In dieser Zeit ist das Buch in Mainz erst redigiert worden. Berengar, von dem die Gesta epp. Camerac. 1, 80 (MG SS 7, 431) sagen, er sei *magis secularibus quam ecclesiasticis negotiis implicatus* gewesen, wurde zudem, wie Andrieu selbst schreibt, wegen seines autoritären, eigenwilligen Verhaltens in seiner Diözese schlecht ertragen, was eine ungünstige Voraussetzung für die Einführung des Pontifikales gewesen wäre. Nach dem Bericht der Bischofsgeschichte von Cambrai dürfte dort jenes Buch, das der König Gerhard mitgegeben hat, vorher noch nicht bekannt gewesen sein (wie Andrieu auch VOGEL, PRG 3, 45 Anm. 74). – Nicht nur im Rahmen der Geschichte der Verbreitung des PRG ist das geschilderte Ereignis nicht gewürdigt worden. In der allgemeingeschichtlichen Literatur ist es zwar nicht ganz übersehen worden, fand aber nicht die verdiente Würdigung. Bei HIRSCH, Jbb. Heinrich II. 2, 322 f. und bei HAUCK 3, 434 sowie bei SCHIEFFER, Gerhard I. 332 f. erscheint der liturgiegeschichtliche Begleitumstand der Weihe des Bisch. v. Cambrai eher als Merkwürdigkeit, die das subjektive Interesse Heinrichs II. an seinem disziplinären Kirchenregiment unterstreicht. In seiner rechtlichen und liturgiegeschichtlichen Bedeutung ist er nicht erfaßt worden.

² F. J. SCHMALE, LThK 2 (1958) 258 (Lit.).

ders da, wo er sich gegen den römischen Brauch dafür einsetzt, daß das Privileg, das *Gloria in excelsis* der Messe anzustimmen, nicht dem Bischof vorbehalten, sondern auch dem einfachen Priester zugestanden wird. Der *Romanus tenor* kann für ihn schon aus historischen Gründen nicht alleinige Autorität besitzen. Gregor der Große selbst habe ja die Freiheit der Wahl zwischen guten liturgischen Traditionen zugestanden. Abgesehen davon habe die römische Liturgie auch nach Gregor dem Großen Erweiterungen erfahren, die ebenso Gültigkeit besäßen wie die eigentlichen «gregorianischen» Bestandteile der Liturgie¹.

Als Musterbeispiel erwähnt Berno das *Credo* im Rahmen der Meßfeier: «Mit demselben Grund, mit dem wir den Priestern verbieten, den *hymnus angelicus* zu singen, da ihn die Priester der römischen Kirche auch nicht zu singen pflegten, könnten wir nach dem Evangelium das Glaubenssymbol unterschlagen, das die Römer bis zur Zeit Kaiser Heinrichs seligen Andenkens keineswegs gesungen haben». Berno erzählt, daß der Kaiser in seiner Gegenwart bei seinem Aufenthalt in Rom anlässlich der Kaiserkrönung (1014) die Römer gefragt habe, warum sie die Rezitation des Glaubensbekenntnisses in der Messe unterließen. Man habe ihm geantwortet, daß die römische Kirche nie von irgendeiner Häresie angesteckt worden, sondern nach der Lehre des heiligen Petrus in der Festigkeit des katholischen Glaubens unerschüttert verharrt sei; umso mehr wäre es aber für diejenigen nötig, das Symbolum häufiger zu verwenden, die gelegentlich von irgendeiner Häresie befleckt werden konnten. Doch der Kaiser habe keine Ruhe gehabt, bis er mit der Zustimmung aller den Papst Benedikt (VIII., 1012–1024) dazu brachte, daß er das *Credo* jeweils in der Hauptmesse (*missa publica*)² singen ließ. Ob jedoch diese Übung von den Römern in der folgenden Zeit wirklich beobachtet wurde, kann Berno nicht bestätigen, da er keine Nachrichten darüber besitze³.

Bei dem Glaubensbekenntnis, das auch in Rom in der Meßfeier Verwendung finden sollte, handelt es sich um das mit dem *Filioque* erweiterte nicaeno-konstantinopolitanische Symbol⁴. Ursprünglich nicht für

¹ Bernon. c. 2 (PL 142, 1058–1060).

² Als in Cluny im 11. Jahrhundert nebst der *missa maior* eine zweite Konventmesse, die *missa matutinalis*, gefeiert wurde, fiel nebst andern Verfeierlichungen in der Regel auch das *Credo* weg: Udalrici cons. 1, 9 (PL 149, 653); vgl. JUNGMANN, MS 1, 269.

³ Bernon. off. missae c. 2 (PL 142, 1060 f.).

⁴ Zum folgenden CAPELLE, Introduction du symbole; JUNGMANN, MS 1, 591–606; RIGHETTI 3, 294–298; LECHNER 224 f.

die Meßfeier geschaffen, wurde es jedoch schon im 4. Jahrhundert in Jerusalem als Taufsymbol liturgisch verwendet. Im 5. Jahrhundert rezitierte es in Konstantinopel die gesamte Gemeinde anlässlich der Vorbereitung der Taufkandidaten am Karfreitag. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts führte es dort ein monophysitischer Patriarch nach dem Friedenskuß am Ende des Offertoriums in die eucharistische Liturgie ein, um damit wohl den eigenen Eifer für die Orthodoxie zu betonen. Mit dem Kommunionempfang verband man in Spanien das Glaubenssymbol, als im Jahre 589 König Rekkared vom Arianismus zur katholischen Orthodoxie konvertierte. Bei dieser Gelegenheit legten der König und seine Bischöfe das um das *Filioque* erweiterte nicaeno-konstantinopolitanische Bekenntnis ab und bestimmten, daß in Zukunft dieses Symbol vom ganzen Volk vor dem Herrengebet in der Messe gesprochen werden sollte, um «vor dem Empfang von Leib und Blut des Herrn die Herzen durch den Glauben zu reinigen»¹.

Als Ende des 8. Jahrhunderts mehrere fränkische Synoden den Adoptionismus verurteilten, dürfte Karl der Große die regelmäßige Verwendung des *Credo* mit dem Zusatz des *Filioque* in der Meßfeier der Pfalzkapelle zu Aachen verfügt haben. Dabei ist wahrscheinlich die Übersetzung des Paulinus von Aquileja verwendet worden. Als liturgisches Vorbild für die Maßnahme werden auch durch Alkuins Anschauung die irisch-angelsächsischen Gebräuche gedient haben, die ihrerseits von orientalischen und spanischen Einflüssen bestimmt waren². Mit der Einschränkung, das *Filioque* wegzulassen, hat Papst Leo III. dem fränkischen Herrscher seine Zustimmung zur Neuerung gewährt. In den Augen des Papstes muß es sich dabei um die Privilegierung eines Sonderritus gehandelt haben, ohne Konsequenzen für die Liturgie in Rom selbst³.

¹ Vgl. unten S. 225 Anm. 1.

² CAPELLE, Introduction du symbole 1011–1021.

³ Conc. Aquisgran. 810, B. Notitia de colloquio Romano a. 810 (MG Conc. 2, 243 f.): *Missi: Numquid non a te id ipsum symbolum est data in ecclesia cantandi licentia? Numquid a nobis huc usus ille cantandi processit?... Papa: Ego licentiam dedi cantandi, non autem cantando quippiam addendi, minuendi seu mutandi, et ... quomodo in huiusmodi cantando vel celebrando sacrosanctis mysteriis sancta Romana tenet ecclesia, nequaquam aut nobis in talibus laborare aut aliis laborandi occasionem necesse fuit ingerere ... Nos enim id ipsum non cantamus, sed legimus et legendο docere nec tamen legendο aut docendo addere quippiam eidem symbolo inserendo presumimus ... Missi: Quamquam ergo ... bonum est ut idem symbolum cantetur? Papa: Bonum sane. Quod tamen non imperando, sed ut prius permittendo dicimus, quia illud sicuti tunc ita et nunc, si sincere agatur, utile indigentibus esse posse non ignoramus ... At nunc, quod tamen non affirmando, sed vobiscum pariter tractando dico,*

In der Meßfeier der Pfalzkapelle ist das Symbolum an der Stelle nach dem Evangelium eingeführt worden¹. Stets als Gebet der Gemeinde fand es an dieser Stelle im fränkischen Reich langsam Verbreitung². Erst im 10. Jahrhundert hat es sich in der Meßfeier im Bereich der fränkisch-deutschen Liturgie allgemein durchgesetzt. Zu Beginn des 11. Jahrhunderts jedenfalls scheint Rom für Heinrich II. eine überraschende Ausnahme gewesen zu sein³.

Im Gegensatz zu den früheren Anlässen, als das Glaubenssymbol in die Liturgie eingeführt wurde, scheint der Vorstoß Heinrichs II. nicht im Zusammenhang mit trinitätstheologischen Auseinandersetzungen zu stehen. Zwar dürfte der Papst erst bei dieser Gelegenheit auch den Zusatz des *Filioque* angenommen haben⁴. Aber diese Kontroverse, die neben andern Streitpunkten die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz im 11. Jahrhundert erneut belasten sollte, kann nicht die Veranlassung zur häufigeren Verwendung des Nicaeno-Constantinopolitanum gewesen sein.

quantum menti occurrit, ita mihi videtur posse utrumque fieri ut paulatim in palatio, quia in nostra sancta ecclesia non cantatur, cantandi consuetudo eiusdem symboli intermittatur, sicque fiat, ut quod id ipsum, ut cantaretur, non quaelibet imperantis auctoritas, sed potius audiendi id fecerat novitas. Si dimittatur a vobis, dimittetur ab omnibus; et ita fortasse, quantum esse potest, non incongrue utrumque fieri possit, ut, quod iam nunc a quibusque prius nescientibus recte credatur et tamen illicita cantandi consuetudo sine cuiusquam fidei laesione tollatur.

¹ Damit wurde das *Credo* eher dem Lesegottesdienst zugeordnet. So hat es jedenfalls nach Walafrid Strabo exord. c. 23 (MG Cap. 2, 499 Zeile 32 ff.; KNÖPFLER 61 f.) auch Berno off. missae c. 1 (PL 142, 158 A) aufgefaßt: *Symbolum quoque fidei catholicae post Evangelium recitatur ut per sanctum Evangelium corde credatur ad iustitiam, per symbolum autem ore confessio fiat in salutem* (Röm. 10, 10) ... *concilio quoque Toletano statutum est* (III a. 589 c. 2; MANSI 9, 992; BRUNS 1, 213), *id omni die Dominico secundum morem orientalium ecclesiarum decantari* (vgl. oben S. 225 Anm. 1).

² Der Zelebrant stimmt an, die Gemeinde fährt weiter. Im byzantinischen Ritus wird es oft von einem Vertreter des Volkes gesprochen. Im Gegensatz zu den orientalischen Riten wurde das *Credo* im Westen zu einem Kunstgesangsstück der Messe, das mit der Zeit wegen der äußeren Schwierigkeit einem Chor überlassen werden mußte. Zu der damit verbundenen Gewichtsverlagerung vom eucharistischen Hochgebet auf das Glaubenssymbol vgl. JUNGMANN, MS 1, 604 ff. – Zur Verbreitung des Symbolum: OR V, 40; OR IX, 17; OR X, 32 (ANDRIEU 2, 218. 332. 357). In OR X ist das *Credo* sogar Predigtersatz. Vgl. CAPELLE, *Introduction du symbole* 1023. – Zu Walafrid Strabo vgl. vorhergehende Anm. – Herard v. Tours (858) c. 16 (PL 121, 765): *ut ... Gloria Patri ac Sanctus atque Credulitas et Kyrie eleison a cunctis reverenter canentur*; Walter v. Orléans (871) c. 1 (PL 119, 723): ... *ut Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto et Credo in unum Deum apud omnes ad missam decantetur*; vgl. JUNGMANN, MS 1, 603.

³ JUNGMANN, MS 1, 601.

⁴ HERGENRÖTHER, Photius 1, 710; 3, 729.

Vielmehr handelt es sich um eine liturgische Reformmaßnahme des Kaisers, die in einer Reihe mit früheren ottonischen Eingriffen in die römischen Verhältnisse steht¹. Es ist anzunehmen, daß Heinrich II. in Rom, dessen liturgische Tradition seit dem *saeculum obscurum* getrübt war, den vollen *mos Romanus* im Sinne der *Renovatio imperii* zur Geltung bringen wollte. Für den Kaiser war aber der maßgebende «römische Brauch» die fränkisch-deutsche Tradition². Daß der Herrscher oder seine geistlichen Begleiter angenommen haben, sie würden damit die Wiederherstellung eines älteren römischen Zustandes fordern, ist nicht wahrscheinlich. Berno von Reichenau, der in Rom dabei war, will ja mit seinem Bericht den Charakter der Neuerung unterstreichen und zeigen, daß der historische stadtrömische Brauch nicht der allein maßgebende sein kann³.

Das Argument für das Fehlen des *Credo* in der stadtrömischen Meßliturgie, nämlich daß die römische Kirche wegen ihrer immerwährenden Orthodoxie auf die häufigere Rezitation des Glaubenssymbols verzichten könne, klingt echt. Es entspricht dem römischen Selbstverständnis, wie es sich oft auch sonst in ähnlicher Form offenbart hat. Insofern das Glaubensbekenntnis früher tatsächlich stets aus der Abwehr gegen eine Häresie in die Liturgie Eingang gefunden hatte, ist der römische Einwand nicht unverständlich⁴. Der Kaiser hat sich aber davon nicht beeindrucken lassen. Daß er den Papst «mit der Zustimmung aller» überredet hat, läßt darauf schließen, daß es in der römischen Synode geschehen ist, die anlässlich der Kaiserkrönung 1014 tatsächlich bezeugt ist⁵.

Damit haben formell der Papst und die Synode – an der sich allerdings auch der Kaiser beteiligte – als liturgische Gesetzgeber gewirkt. Nach dem Bericht Bernos erscheint der Kaiser nur als Antragsteller.

¹ KLAUSER, Liturgiegeschichte 79; JUNGMANN, Gottesdienst 131; KLAUSER, Austauschbeziehungen 188; JUNGMANN, MS 1, 128.

² Vgl. oben S. 210.

³ Walafrid exord. c. 23 (MG Cap. 2, 499; KNÖPFLER 62), aus dem sonst auch Berno schöpft, meint allerdings: *Ab ipsis (sc. Grecis) ergo ad Romanos ille usus creditur pervenisse.*

⁴ CAPELLE, Introduction du symbole 1024: «La réponse des romains est passablement dédaigneuse, mais elle témoigne du sens supérieur des valeurs traditionnelles qui fut toujours l'apanage de Rome. Les cérémoniaires pontificaux avaient raison lorsqu'ils rattachaient le chant du *Credo* à la défense contre l'hérésie; c'est bien ce qu'avaient pensé Timothée en l'instituant, saint Léandre et après lui Paulin d'Aquilée, en l'adoptant».

⁵ Synode von Rom 1014: BOYE, Quellenkatalog 74; BÖHMER-ZIMMERMANN 442 f. no. 1129 (Lit. !); HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 917; HAUCK 3, 434. 522 f.

Äußerlich entspricht es den Rechtsverhältnissen bei der Erteilung römischer Privilegien, wo die ottonischen Kaiser oder ihre Vertreter bloß als Intervenienten auftraten, wobei sich jedoch in den meisten Fällen der Papst ihrer Autorität nicht entziehen konnte¹. Bei dieser Angelegenheit handelt es sich aber um einen gesetzgeberischen Akt, der sich nur auf die stadtrömische Liturgie bezog². Das grundsätzliche Jurisdiktionsrecht des Papstes in Rom selbst hatte auch Heinrich II. nie bestritten. Aber der Papst wiederum beugte sich in seinem Jurisdiktionsbereich dem Willen des Kaisers wie andere Bischöfe, die sich selbst in geistlichen Dingen der kaiserlichen Autorität unterzogen und die Verbindlichkeit der Liturgie der Reichskirche anerkannten³.

Bernos Mißtrauen, ob sich die Römer tatsächlich an die von jener Synode beschlossene Ordnung hielten, war berechtigt. Sie haben nämlich die von der deutschen Reichskirche übernommene *consuetudo* in dem Sinne eingeschränkt, daß das Symbolum nicht in jeder *missa publica* gesungen wurde, sondern nur an allen Sonntagen, den Herren-, Marien- und Apostelfesten, den Festen des heiligen Kreuzes, an Allerheiligen und Kirchweihfesten. Diese Regel ist möglicherweise in der Zeit der vorgregorianischen oder noch eher der gregorianischen Reform, als man sich in Rom gegen die von den Deutschen übernommenen Gebräuche auflehnte, offiziell ausgesprochen worden. Für Bernold von Konstanz, den gregorianischen Liturgieerklärer, gilt sie nämlich als kanonisch. Der Verfasser des *Micrologus* weist auch auf das Auswahlprinzip hin: es handelt sich um Feste, deren Inhalt im Symbolum selbst erwähnt ist⁴. Dieser

¹ HAUCK 3, 523: «Es ist unfraglich, daß der Papst auf der römischen Synode eine gewichtige Stimme hatte; aber entscheidend war doch auch hier die Meinung des Kaisers. Wenn Benedikt Heinrich seinen Herrn nannte, so war das also mehr als Höflichkeit». Vgl. ibid. Anm. 4: «Uk. für Farfa J. W. 4006: *Ob petitionem gloriosissimi filii nostri imperatoris Heinrici domini nostri*. Bemerkenswert ist auch, daß Benedikt bei Erwähnung der Entscheidung über gewisse Ansprüche des Klosters Farfa Heinrich allein als den Richter nennt (Placitum Benedikts für Farfa, Muratori 2, 2, 519: *Cum ... Heinricus Romam venisset et intra basilicam b. Petri apostoli resideret ad legem et iustitiam faciendam, tunc Hugo etc.*), während Hugo selbst sagt: *Venimus ante presentiam imperatoris et papae coram iudicibus Romanis*, S. 542.» Zu den weiteren politischen Handlungen Heinrichs II. in Rom siehe HIRSCH, Jbb. Heinrich II. 2, 427 ff.

² Das *Credo* ist 1014 nicht in die römische = abendländische Liturgie «eingeführt» worden.

³ Vgl. vorhergehenden Abschnitt über Gerhard von Cambrai.

⁴ Johannes v. Avranches (um 1065) zählt noch Johannes d. Täufer und den Erzengel Michael dazu (DELAMARE 17; PL 147, 38 C), den zweiten führt auch Bernhardi ordo Lateran. (um 1153, FISCHER 24) auf. Daß in Micrologus c. 10 (PL

Grundsatz kehrt auch bei den Liturgieerklärern des 12. und 13. Jahrhunderts regelmäßig wieder. In späteren Jahrhunderten ist dann der Kreis der Heiligen, an deren Festtag das *Credo* gesungen wird, wesentlich erweitert worden¹.

Im Zeichen der Umdeutung der Autorität der römischen Liturgie durch die gregorianische Reform² steht Ende des 12. Jahrhunderts auch die Meßerkklärung Pseudo-Stephans von Baugé³. Alle wichtigen nachapostolischen Weiterungen der Meßfeier erscheinen dort durch eine päpstliche Maßnahme begründet. Die Bestimmung, daß das *Credo in unum Deum* im Wortlaut des Beschlusses des Konzils von Konstantinopel (381) nach dem Evangelium zu singen sei, wird schon dem Papst Damasus (366–384) zugeschrieben⁴. Kaum achtzig Jahre nach Beendigung des Investiturstreites ist die entscheidende Rolle des weltlichen Herrschers bei einer Neuerung in der römischen Liturgie so undenkbar geworden, daß auch die historische Erinnerung an das keine zweihundert Jahre zurückliegende Eingreifen des Kaisers verdrängt wird. Anderseits ist die Verwendung des *Credo* in der Hauptmesse an den Sonn- und wichtigsten Festtagen in der römischen Meßliturgie nach der gregorianischen Reform so selbstverständlich, daß damit eine möglichst weit zurückliegende römische Autorität in Zusammenhang gebracht werden konnte. Da war der Name des Zeitgenossen desjenigen Konzils naheliegend, das im wesentlichen die maßgebende Fassung des betreffenden Glaubensbekenntnisses geschaffen hat.

151, 983) das *Credo* fehlt (*Finito evangelio, statim est offerendum*), dürfte auf die Vorlage eines älteren *Ordo Romanus* zurückzuführen sein. Dagegen steht c. 46 (PL 151, 1011 f.): *Credo in unum iuxta canones in omni Dominica et in omnibus Dominicis solemnitatibus item in festis sanctae Mariae et apostolorum, et sanctae crucis, et omnium sanctorum et dedicationes, debet cantari, nec immerito, nam et de iis singulis in eodem symbolo reperitur commemoratio* (vgl. CAPELLE, Introduction du symbole 1025 f.). Für die Apostelfeste hat Durandus die *apostolica ecclesia* geltend gemacht, Allerheiligen galt als Kirchweihfest; vgl. JUNGMANN, MS 1, 601 Anm. 52 u. 53.

¹ CAPELLE, Introduction du symbole 1026 f.; JUNGMANN, MS 1, 601 f.

² Vgl. unten S. 280.

³ Ps. Stephan v. Baugé, *De sacramento altaris* (PL 172, 1273–1308); FRANZ, Messe 427 f.; JUNGMANN, MS 1, 240 Anm. 13 u. passim; D. VAN DER EYNDE, in: Rech. théol. anc. et méd. 19 (1952) 225–242 (Verfasser ist evtl. der Bisch. Stephan II. v. Autun, 1171–1189).

⁴ Ps. Stephan c. 20, *De additis ad officium missae per summos pontifices* (PL 172, 1308): ... Damasus *Credo in unum Deum ex decreto concilii Constantinopolitani post evangelium cantari instituit.*

5. Der mos Romanus in der Rubrizistik – Die Synode von Nimwegen 1018

Als sich am 16. März 1018 in der Pfalz von Nimwegen in Anwesenheit des Kaisers und seiner Gemahlin die Erzbischöfe von Mainz, Köln und Trier mit etlichen ihrer Suffragane zu einer großen Reichssynode versammelten, war nach dem Bericht Thietmars von Merseburg das Haupttraktandum der Streit um die Ehe der blutsverwandten Otto und Irmgard von Hammerstein. Die Synodalakten sind nicht überliefert. Thietmar hat aber am Rand seiner Chronik eine weitere Angelegenheit eigenhändig nachgetragen: *Ibi constitutum est antiquo exemplare perfecto, ut corpus Dominicum [ad sinistram], ad dexteram partem calix poneretur*¹. Es handelt sich dabei um die Aufstellung der eucharistischen Gaben während der Meßfeier auf dem Altar.

Nachdem Amalar von Metz in den Jahren 830/31 nach Rom gereist war, hat er seinen *Liber officialis* mit den an Ort und Stelle gewonnenen Erkenntnissen ergänzt. Am Schluß des Proömiums, das er bei dieser Gelegenheit dem ganzen Werk vorangestellt hat, nennt er unter andern Besonderheiten, die er *a Romana sede* erfahren hat, die Übung, den Kelch auf dem Altar neben (*in latere*) und nicht – wie nach dem gallikanischen Brauch – hinter (*post tergum* oder *in fronte*) die Oblate zu stellen². Diesen stadtrömischen Brauch bestätigt auch der Ordo Romanus I, der schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts ins fränkische Reich eingeführt worden ist³.

¹ Thietm. 8, 7 (HOLTZMANN 500 f.). Die ursprüngliche Notiz Thietmars am linken Rand des Codex 1 wurde später von einem Schreiber aus ästhetischen Gründen an den oberen Rand verlegt. Vgl. Cod. 2 (12. Jh.): *Ibi etiam constitutum est antiquo exemplari perfecto, ut corpus Dominicum ad sinistram et calix ad dextram sacerdotis poneretur* = Annalista Saxo, Mitte 12. Jh. (MG SS 6, 673 Zeile 25). – Zu der Synode von Nimwegen 1018 und zur Anwesenheit des Kaisers und seiner Gemahlin: BOYE, Quellenkatalog 75; BARION, Synodalrecht 310 Anm. 4; BÖHMER-WILL 1, 147 no. 22 (ohne Erwähnung der liturgischen Bestimmung); GUTTENBERG, Reg. Bamb. 70 f. no. 147 (ohne liturg. Bestimmung); HIRSCH-BRESSLAU, Jbb. Heinrich II. 3, 65 ff. 71 ff.; HAUCK 3, 431; HOLTZMANN 465 f. (ohne liturg. Bestimmung); HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 669 f. (ohne liturg. Bestimmung).

² Amalar. lib. off. prooem. no. 21 (HANSSENS 2, 18): *Haecine sunt quae a Romana sede accepi de his quae hic inserere volo, quamvis iam latius explanata sint in sequenti volumine ... Calix involutus sudario porrigitur ad Altare; quod sudarium ponitur in cornu altaris. Calix in latere oblatae in altari componitur, non post tergum ...* (Cod. SanGall. lat. 278 s. X: *a fronte*, je nach der Blickrichtung bedeutet es dasselbe; vgl. unten S. 232 Anm. 3.)

³ ANDRIEU, ORR 2, 51; vgl. unten S. 231 Anm. 5.

Sowohl die römische als auch die gallikanische Übung dürften ursprünglich auf zufällige praktische Gewohnheiten zurückgehen. Aber am Schluß seines Buches gibt Amalar eine ausführliche theologische Begründung des römischen Brauches. Nach seiner allegorischen Methode ergibt sich die «theologische Ratio» daraus, daß im Meßkanon vom Beginn der Anamnese weg der Altar das Kreuz Christi bedeute, und zwar bis zu der Stelle, wo der Diakon den Kelch mit dem *sudarium* bedeckt, so wie Joseph (von Arimathia) den Leichnam des Herrn mit dem Leinentuch und dem Schweißtuch bedeckt hat. Amalar führt auch das Zeugnis Bedas an, der im zweiten Buch seiner Erklärung der Apokalypse vom Altar des Kreuzes spricht, «auf dem er (Christus) seinen unbefleckten und vom Heiligen Geist empfangenen Leib dem Vater für uns dargebracht hat». Das Brot, das auf dem Altar liegt, zeigt nach Amalar den Leib des Herrn am Kreuz, «den wir essen». Wein und Wasser im Kelch zeigen die «*sacra-menta*, die von der Seite des Herrn am Kreuz geflossen sind, nämlich Blut und Wasser, mit denen der Herr uns tränkt»¹. Im Brief an Rantgar erklärt Amalar das Wort aus dem Einsetzungsbericht des Abendmahles nach Lukas: *Hic est calix novi testamenti in sanguine meo, qui pro vobis fundetur*. Der Herr habe damit sagen wollen: «Dieser Kelch ist das Abbild meines Körpers, in dem mein Blut sich befindet, das aus meiner Seite fließt, um das alte Gesetz zu erfüllen, und nach dessen Vergießen der Neue Bund beginnt»².

¹ Amalar. lib. off. 4, [47], 1–3 (HANSSENS 2, 542 no. 1 ff.): *Nuperrime monstratum est mihi ... quid rationabiliter possit dici de corpore Domini posito in altari et de calice ex latere eius ... Altare crux Christi est ab eo loco ubi scriptum est in canone: Unde et memores sumus usque dum involvitur calix de sudario diaconi, vice Ioseph, qui involvit corpus Domini sindone et sudario. De quo altari dicit Beda* (Explanatio Apocalypsis 2, zu cap. 8, 3: PL 93, 155 A): «... Super aram, eo quod super altare crucis turibulum suum aureum, id est corpus immaculatum et Spiritu Sancto conceputum, obtuerit Patri pro nobis.» *Panis extensus super altare corpus Domini monstrat extensem in cruce, quod nos manducamus. Vinum et aqua in calice monstrant sacramenta quae de latere Domini in cruce fluxerunt, id est sanguinem et aquam, quibus nos potat Dominus noster ...* Vgl. BURDACH, Gral 367.

² Amalar. lib. off. 3, ep. 4, 3 (HANSSENS 2, 390), ad Rantgarium episcopum Noviomensis: *Quem calicem, id est in quo bibimus sanguinem Christi initiavit nobis ipse in memorata caena post consummatum priorem calicem, ut idem Lucas (22, 20) memorat in sequentibus: «Similiter et calicem, postquam caenavit, dicens: Hic est calix novi testamenti in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.» Hic calix est in figura corporis mei, in quo est sanguis qui manavit de latere meo ad complendam legem veterem; quo effuso, deinceps erit novum testamentum, quoniam novus sanguis est innocens, id est hominis absque peccato, effundetur pro redemptione humana, quod antea non est factum sanguine alicuius animalis.*

Es ist jene Deutung, die besonders gerne Amalars Zeitgenosse Paschasius Radbertus als Ausdruck seiner «realistischen» Sakramentsauffassung verwendet hat¹. Diese Vorstellung hat im 9. Jahrhundert auch zu den bildlichen Darstellungen geführt, die den Söldner zeigen, der die Lanze in die rechte Seite des Gekreuzigten sticht, und daneben als Frauengestalt die Ekklesia, die mit dem Kelch Blut und Wasser, die aus dieser Wunde fließen, auffängt². Auch nach Amalar soll der Kelch auf dem Altar sozusagen Blut und Wasser aus der Seite Christi aufnehmen, wie es nach ihm spätere Liturgieerklärer formulieren³.

In einer Sankt-Galler Handschrift des 10. Jahrhunderts wird zur Eröffnung einer Sammlung von Ordines Romani in einer etwas veränderten Rezension der Schluß von Amalars Proömium wiedergegeben: *Hec sunt quae a Romana sede accepi*. Amalars Beobachtung einer gelebten Praxis hat dort den Charakter einer gewichtigen Rubrik bekommen. Diese besagt nun genauer, daß der Kelch zur rechten Seite der Oblate zu stellen sei⁴. Die Präzisierung ist wohl unter dem Einfluß der jüngeren Rezension des Ordo Romanus I vorgenommen worden, die im selben Codex mit der älteren Rezension fusioniert ist und ebenfalls zusätzlich besagt, daß der Archidiakon den Kelch zur Rechten neben die Oblate stellen soll⁵. Die maßgebende Blickrichtung für «rechts» und «links» war die des Zelebranten, wie die Darstellung einer Pontifikalmesse auf der Frankfurter Elfenbeintafel des 10. Jahrhunderts zeigt. In Rom selbst ist diese Anordnung der eucharistischen Gaben auf dem Bild der «Messe des heiligen Clemens» zu sehen, einer Wandmalerei in der Unterkirche von San Clemente aus der Zeit um 1080⁶.

¹ Oben S. 30 Anm. 1.

² BURDACH, Gral 296–312 (Kap. 21: «Der Speersöldner und die blutauffangende Ekklesia mit dem Kelch»); vgl. die Elfenbeintafel (um 870) aus dem Deckel des Perikopenbuches Heinrichs II. aus Bamberg (!) (München, clm 4452): GOLDSCHMIDT, Elfenbeinskulpturen 1, 25, Taf. XX, Abb. 41; vgl. ibid. Taf. XXI, Abb. 44.

³ S. unten S. 236 Anm. 1; 237 Anm. 1; 238 Anm. 1.

⁴ Cod. SanGall. lat. 140 s. X, p. 255 (ANDRIEU, ORR 1, 327): vgl. unten S. 232 Anm. 3.

⁵ OR I, 84 (ANDRIEU 2, 94): *Quas (sc. oblatas) dum posuerit pontifex in altare, levat archidiaconus calicem de manu subdiaconi regionarii et ponit eum super altare iuxta oblatam pontificis (a dextris), involutis ansis cum offertorio, quem ponit in cornu altaris, et stat post pontificem. – A* (andere Hss.: *ad*) *dextris* fehlt im Cod. SanGall. lat. 614 s. IX, der die ältere Rezension des OR I aufweist. Über die Fusion der älteren und der jüngeren Rezension im Cod. SanGall. 140 siehe ANDRIEU, ORR 2, 7 ff. – Vgl. JUNGMANN, MS 2, 80 Anm. 122.

⁶ Vgl. Thietm. cod. 2: oben S. 229 Anm. 1: *ad dextram sacerdotis*. – Elfenbeinrelief in Frankfurt: GOLDSCHMIDT, Elfenbeinskulpturen 1, 61/62 Taf. LIII, Abb. 121;

Der Ordo Romanus I der Papstmesse mit dem Zusatz ist einerseits selbständige weitertradiert worden, andererseits hat ihn kurz von 900 der Redaktor des Ordo Romanus V in der Gegend des Rheins für den Bedarf einer Bischofsmesse umgearbeitet und ergänzt¹. Der Ordo Romanus V ist ein konstitutives Element des Römisch-deutschen Pontifikales geworden².

Erst um die Jahrtausendwende ist auch der ergänzte Auszug aus Amalars Proömium von jener Sankt-Galler Handschrift über Rom mit einem Codex aus Montecassino in das Pontificale Romano-Germanicum eingegangen, wobei er dort nach dem Ordo Romanus L plaziert wurde³. In einer Handschrift, die ebenfalls aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammt und die wohl auf eine Salzburger Vorlage zurückgeht und aus Rom nach Vendôme gekommen ist, heißt der Titel des Abschnittes aus Amalar: *Sed haec sunt de Romana consuetudine*⁴. Die Rubrik ist nun schon so fest in das Pontifikale eingefügt, daß sie die persönliche Wendung verloren hat. Vielleicht hat sie in Rom selbst diese Form erhalten, die eine Bestätigung der Verhältnisse am Ort bedeuten könnte⁵. In der Rezension der «deutschen Gruppe» der Handschriften des ottonischen Pontifikales, die zur Zeit der Synode von Nimwegen die maßgebende war, fehlt die einschärfende Rubrik aus Amalar noch⁶. Das *antiquum exemplar*, aus dem in der Synode vorgelesen wurde, war wohl

KLAUSER, Liturgiegeschichte, Frontispiz. – «Messe des heiligen Clemens»: WILPERT, Röm. Mosaiken und Malereien 4, 240; zur Datierung vgl. ARMELLINI, Le chiese di Roma 2, 1278 und BRUHNS, Kunst der Stadt Rom 203 f. 206.

¹ OR V, 55 (ANDRIEU 2, 220) = mit Ergänzung OR I, 84 (oben S. 231 Anm. 5): *Quas ... posuerit pontifex ... involutis ansis cum offertorio <suo> quod <etiam> ponit in <dextro> cornu altaris*; vgl. Amalar. lib. off. 3, 19, 31 (HANSSENS 2, 321): *De offertorii ritibus: Postea ponit calicem in altari diaconus, et sudarium suum in dextro cornu altaris.*

² OR V, 55 = PRG 92, 55 (VOGEL 1, 325).

³ Vgl. oben S. 231 Anm. 4; Cod. Casin. lat. 451 s. XI, f. 160r-v = Rom, cod. Vallic. D 5 s. XI, f. 130r (ANDRIEU, ORR 1, 176 f. 199 f.) = PRG 100 (VOGEL 2, 141); vgl. no. 4: *Calix involutus sudario porrigitur ad altare, quod sudarium ponitur in cornu altaris. Calix ad latus oblate dextrum in altari componitur, non a fronte* (vgl. oben S. 229 Anm. 2); dazu VOGEL, PRG 3, 38.

⁴ Vendôme, Bibl. mun. cod. 14 s. XI (1. Hälfte), f. 116v-117r = Paris, BN lat. 820 (Reg. 3866) s. XI (2. Hälfte), f. 133v = Vitry-le-François, cod. 36 s. XI/XII, f. 111v (ANDRIEU, ORR 1, 352, 363).

⁵ Vgl. ANDRIEU, ORR 1, 530; jedoch hat nicht der Kompilator von Mainz das Stück aus Amalar eingesetzt (vgl. folgende Anm.).

⁶ Zum Verhältnis der deutschen Handschriftengruppe (Bamberg Lit. 53 u. a.) zur italienischen (Casin. 451 u. Vallic. D 5: oben Anm. 3) vgl. VOGEL, PRG 3, 41 ff.

eine Handschrift, welche die jüngere Rezension des Ordo Romanus I oder noch wahrscheinlicher den Ordo Romanus V im Rahmen des Pontificale Romano-Germanicum enthielt¹.

Unter dem Einfluß jener Ordines Romani und von Amalars Allegorie hat die römische Weise, die eucharistischen Gaben auf den Altar zu stellen, in die fränkisch-deutsche Liturgie Eingang gefunden, den gallikanischen Brauch jedoch bei weitem nicht verdrängt². Die Libelli der Ordines Romani waren für die fränkisch-deutsche Liturgie gewichtige, rechtlich aber unverbindliche rubrizistische Empfehlungen, die erst mit der offiziellen Anwendung in einer Bischofskirche oder Abtei einen authentischen Charakter erlangten. Für den Kaiser und die Reichsbischöfe mußte das Römisch-deutsche Pontifikale aus Mainz zwar als offizielles Liturgiebuch gelten, aber auch innerhalb der Reichskirche hatte es sich zu Beginn des 11. Jahrhunderts noch längst nicht in allen Einzelheiten durchgesetzt. Ihm war wie andern autoritativen Gewohnheiten je nach Gelegenheit durch die kirchliche Jurisdiktion Nachachtung zu verschaffen. So mußte jedenfalls seit der Synode von Nimwegen in der Reichskirche die Rubrik, daß in der Messe der Kelch rechts von der Hostie auf dem Altar stehen soll, als kanonisch gelten.

Bestimmt hat in der Diskussion der Bischöfe zu dem betreffenden Traktandum die allegorische Argumentation eines Amalar oder Paschalius Radbertus für die Rechtfertigung der Rubrik eine wesentliche Rolle gespielt³. Doch kaum war ein sakraments-theologisches Anliegen die eigentliche Triebkraft für den Synodebeschuß⁴. Einmal mehr dürfte die Autorität des *mos Romanus* für die Liturgie der Reichskirche auch in dieser rubrizistischen Einzelheit ausschlaggebend gewesen sein. Wenn

¹ Vgl. unten S. 235 Anm. 5. – Weniger wahrscheinlich ist die Möglichkeit, daß dank der bayrischen Herkunft Heinrichs II. oder der bayrischen Mitglieder der Hofkapelle oder eines Romaufenthaltes des Kaisers die Salzburger oder die italienische Rezension des PRG mit der Rubrik Amalars in Nimwegen vorgelegen hat. Die Vertreter dieser Rezension könnten um 1018 auch kaum als *antiqua exemplaria* angesehen worden sein.

² Das Fortleben des gallikanischen Brauches (unten S. 237 Anm. 1) macht wahrscheinlich, daß sich die Synode von Nimwegen gegen diesen wendet, indem sie den römischen Brauch in der Fassung des 9./10. Jh. aufnimmt und nicht allein die Präzisierung *a dextris* in OR I oder V bestätigen will.

³ Vgl. die Legende von der Verwandlung des Ablutionsweines in Blut in der Vita Henrici c. 34 (MG SS 4, 811): FRANZ, Messe 109 Anm. 2; zum Perikopenbuch Heinrichs II. siehe oben S. 231 Anm. 2.

⁴ Thietm. macht keine Anspielung darauf, daß sich der Beschuß gegen «Neumanichäer» (vgl. HAUCK 3, 433 f.) oder gegen eine Lehre, wie sie später Berengar vertreten hat (BINTERIM, Concilien 3, 416), wendet.

auch diese Frage mehr zufällig aufgerollt worden sein mag, so war die Sache für Thietmar wichtig genug, um sie in seiner Chronik nachzutragen¹.

Wer die Angelegenheit in Nimwegen zur Sprache gebracht hat, ist kaum auszumachen. Zwar hat sich Heinrich II. persönlich mit kultischen Dingen beschäftigt². Aber unter den in Nimwegen versammelten Bischöfen befanden sich wichtige Ratgeber des Kaisers, von denen auch sonst ein weitgehendes Interesse für theologische und gottesdienstliche Fragen bezeugt ist³. Von Erzbischof Erchanbald von Mainz (1011–1021), dem ehemaligen Abt von Fulda, ist bekannt, daß er Predigten geschrieben hat⁴. Heribert von Köln (999–1021) soll in großer Devotion Messen zum

¹ Moderne Historiographen, selbst kirchengeschichtliche, haben sie wieder unterschlagen: oben S. 229 Anm. 1.

² HIRSCH, Jbb. Heinrich II. 3, 71 f.: «Ist es, wenn wir ... auf unsern Nimweger Tag zurückkehren, nicht für Heinrichs Regiment charakteristisch, daß inmitten aller dieser Händel dort auch die Bischöfe Synode hielten, auf der man einen freilich äußerlichen aber, wie die Kirche sich einmal entwickelt hatte, für ihre Symbolik nicht gleichgültigen Punkt des Meßdienstes zu beschließen Muße fand?». Ähnlich BOYE, Synoden 249: «Wir bemerkten bereits die Neigung Heinrichs, sich auf seinen Synoden mit Dingen der kirchlichen Disziplin zu befassen. Auf der Versammlung von Nimwegen 1018 ... ging er noch einen Schritt weiter und griff auch in die Fragen des kirchlichen Kultus ein ...».

³ Die Anwesenheit der folgenden Bischöfe in Nimwegen geht aus gleichzeitigen Ukk. hervor: MG DD H. II. no. 385 f.; HAUCK 3, 431 Anm. 2; vgl. id. 407: «Unter den von Heinrich ernannten Prälaten war denn auch, soweit wir späteren zu urteilen vermögen, keine eigentlich ungeistliche Persönlichkeit ... Freilich die Zeit der gelehrten Bischöfe war vorbei: je entschiedener die Bischöfe Fürsten wurden, umso weniger konnten sie Theologen sein». Der letzte Satz ist mit den folgenden Beispielen doch etwas zu modifizieren. Vgl. HOLTZMANN 400: «... Eberhard von Bamberg (vgl. unten S. 235 Anm. 5), Unwan von Hamburg, Poppo v. Trier (vgl. unten S. 235 Anm. 2), Pilgrim v. Köln, Odilo v. Cluny und andere hohe Herren, die später in Heinrichs Rat etwas galten, haben nie einen überwiegenden Einfluß auf ihn erlangt. Heinrich besaß einen guten, von treffender Menschenkenntnis zeugenden Blick bei der Auswahl seiner Helfer; über den Kopf ist ihm keiner gewachsen». Unterschätzen (vgl. vorhergehende Anm.) darf man aber den Anteil der Bischöfe an der disziplinären und liturgischen Gesetzgebung auch wieder nicht.

⁴ Erchanbald, Abt v. Fulda (997–1011), EB v. Mainz (1011–1021): H. J. RIEKENBERG, NDB 4 (1959) 566 s. v. (Lit.); A. BRUCK, DHGE 15 (1963) 683 s. v. (Lit.). Sermones Erchanbaldi arch. im Besitz des Bisch. Embrich v. Augsburg (Eintrag in einem Katalog gegen 1070): BECKER, Catal. no. 52; HAUCK 3, 531 Anm. 1; WATTENBACH-HOLTZMANN 1, 2, 202 Anm. 12. Lehrer Bernwards v. Hildesheim: MANTIUS 2, 268 Anm. 4. E. war ursprünglich nicht Mitglied der Hofkapelle und spielte eine geringe Rolle in der Reichspolitik, verkehrte aber regelmäßig bei Hof, trat wiederholt als Intervent auf und bekleidete die Ehrenämter des Erzkanzlers für Deutschland und des Erzkapellans: FLECKENSTEIN, Hofkapelle 160 f. 212. 215.

Gedächtnis des Kreuzes des Herrn zelebriert haben¹. Poppo von Trier (1016–1047) hat in der Klosterreform mit Gerhard von Cambrai (1012–1052) zusammengearbeitet². Dieser war in Nimwegen auch zugegen, und von ihm ist besonders bekannt, wie er sich in anderen Synoden für den Kult als Ganzes und in Einzelfragen eingesetzt hat³. Von den Schriften Bernos von Reichenau getrieben, ist der gelehrte Adalbold von Utrecht (1010–1026), der Schüler Notkers von Lüttich, eigens nach Rom gereist, um den dortigen Brauch hinsichtlich des Beginns der Adventszeit zu erkunden⁴. Alle diese Bischöfe standen in einer engen Beziehung zum Klerus von Mainz und Bamberg und zur Hofkapelle⁵. Dort sind sie auf jeden Fall mit dem Pontificale Romano-Germanicum vertraut geworden⁶.

¹ Heribert, EB von Köln (999–1021): J. TORSY, LThK 5 (1960) 246 f. (Lit.); E. WISPLINGHOFF, NDB 8 (1969) 614 (Lit.). – Vita Heriberti archiepiscopi Coloniensis auct. Lantberto († 1070) c. 11 (MG SS 4, 750): *De virtutibus eius: ... Erat ei, ut nihil supra, familiare et sollemne in commemorationem dominicae crucis missas tenere, ut eo licentius interior optutus eius infigeretur, quo a beatis mundo corde contemplatio divina videtur.* Vgl. Sacram. Fuldense no. 1837–1841 (RICHTER-SCHÖNFELDER 209): *Missa in honore sanctae crucis.* – Als Kanzler Ottos III. und italienischer Erzkanzler: FLECKENSTEIN, Hofkapelle passim. Zum Romgedanken Heriberts: SCHRAMM, *Renovatio* passim.

² Poppo, EB von Trier (1016–1047): HAUCK 3, 487–489. Über die Zusammenarbeit mit Gerhard von Cambrai: ibid. 489 Anm. 8. Stellte bei den Trierer Kanonikern den gemeinsamen Tisch wieder her: SIEGWART, Chorherengemeinschaften 122 no. 100. Vorher Dompropst in Bamberg: ibid. Unter ihm Erweiterung des Dombaues in Trier: HOLTZMANN 517. Als Kapellan: FLECKENSTEIN, Hofkapelle passim. Vgl. zu seiner Wallfahrt nach Jerusalem in Begleitung des Mönches Symeon: WATTENBACH-HOLTZMANN 1, 2, 174.

³ Zu Bisch. Gerhard von Cambrai oben S. 217.

⁴ Adalbold, Bisch. v. Utrecht (1010–1026): F. BRUNHÖLZL, LThK 1 (1957) 123 (Lit.); U. BERLIÈRE, DHGE 1 (1912) 524 f.; B. BISCHOFF, NDB 1 (1952) 47; WATTENBACH-HOLTZMANN 1, 1, 101–103; 1, 4, 827; HIRSCH, Jbb. Heinrich II. 2, 296–301; MANITIUS 2, 743–748; HOLTZMANN 508. Als Vertreter der Bamberger Kanonikerreform: SIEGWART, Chorherengemeinschaften 155. Als Kapellan und Angehöriger der Kanzlei Heinrichs II.: FLECKENSTEIN, Hofkapelle passim. – Bernon. Qualiter Adventus c. 2 (PL 142, 1083 B): *Hunc morem (Beginn der Adventzeit) tota, tota pene, ut fertur, observat Gallia ac ipsa civitas Romana, quondam mundi domina, ut per veracissimos relatores ac praecipue sanctae recordationis Adalboldum episcopum, qui scriptis nostris pulsatus Romae positus hoc requisivit, didicimus ...*

⁵ Vgl. die vorhergehenden Anmerkungen. – Auch Bisch. Eberhard v. Bamberg (1007–1040), der Kanzler und «engste Vertraute des Königs» (MG DD H. II. no. 137: FLECKENSTEIN, Hofkapelle 2, 167 Anm. 67), war in Nimwegen dabei. Er entstammte dem Klerus v. Mainz. EB Willigis hat ihn geweiht. Von dort dürfte er das PRG mitgebracht haben. Zum Cod. Bamb. lit. 53 vgl. oben S. 232 Anm. 6; vgl. auch ANDRIEU, ORR 1, 41–64. 534. Weitere Lit.: F. J. SCHMALE, LThK 3 (1959) 627; ID., NDB 4 (1959) 226; T. DE MOREMBERG, DHGE 14 (1960) 1285–1287.

⁶ Zur Verbreitung des PRG durch die Hofkapelle vgl. oben S. 85.

Die Vorschrift über die Aufstellung der eucharistischen Gaben auf dem Altar ist ein weiteres Beispiel dafür, daß auch die Gesetzgebung der sächsischen Kaiser tatsächlichem römischem Brauch Nachachtung verschafft hat, wobei die Überlieferung, aus der die Synode von Nimwegen schöpfte, wiederum karolingisch und ottonisch ist.

Bei der Vorschrift, im Offertorium Wein und Wasser zu mischen, beruft sich Bernold von Konstanz († 1100) auf die «römische» Autorität Pseudo-Alexanders. Nach der pseudo-isidorischen Quelle handelt es sich bei dieser Praxis ja auch um die Darstellung von Blut und Wasser aus der Seitenwunde Christi. Nachdem er die Deutung Cyprians wiedergegeben hat, fährt Bernold im *Micrologus* fort: *Ita autem iuxta Romanum ordinem in altari componenda sunt, ut oblata in corporali posita, calix ad dextrum latus oblatae ponatur, quasi sanguinem Domini suscepturus, quem de latere Dominico profluxisse credimus*¹. Für den deutschen Gregorianer des ausgehenden 11. Jahrhunderts ist der Ordo Romanus V ein authentisches Zeugnis stadtrömischer Liturgie², das die kanonische Autorität der Rubrik begründet! Die Erklärung dazu entnimmt er Amalar.

So ist der alte römische Brauch durch die kaiserliche Reform für das deutsche Reich kanonisch geworden und dann von den Gregorianern als «römisch» im Sinne des päpstlichen Liturgieverständnisses aufgefaßt worden. Die Rubrik ist in den Ordines Bonizos von Sutri († um 1095), des Priors Bernhard vom Lateran (vor 1145)³ und zum Teil in jüngeren römischen Pontifikalien⁴ bis zum Ende des Mittelalters überliefert wor-

¹ Micrologus c. 10 (PL 151, 983 C/D). Zu Ps. Alexander vgl. S. 29 Anm. 2 und S. 30 Anm. 2; zu Cyprian siehe oben S. 29 Anm. 3.

² ANDRIEU, ORR 2, 206.

³ Bonizo vita christ. 2, 51 (Perels 59): *In missarum quidem sollempniis aliqua debet esse diversitas: ... Postquam vero aquam in calice subdiacono vel acolito subministrante ipse (sc. pontifex) miscuerit, tunc diaconus cum eodem partem illum imponat et desuper mundo linteamine cooperiat. Et hoc propter munditiam, ceterum secundum meram veritatem et secundum Romanam consuetudinem (sic!) nullo operario debet velari.* Ähnlich Bernhardi ordo Lateran. (FISCHER 82 f.) no. 176: Ordo missae pontificalis. – Vgl. JUNGmann, MS 2, 80 Anm. 125.

⁴ Allerdings mit Einschränkungen: vgl. nach der Kommunion im Pont. curiae Rom. s. XIII 42, 18 (ANDRIEU, PR 2, 460 f.): *Quinta feria in cena Domini: ... Postquam autem communicaverit (sc. pontifex), ponit calicem super altare (ex latere sinistro) et patenam iuxta eum cum corpore Domini reservato, quia sexta feria de ipso sacrificio resumit et cooperitur utrumque munda.* – *(Zusatz)* bloß in einigen Hss.! Vgl. dazu Directorium div. off. des Ciconiolanus (1539), wonach der Priester den Kelch *ad sinistram hostiae* stellen soll (JUNGmann, MS 2, 80 Anm. 123). Vielleicht ist an dieser Umdrehung die Aufgabe der *celebratio versus populum* schuld. – Zum Offertorium im selben Pontifikale 43, 16 (ANDRIEU, PR 2, 468): *In feria sexta*

den. Fast alle späteren Liturgieerklärer haben die Deutung Amalars und Bernolds wieder aufgenommen¹.

Der *mos Gallicanus*, den Kelch hinter die Hostie zu stellen, hat jedoch – vor allem außerhalb des deutschen Reiches – weitergelebt und sich in einigen Ordensfamilien eingebürgert² und ist so auch wieder in deutsche Klöster zurückgekehrt. Gobelinus Person († 1421) berichtet in seinem *Cosmodromium* über die Synode von Nimwegen. Er bezeichnet sie fälschlicherweise als Provinzialsynode, erwähnt aber die Anwesenheit des Kaisers und hält ausdrücklich fest, daß der feierliche Beschuß nicht von einzelnen Prälaten geändert werden dürfe, am wenigsten von solchen, die im Rang tiefer als ein Bischof stehen! Konrad, der Abt des Klosters Sankt Peter und Paul in Paderborn, habe jedoch nicht gewollt, daß seine Mönche diesen Beschuß beobachteten. Diese hätten die Hostie vor den Kelch gestellt. Der Abt, der seinem Kloster von 1362 bis 1405 vorstand, habe auch andere allgemeine liturgische Gewohnheiten der Kirche nach seinem Kopf abgeändert³. Gobelinus Person, der ehemalige Kleriker der päpstlichen Kammer, beruft sich in seinem Bericht nicht einmal auf den römischen Brauch, sondern indirekt auf die kaiserliche Tradition.

Radulph de Rivo († 1403), «der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie», erinnert noch einmal mit Berufung auf den *Micrologus* an die alte Rubrik *iuxta Romanum ordinem*. Vom gallikanischen Brauch sagt

Parasceve: ... Oblato quoque ei (sc. pontifici) a diacono similiter calice cum puro vino et a subdiacono ampulla cum aqua, commisceat aquam vino nichil dicens. Et diaconus similiter nichil dicendo collocet calicem secundum consuetudinem (!) ad latus Dominici corporis.

¹ JUNGMANN, MS 2, 80 Anm. 123 u. 125. – Vgl. Durand. rat. div. off. 4, 30 (29), 22 f., der beide Weisen kommentiert: ... *Calix autem ponitur Rome ad dextrum latus oblate, et bene quasi sanguinem suscepturus qui de latere Christi noscit profluxisse ... Communiter tamen alibi ponitur hostia inter sacerdotem et calicem ... Christus est mediator Dei et hominum ... sacerdos Deum patrem, hostia Christum, aqua in calice populum significat ... Propinquior est sacerdoti hostia quam calix, quia prius a Christo consecrata legitur quam sanguis, et apostolis prius data ...* Vgl. auch unten Anm. 3 und S. 238 Anm. 1.

² Vgl. vorhergehende Anmerkung.

³ Gobelinus Persona, *Cosmodromium aetas 6, caput 52* (ed. Heinrico Meibom, Frankfurt 1599, p. 212) versteht *antiquum exemplar* als *antiqua sacramentaria!* Die Deutung dazu entnimmt er Amalar, dem Micrologus und Durandus (*et ratio librorum antiquorum, qui apud nos sunt, haec est ...*). Abt Konrad habe auch die Osterkerze, die Christus darstellt, auf einen Leuchter erhöht zwischen sieben Kerzen im Chor seines Klosters aufgestellt und damit zwei Geheimnisse der Kirche verwechselt (*duplex ecclesiae mysteria eum constat confudisse*). – Über den Verfasser: K. HONSELMANN, LThK 4 (1960) 1033 s. v. G. P. (Lit.).

er jedoch, daß ihm zu seiner Zeit viele nachlebten¹. Diese Übung hat im Jahre 1485 in Rom selbst Aufnahme gefunden. Nach der tridentinischen Reform ist mit dem Missale Pius' V. in der betreffenden Rubrik der gallikanische Brauch als «römisch» aufgefaßt und für die Weltkirche verbindlich geworden². Die lutherische Messe hat die altrömische Aufstellung von Brot und Wein auf dem Altar beibehalten³.

*6. Burchard von Worms,
Aribo von Mainz und die Provinzialsynode von Seligenstadt 1023*

Wie die Gestalt eines Gerhard von Cambrai und die Zusammensetzung der Synode von Nimwegen zeigen, dauerte auch unter Heinrich II. die Wechselwirkung zwischen reichskirchlicher und bischöflicher Reform fort. Der berühmten Generation eines Willigis von Mainz und Notker von Lüttich aus der Zeit seiner Vorgänger hat Heinrich meistens nicht weniger bedeutende Nachfolger gegeben.

Burchard von Worms hatte noch im Jahre 1000 von Otto III. sein Bistum erhalten. Erzbischof Willigis hatte ihn zum Diakon der Kirche von Mainz ordiniert und als *camerarius urbis* und Propst von Sankt Viktor eingesetzt, welches Stift er zusammen mit dem Erzbischof erneuerte. Obwohl Burchard eine Zeitlang in Lobbes erzogen worden war, scheint er nie Mönch gewesen zu sein. Als Bischof mit praktischem Sinn bewahrte er die von den Ungarn heimgesuchte Stadt und das Bistum Worms vor dem inneren und äußeren Zerfall. Er unternahm sowohl den Neubau des Domes als auch den Wiederaufbau der Stadtmauern. Von

¹ Vgl. C. MOHLBERG, Radulph de Rivo. – Radulphus, De canonum observatione, propositio 23 (MOHLBERG 2, 143): ... *In componenda oblatam in altari, est duplex modus: unus Romanus, quem servant Itali et Alemanni cum duobus corporalibus, quorum utrumque pure lineum debet esse* (ep. Ps. Eusebii/Silvestri: HINSCHIUS 450 = Burch. 3, 99: PL 140, 693 = Coll. can. V lib. 3, 216: FORNASARI 416 f. = Anselm 9, 2: THANER 459 = Ivo descr. 2, 134; Pan. 1, 161 = Grat. de cons. 1, 46). *Gallici vero cum uno tantum, iuxta Romanum ordinem, secundum Microl. cap. 10* (oben S. 236 Anm. 1): *Oblata in corporali posita, calix ad dextrum collocatur, quasi sanguinem Domini suscepturus, quem de Dominico latere credimus profluxisse. Gallicani vero calice de plica unius corporalis cooperto, oblatum ponunt ante, quod etiam multi faciunt cum duobus ministrantes.*

² JUNGmann, MS 2, 80 (Anm. 123).

³ Vgl. RIETSCHEL-GRAFF 113 u. 506, wo von der «Kelchseite» und der «Brotseite» gesprochen wird.

seiner ausgedehnten weltlichen und geistlichen Verwaltungstätigkeit zeugen die von ihm verfaßte *lex familiae Wormatiensis* (Recht der Hintersassen) und seine zwanzig Bücher umfassende Canones-Sammlung¹.

Das sogenannte Dekret hat Burchard in den Jahren 1007 bis 1014 mit Hilfe des Bischofs Walter von Speyer und des Abtes Olbert von Gembloux redigiert. Als Quellen dienten die karolingischen Kapitularien, Rechtssammlungen und Konzilsbeschlüsse, die pseudo-isidorischen Dekretalen, Papstbriefe, die Sammlung Reginos von Prüm, Bußbücher und deutsche Synodalakten. Burchard, der noch nicht die kritische Konkordanzmethode späterer Kanonisten erreichte, hat sich nicht gescheut, dieses Material den Rechtsauffassungen seiner Zeit und den eigenen Vorstellungen und Absichten anzugeleichen, ja selbst gelegentlich erfundene Kanones einzuschlieben. Um die Autorität solcher Einschübe und jüngerer fränkisch-deutscher Synodebeschlüsse oder Bischofskapitularien zu erhöhen, schreibt er sie nach beliebter mittelalterlicher Gewohnheit kurzerhand irgendeinem frühchristlichen Papst oder einer unbekannten Synode zu.

Die Wirkung, die von Burchards Dekret ausging, war außerordentlich. Selbst in romanischen Ländern wurde es verwendet und mit den entsprechenden Retouchen auch von der päpstlichen Reform überliefert. Zwischen Regino von Prüm und Ivo von Chartres ist die Sammlung Burchards der wichtigste Markstein in der Entwicklung der Kanonistik auf dem Weg zum *Corpus Gratians*. Was in der ottonischen Reform für

¹ Zu Bisch. Burchard von Worms (1000–1025) vgl. oben S. 209 Anm. 1 zu Heinrich II. angegebene Lit. – K. WEINZIERL, LThK 2 (1958) 783 f. s. v. B. v. W. (Lit.); W. BULST, NDB 3 (1957) 28 f. (Lit.); J. PÉTRAU-GAY, DDC 2 (1937) 1141–1157; G. ALLEMANG, DHGE 10 (1938) 1245 ff.; FOURNIER-LE BRAS 1, 364–421; STICKLER 1, 154–159 (S. 157: Einfluß der Ideen Wazos von Lüttich); A. M. KOENIGER, ZSRG kan. Abt. 1 (1911) 348–356; P. FOURNIER, RHE 12 (1911) 451–473. 670–701; HAUCK 3, 437–442; HAUCK, Liber decretorum; O. MEYER, Überlieferung und Verbreitung des Dekrets d. Bisch. B. v. W., in: ZSRG kan. Abt. 24 (1935) 141 ff.; MUNIER, Sources patristiques passim; J. A. JUNGMANN, Herder KG 3, 1 passim. Entgegen F. KEMPF, ibid. 335 f. ist nicht nur die praktische Wirksamkeit des Papstes in jener Zeit zu untersuchen, sondern gerade auf Grund der politischen Wirklichkeit, in der Burch. stand, zu zeigen, daß bei ihm dem päpstlichen Primat wenig konkrete Bedeutung zukam. Ps. Anaklet ep. 2, 24 und Ps. Melchiades ep. c. 3 (HINSCHIUS 79. 243) konnte Burch. ohne «großes Risiko» in sein Dekret aufnehmen (1, 1, *Quod in Novo Testamento post Christum Dominum nostrum a beato Petro sacerdotalis coepерit ordo*; 1, 2, *De privilegio beato Petro Domini vice solummodo commisso et discretionе potestatis quae inter apostolos fuit*; vgl. auch 1, 3, *Ut summus sacerdos non vocetur Romanus pontifex, sed primae sedis episcopus*, nach can. African. c. 6: PL 140, 549 f.).

die Liturgie das Pontificale Romano-Germanicum und das Sakramentar von Fulda, das ist für das kirchliche Recht das Dekret Burchards von Worms. Das darin kodifizierte liturgische Recht verdiente eine eigene Untersuchung. Als wichtigste Vorarbeit dazu fehlt noch die kritische Textausgabe. Hier muß die Feststellung genügen, daß Burchard das von Heinrich II. geübte Synodalrecht und damit auch das darin eingeschlossene *ius liturgicum* im wesentlichen bestätigt. Von einem wirksamen päpstlichen Einfluß in das tatsächliche kirchliche Leben ist keine Rede. Die pseudo-isidorischen Texte am Anfang des Dekrets bestätigen einen theoretischen Primat des Papstes und anerkennen ihn als Appellationsinstanz, die grundsätzlich die *causae maiores* behandelt, nämlich Streitigkeiten, in welche die Bischöfe persönlich verwickelt sind. Die ordentliche Kirchenleitung liegt in den Händen des Bischofs und der kaiserlichen oder der provinzialen Synoden. Burchard ist kein «Episkopalist» in der modernen Bedeutung des Wortes. Er ist jedoch ein typischer Vertreter der Reichskirche Heinrichs II., der aber den Akzent auf seine eigenen bischöflichen Rechte setzt. Seine Auffassungen auf disziplinärem und liturgischem Gebiet, die sich vielleicht teilweise von denjenigen des Kaisers unterschieden, hat Burchard gegen Ende von Heinrichs II. Regierungszeit in der kirchlichen Gesetzgebung zur Anwendung bringen können¹.

In diesen letzten Jahren suchte der Kaiser seine Reformtätigkeit auf der Ebene der (abendländischen) Universalkirche zu verstärken. Zusammen mit dem Papst veranstaltete er 1022 das Konzil von Pavia, das die Forderung nach Ehelosigkeit der Träger der höheren Weihegrade bekräftigte. Im folgenden Jahre verhandelte der Kaiser mit dem französischen König über die Einberufung einer Generalsynode, die wohl vor allem im Zeichen von Heinrichs Friedenspolitik gestanden hätte². Gleichzeitig trat innerhalb der Reichskirche als geistlicher und politischer Führer derjenige Mann hervor, der bei der Wahl von Heinrichs Nachfolger den Ausschlag geben sollte und der es gleichzeitig mit Berufung auf die alten Kanones wagte, der Königin Gisela die Krönung zu verweigern, weil sie mit ihrem Gatten Konrad II. zu nah verwandt war.

Unter den meistens bedeutenden Kreaturen Heinrichs II. hat sich wohl

¹ Vgl. die Unterschiede zwischen Dortmund 1005 c. 2 und Seligenstadt 1023 c. 1: oben S. 216 und unten S. 247 (Anm. 4). Burchard war in beiden Synoden anwesend, bei der zweiten ist sein Einfluß jedoch offensichtlich.

² HOLTZMANN 478–481.

bei aller Loyalität zur Reichskirche und ihrem weltlichen Haupt Erzbischof Aribō von Mainz (1021–1031) am selbständigen gebärdet. Er entstammte wie der Kaiser der bayrischen Pfalzgrafenfamilie. Seiner verwandtschaftlichen Beziehung und seiner persönlichen Begabung verdankte er es, als Diakon der Salzburger Kirche im Jahre 1020 in die kaiserliche Hofkapelle und Kanzlei berufen zu werden. Im folgenden Jahr erhielt er vom Kaiser – nach der Priesterweihe durch Bernward von Hildesheim – den Metropolitansitz von Mainz und die Würde des Erzkapellans¹.

Es ist bezeichnend für die Personalpolitik Heinrichs II., daß er sich nicht scheute, den stolzen, herrischen Aribō an die Spitze der größten Kirchenprovinz zu stellen, ihm aber gleichzeitig mit dem versöhnlicheren Erzbischof Pilgrim von Köln (1021–1036), dem Neffen Aribos, innerhalb der Reichskirche ein Gegengewicht zu schaffen. Während Pilgrim, wohl vor allem wegen der geographischen Lage der Kölner Provinz, in Verbindung mit der lothringischen Reform trat, war Aribō, der selbst Klöster gegründet hat, den westlichen, neueren Reformbewegungen abhold. Als Kenner der Kanonistik der fränkisch-ottonischen Tradition vertrat er eine strenge, aber konservative Disziplin. Davon zeugen sein Verhalten gegenüber der Königin Gisela und das beharrliche Vorgehen gegen die unkanonische Ehe Ottos und Irmgard von Hammerstein². Als Haupt der Mainzer Diözese vertrat er deren Rechtsansprüche mit Nachdruck und ließ den alten Streit mit der Diözese Hildesheim um das Kloster Gandersheim wiederaufleben³.

Daß der Erzbischof entschieden seine Rechte behauptete, führte nicht nur den offenen Bruch mit dem Papst herbei, sondern brachte ihn bei nahe auch in Gegensatz zum Kaiser. Dennoch ließ ihn Heinrich II. als Ratgeber nicht fallen.

Nicht allein wegen seiner Vorzugsstellung in der weltlichen und kirchlichen Politik, sondern auch dank seiner theologischen Bildung stand Aribō in hohem Ansehen⁴. Er soll selbst einen Kommentar zu den

¹ Zu Aribō v. Mainz: A. BRÜCK, LThK 1 (1957) 849 f. (Lit.); P. ACHT, NDB 1 (1953) 351 (Lit.); HAUCK 3, 531 ff. 547 ff.; HIRSCH-BRESSLAU, Jbb. Heinrich II. 3, 229 ff. und passim.

² HOLTZMANN 468–473.

³ HIRSCH-BRESSLAU, Jbb. Heinrich II. 3, 253 ff.

⁴ Wipo Gesta Chuonradi c. 1 (BRESSLAU 10): *Eo tempore archiepiscopatum Moguntiensem rexit Aribō, natione Noricus, nobilis et sapiens, aptus regalibus consiliis;* vgl. HAUCK 3, 531 f.

15 Gradualpsalmen verfaßt haben¹. Von Berno von Reichenau nahm er die Widmung der zwei Schriften über den Beginn der Adventszeit und die Datierung der Quatember entgegen. Im zweiten Fall ist bekannt, daß er der Bitte entsprochen hat, den Inhalt der Schrift zu bestätigen². Aribos literarische und theologische Interessen beschreibt Ekkehard IV. von Sankt Gallen, den jener als Lehrer an die Mainzer Domschule berufen hat³. Mit seiner Eigenwilligkeit und seinen geistlichen und politischen Anliegen ist Aibo von Mainz einer der profiliertesten Vertreter der Reichskirche Heinrichs II. und Konrads II. gewesen.

Die kanonistischen Kenntnisse Aribos fanden ihren praktischen Niederschlag in seiner synodalen Wirksamkeit. Offensichtlich auf der Grundlage von Burchards Dekret hat er das Institut der zweimal jährlich zusammenentrenden Provinzialsynode erneuert⁴. Es ist wahrscheinlich, daß auch dieser Erzbischof von Mainz darauf ausging, seine Metropolitangewalt in größtmöglichem Umfang anzuwenden und vermutlich auch seine primatiale Stellung in der Reichskirche auszubauen. Kaum verfolgte Aibo dabei so weitgehende Ziele wie Hinkmar von Reims⁵. Gerade das Anliegen Burchards von Worms liegt in der Stärkung der diözesanen bischöflichen Gewalt. Bei diesem ist – wie bei Pseudo-Isidor – der Metropolit gegenüber den Mitbischöfen nicht viel mehr als der primus inter pares. Burchards Tendenz trifft Aribos politische Ziele darin, daß bei beiden der Metropolitanverband den wichtigsten institutionellen Rahmen für die disziplinäre Reformgesetzgebung bildet. Damit wird eher eine gewisse Spannung zwischen der bischöflichen und der reichskirchlichen Reform angedeutet, da die Kirchenpolitik Heinrichs II.

¹ Sigebert. script. eccl. c. 140 (PL 160, 578); HAUCK 3, 966; WATTENBACH-HOLTZMANN 1, 2, 203 Anm. 13.

² Bernon. Qualiter Adventus (PL 142, 1079): ... *Huius rei gratia te potissimum, piissime pater, de his quae in dubium de dominici adventus celebratione venerunt, consulendum censuimus, cui suprema providentia tantam scientiae plenitudinem donavit, ut te per aquam divinarum scripturarum non solum usque ad talos vel ad genua, sed etiam usque ad renes transduceret* = ep. 13 (SCHMALE 39 ff.). Vgl. Bernon. Dialogus qualiter = unten S. 252 Anm. 1.

³ Ekkehardi cas. S. Galli c. 80 (MEYER v. KNONAU 284 f.); id. liber bened. (DÜMMLER, in: Zs. f. d. Altert., NF 2, 51); HIRSCH-BRESSLAU, Jbb. Heinrich II. 3, 230 Anm. 3; HAUCK 3, 531 f.; MANITIUS 2, 562.

⁴ Burch. 1, 43 (PL 140, 561): *Quod bini conventus episcopales singulis annis fieri debeant*; vgl. c. 44 (ibid.): Aibo ep. ad Godehard. Hildesheim. a. 1026 (JAFFÉ, Bibl. 3, 365): *praecipitur lege canonica, bina a provincialibus in anno celebrari concilia*. Vgl. dagegen Burch. 1, 45 (ibid. 562), wo die Synode nur einmal jährlich gefordert wird. Dazu BARION, Synodalrecht 32/33 Anm. 36/37.

⁵ BARION, Synodalrecht 349 f.

dazu neigte, auch disziplinäre Aufgaben vom Metropolitanverband auf die Gesamtheit der Reichskirche unter der kaiserlichen Leitung zu übertragen. Es sind zwei Seiten der Reform unter den sächsischen Herrschern, die jedoch gleichzeitig eng zusammengehören.

Über die Form, in der Aribō auf mehreren Provinzialsynoden «etliche Mißstände korrigiert» hat¹, geben die Akten der Synode von Seligenstadt vom Jahre 1023 Auskunft, die durch die Überlieferung im Anhang zu Burchards Dekret geradezu zum Schulbeispiel ihrer Art geworden sind². Der letzte Umstand ist gewiß nicht zufällig, sondern spricht für die Bedeutung, die der Synode von den Zeitgenossen zugebilligt werden mußte. Auch der spätere päpstliche Widerspruch hat zur Überlieferung dieser Synode beigetragen, indem im 12. Jahrhundert der Verfasser der Vita des Bischofs Meinwerk von Paderborn (1009–1036) den Beschlüssen der Synode von Seligenstadt das Dekret Gregors VII. aus der römischen Fastensynode von 1078 gegenüberstellt. Auch für jenen Text der Synode dürfte eine Burchard-Handschrift als Vorlage gedient haben³.

In dem Kloster Seligenstadt bei Mainz versammelten sich unter dem Vorsitz ihres Erzbischofs am 12. August die Bischöfe Burchard von Worms, Werner von Straßburg, Bruno von Augsburg, Eberhard von Bamberg und Meginhard von Würzburg. Von ihnen standen zum mindesten drei in einem verwandtschaftlichen oder freundschaftlichen Verhältnis zum Kaiser⁴. Ihre Anwesenheit unterstreicht den Charakter dieser Mainzer Provinzialsynode als einer Äußerung der reichskirchlichen und bischöflichen Reform der sächsischen Kaiserzeit. Daß die übrigen Bischöfe der Provinz fehlten, dürfte mehr zufällige, äußere Gründe haben, es sei denn, daß in der handschriftlichen Überlieferung einige Namen

¹ Vita Godehardi post. zu der Synode von Mainz 1023 (MG SS 11, 206): *plura quae deviaverunt correxit.* – Vgl. BOYE, Synoden 195.

² Synode von Seligenstadt 1023: BOYE, Quellenkatalog 77; MANSI 19, 396–399; MG Const. 1, 633–639 no. 437; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 920–924; HIRSCH-BRESSLAU, Jbb. Heinrich II. 3, 267–271. 349–355; HAUCK 3, 534–538; BOYE, Synoden 195 f.; BARION, Synodalrecht 33 Anm. 37; zur Überlieferung: O. MEYER (oben S. 239 Anm. 1) 175 f.; vgl. die Lit. S. 241 Anm. 1.

³ Vita Meinwerci cc. 178/79 (TENCKHOFF 98–102). Unter den Beschlüssen von Seligenstadt fehlt hier – wohl zufällig – der can. 5. Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem päpstlichen *ius liturgicum* unten S. 274 f.

⁴ Zu Werners von Straßburg (1001–1028) Verhältnis zu Heinrich II. und zu Bruno v. Augsburg, dem Bruder des Kaisers: FLECKENSTEIN, Hofkapelle 99 f. 167 u. passim; zu Eberhard v. Bamberg oben S. 235 Anm. 5.

ausgefallen sind¹. Daneben waren noch einige Äbte anwesend, unter ihnen sogar zwei aus der Trierer Provinz². Burchard von Worms, der wohl mehr noch als Aribus die kanonistische Autorität verkörpert hat, und der Bischof von Bamberg sowie der Abt von Sankt Alban dürften zusammen mit Aribus vor allem die *consuetudo* von Mainz und des ottonischen Pontifikates vertreten haben. Es ist anzunehmen, daß Burchard von Worms auch an der Redaktion der Synodalakten maßgeblich beteiligt gewesen ist³.

Die Absicht der Synode umschreibt Aribus von Mainz im Ingruß des Protokolls: Er will mit dem Rat und der Zustimmung der Mitbischöfe die auseinandergehenden verschiedenen Ansichten in gottesdienstlichen und disziplinären Fragen in Übereinstimmung bringen und die einzelnen unterschiedlichen Gewohnheiten einander angleichen. Es sei der Synode nämlich als ungehörig erschienen, daß sich die Glieder nicht in Übereinstimmung mit dem Haupt befänden und daß im Gefüge eines einzigen Körpers eine derartige Verschiedenheit bestehe. Um die Unstimmigkeiten zu beheben, habe die Synode die folgenden Kapitel erlassen.

Das pseudo-isidorische Dekret von Calixtus über die Quatember hat offenbar die formale Vorlage für diese Wendungen geliefert. Für die gottesdienstlichen Belange bedeuten sie inhaltlich nichts anderes als die genaue Anwendung der im Dekret Burchards vertretenen Grundsätze⁴. Einerseits hatten sich nach einem Kanon der Synode von Gerona (517) die Diözesen im liturgischen Ordo nach der Metropole zu richten⁵. Ander-

¹ HIRSCH-BRESSLAU, Jbb. Heinrich II. 3, 267; BOYE, Synoden 141. – Vgl. die *XII episcopi* im Breviarium, die auf das Ausfallen einiger Namen in den Synodalakten deuten.

² Haricho v. St. Maximin in Trier und Everwin v. Tholey. HIRSCH-BRESSLAU, Jbb. Heinrich II. 3, 267 u. 273 ff. sehen vor allem in der Anwesenheit des ersten den Ausdruck seiner Opposition gegen die cluniazensisch-lothringische Reform.

³ Zur Redaktion vgl. den Begriff *episcopium*, den Burch. 2, 77 verwendet und der in Seligenstadt cc. 1 u. 15 wiederauftritt. Vielleicht stammt von Burch. auch die Redaktion der cc. 1 u. 2 im Breviarium (MG Const. 1, 634 f. n. 6), das die Vorlage für Micrologus c. 24 (PL 151, 996 B) gebildet hat.

⁴ Vgl. Ps. Calixtus c. 1 (HINSCHIUS 136): *Non decet enim membra a capite dissidere sed iuxta sacrae scripturae testimonium omniamembris caput sequantur.* – HAUCK 3, 535 Anm. 1, der diese Stelle zitiert, ist immerhin dahin zu korrigieren, daß im Falle der Synode von Seligenstadt das *caput* nicht die römische Kirche, sondern die Kirche von Mainz ist, was doch einer wenigstens stillschweigenden Zurücksetzung von Papst und Kurie gleichkommt. Gerade c. 2 von Seligenstadt über die Quatember zeigt, daß es eben doch um eine Festigung der Einheit in der Disziplin der Kirchenprovinz ging.

⁵ Gerona (517) c. 1 (BRUNS 2, 18) = Burch. 3, 66 (PL 140, 687): *Ut institutiones missarum sicut in metropolitana ecclesia fiunt, ita et in Dei nomine in omnibus com-*

seits konnte nach den synodalen Vorstellungen Burchards die liturgische Autorität der Metropole nicht darin bestehen, daß die Erzdiözese die liturgischen Formulare den Suffraganbistümern einseitig vorschrieb. Die Einheit der Liturgie der Kirchenprovinz war im Einvernehmen aller Bischöfe zu erreichen. Der Erzsitz ging mit dem Beispiel voran, unterstand aber dem kritischen Urteil der übrigen Bischofssitze. Die «Musterliturgie» der Metropole hatte so gut wie die Liturgien der Suffraganbistümer den alten Kanones und der bewährten *consuetudo ecclesiastica* zu entsprechen. Burchard hat dem Kanon jener Synode von Gerona gleich einen andern aus einer früheren afrikanischen Synode folgen lassen, der den Gebrauch von liturgischen Texten, die nicht im Konzil gebilligt worden sind, verbietet¹. Das liturgische Gesetzgebungsrecht der Synode, das sich gegen die Willkür der einzelnen Diözesen richtet, dient auch zur Aufsicht über die Metropolitanliturgie selbst.

Aus dem Ingresaß und der Anordnung der Kapitel zu schließen, stand in Seligenstadt nicht die Frage der unkanonischen Ehe Ottos und Irmagards von Hammerstein im Vordergrund. Gewiß, das Eheverbot bei zu naher Verwandtschaft ist im Zusammenhang mit dieser Angelegenheit bestätigt worden; wie auch die beiden anderen Kanones hierher gehören, die in der Folge Aribus das Pallium gekostet haben: nämlich das Verbot von Wallfahrten nach Rom ohne die Erlaubnis des zuständigen Bischofs und das Verbot, gegen eine verhängte Kirchenstrafe nach Rom zu appellieren, bevor die Buße absolviert ist und der zuständige Bischof seine Einwilligung dazu erteilt sowie ein Begleitschreiben mitgegeben hat, das seinen Standpunkt mitteilt².

Diese Bestimmungen haben nichts mit deutschen «nationalkirchlichen» Bestrebungen zu tun³. Weder bestreiten sie das Recht, an den

provincialibus ecclesiis, tam ipsius missae ordo quam psallendi vel ministrandi consuetudo servetur. = Ivo decr. 3, 68 = Coll. tr. p. 2, 32, 1 = Grat. de cons. 2, 31; so auch Burch. 3, 25 2. Teil (PL 140, 677): *Ad celebranda autem divina officia ordinem quem metropolitani tenent, comprovinciales eorum et observare debebunt.* = Ivo decr. 3, 30; Pan. 2, 32 = Coll. XII. P. 4, 55 = frat. de cons. 1, 31 (c. 6).

¹ Cod. eccl. Afric. c. 103 (BRUNS 1, 186) = Regino app. 3, 23 (W 461) = Burch. 3, 67 (PL 140, 687): *Ut preces et praefationes quae in concilio probatae non fuerint, non celebrentur* (= Titel zu: *Placuit etiam hoc ...*) = Ivo decr. 3, 69.

² Seligenstadt c. 9: *De computatione sanguinitatis*; c. 16: *De illis qui Romam ituri sunt*; c. 18: *De illis qui penitentiam a suis sacerdotibus accipere nolunt.* – Zu der Auseinandersetzung mit dem Papst Benedikt VIII. vgl. Lit. S. 241 Anm. 1.

³ Vgl. GIESEBRECHT, Kaiserzeit 2 (1860) 191; WERMINGHOFF, Nationalkirchliche Bestrebungen 8 ff.; HAUCK 3, 536 Anm. 1.

Papst zu appellieren, noch ist vom Metropoliten oder gar von einem Primas als Vorinstanz die Rede. Der kanonische Berufungsweg führt allein über den Diözesanbischof. Seine Jurisdiktionsgewalt will die Synode in erster Linie gegenüber den Gläubigen – auch gegen weltliche Große – stärken und erst in zweiter Linie vor allfälligen willkürlichen Eingriffen Roms schützen. Den Geist der bischöflichen Reform atmen auch die Kanones, die alte Anliegen erneuern wie das Verbot, daß Laien eine Kirche vergeben ohne das Einverständnis des Diözesanbischofs¹. Der Gedanke, die bischöfliche und – bloß in Vertretung – die priesterliche Disziplinargewalt zu stärken, kommt auch in der Vorschrift zum Ausdruck, daß kein Priester einen Büßer in die Kirche einführen darf ohne die Einwilligung seines Bischofs².

Die Bußpraxis beschlagen auch die Kanones, welche die willkürliche Unterteilung einer Kirchenbuße und das Herumreisen eines Büßers verbieten³. Das Ehorecht betreffen wiederum die beiden Kapitel, die ein Gottesurteil vorschreiben, wenn zwei des Ehebruchs angeklagt sind und ein Teil oder beide diesen bestreiten⁴. Auch diese Kanones erinnern an die Bestimmungen von Koblenz 922⁵.

Mit dem 12. Kanon, der verbietet, daß Häuser von Laien an die Kirche angebaut werden, scheint die Synode weltliche und geistliche Güter deutlich zu trennen und gleichzeitig auch weltliche Einflüsse von der Lebensführung der Geistlichen fernhalten zu wollen⁶.

Die andere Hälfte der zwanzig Kanones, die ebenfalls der Disziplin gewidmet sind, berührt unmittelbar oder mittelbar das kultische Leben der Kirche. Nach dem Ingreß der Synodalakten sind es diese Dekrete, die mit ihrer Aufgabe der Schaffung oder Wiederherstellung der liturgischen Einheit der Kirchenprovinz für die Väter von Seligenstadt im Vordergrund standen.

¹ c. 13: *Ut nullus laicus presbitero ecclesiam suam commendet nisi licentia episcopi.*

² c. 20: *Ut nullus presbiter penitentem in ecclesiam introducat.*

³ c. 17: *Ut carina non dividatur penitenti;* c. 19: *Ut omnis penitens, dum carinam facit, de loco ad locum non migret.*

⁴ c. 7: *Si duo inculpati fuerint in adulterio et unus profitetur et alter negat, quid inde faciendum sit;* c. 14: *Si duo de adulterio accusati fuerint, quid inde faciendum sit.*

⁵ Oben S. 20.

⁶ c. 12: *Ut aedificia laicorum in atrio (ecclesiae) non ponantur.* – Vgl. Ruotgeri cap. 9 (BLASEN 67): *Ut laici seniores nullatenus in domibus sacerdotum habitare praesumant.*

Vigil-, Advent- und Johannisfasten, Epiphanie (c. 1)

Bei der Beratung des ersten Kanons, der die Fleischabstinenz zu bestimmten Zeiten vorschreibt¹, dürfte das zweite Kapitel aus dem *Breviarium* der Synode von Erfurt 932 vorgelegen haben². Die Väter von Seligenstadt haben das Fasten je vierzehn Tage vor Johannes dem Täufer und vor Weihnachten erneuert. Krankheit oder ein Festtag, der für die betreffende Diözese verbindlich ist, heben das Fasten auf³. Im Gegensatz zu der Reichssynode von Dortmund 1005 gibt es in der Provinzialsynode von Seligenstadt keine Vigilien mehr mit Fasten bei Wasser, Salz und Brot⁴. Für alle gebotenen Vigiltage gilt – außer im Krankheitsfall – Fleischabstinenz. Jedermann wird an diesen Tagen eine Mahlzeit zugestanden, wenn er nicht nach eigenem Wunsch eine größere Abstinenz auf sich nehmen will⁵.

Neben Weihnachten, Pfingsten und dem Fest der Geburt Johannes' des Täufers geht wie im *Breviarium* von Erfurt auch den Apostelfesten, den Festen Mariae Himmelfahrt, Laurentius und Allerheiligen eine öffentliche Vigil voraus. In Seligenstadt tritt nun auch das Fest der Epiphanie (6. Januar) dazu⁶.

Eine Vigilmesse zu Epiphanie dürften die römischen Sakramentarien spätestens seit dem Beginn des 7. Jahrhunderts enthalten haben. Das überlieferte ältere Gelasianum enthält dieselbe Messe wie das gregoriansche Sakramentar von Padua⁷. Daß sie im Hadrianum fehlt, ist nur ein weiteres Indiz für dessen Unvollständigkeit. Im Supplementum Anianense ist *in vigilia Theophaniae* die Festpräfation des Gelasianums

¹ Statt *sanguinis* haben Bernold. chron. a. 1023 (PL 148, 1359; MG SS 5, 424) u. Vita Meinwerci c. 178 (TENCKHOFF 98) *sagiminis* = Fett.

² Oben S. 40 ff. – Im Dekret Burch. fehlt jener Kanon; vgl. oben S. 40 Anm. 1.

³ Vgl. oben S. 244 Anm. 3 zur Redaktion durch Burch.

⁴ Vgl. oben S. 216 f.

⁵ *una hora refectionis*: Vgl. Reg. Ben. 35, 12/13: *Septimanarii autem ante unam horam refectionis* (gemeint der Fasttage) *accipiant super statutam annonam singulas biberes et panem, ut hora refectionis sine murmuratione et gravi labore serviant fratribus suis.* – Vgl. dagegen BINTERIM, Denkwürdigkeiten 5, 2, 158 f.

⁶ Zum Fest der Erscheinung des Herrn: KELLNER, Heortologie 125–132; RIGHETTI 2, 102–114.

⁷ Sacramentarium Gelasianum no. XI (WILSON 10; MOHLBERG 14 no 57–60); Sacramentarium Gregorianum Paduense no. XI (MOHLBERG-BAUMSTARK 6 = DESHUSSES 612 f. no. 55–57); vgl. zum frühesten Auftreten des Festes in den Lektionarien CHAVASSE 208, der vermutet, daß der Brauch der Vigil von Epiphanie aus Südalien nach Rom gekommen ist (unten S. 248 Anm. 5).

nachgetragen, die schon das jüngere Gelasianum («saeculi VIII») in die Messe des Vortages vorverlegt hatte¹. Im Rahmen der alten Vigilmesse ist diese Präfation auch in die jüngeren Mischformen des gregorianischen Sakramentars eingegangen².

Nach Abt Theodemar (zwischen 778 und 797) entspricht der Brauch von Montecassino, vor Epiphanie *pridie usque ad vesperum* zu fasten, ebenfalls dem *mos Romanae ecclesiae*³. Es handelt sich dort um eine monastische Übung, die auch ein zeitgenössischer Casinenser Ordo bestätigt⁴. Der Abschnitt des Ordo Romanus XV (zwischen 750 und 787), der für den Vortag der Theophanie ein *ieiunium publicum* mit einer Meßfeier zur neunten Stunde angibt, dürfte jedoch tatsächlich römisch sein⁵. In diesem Ordo folgt zwar den Vigilien eine Tauffeier⁶, das *Breviarium ecclesiastici ordinis* (um 780/90) lässt aber dieses gallikanische Element wieder weg⁷. Da gerade nach römischem Vorbild Ostern und Pfingsten in der fränkischen liturgischen Gesetzgebung als ordentliche Tauftermine

¹ Festpräfation im älteren Gelasianum (WILSON 11; MOHLBERG 15 no. 65) = in leicht erweiterter Rezension Präfation der Vigilmesse im Gelasianum s. VIII.: MOHLBERG, Fränk. Sacram. Gelas. (Cod. SanGall. 348) 14 f. no. 93 = Sacram. Rhenaug. no. 85 (HÄNGGI-SCHÖNHERR 85) = Sacram. Gregor. Suppl. Anian. no. 1524 (DESHUSSES 499). – Das alte Gelasianum hatte in der Vigilmesse eine andere, kürzere Präfation (WILSON 10; MOHLBERG 14 no. 59), die im Paduense fehlt.

² Vgl. Sacram. Fuldense no. 117 (RICHTER-SCHÖNFELDER 15).

³ Theodomari abb. Casin. ep. ad Theodoricum no. 13 (CCM 1, 132): *Festivitates autem sanctorum, quia iuxta morem Romanum ecclesiae plures colimus, in his tantum quae praecipuae sunt, hoc est Nativitate Domini (cum octavis suis), Epiphania cum octavis suis, Purificatione s. Mariae, sanctorum martyrum Faustini et Iovitiae, sanctae Scholasticae, sancti Benedicti, Ascensione Domini, in sancti Iohannis, sancti Petri vel omnium apostolorum, sancti Laurentii, sanctae Mariae, sancti Germani, sancti Martini, sancti Andreae, iejunamus pridie usque ad vesperum, legimus lectiones duodecim, genua non flectimus, ab operibus vacamus.*

⁴ Ordo Casin. II (ordo officii) no. 2 (CCM 1, 113): *In vigilia sancti Martini et Natalis Domini et Epiphania iejunandum usque ad vesperum. In vigilia Ascensionis Domini, Pentecosten et sancti Iohannis Baptiste et sancti Petri et sancti Laurentii et sanctae Mariae, in vigiliis harum festivitatum semper iejunandum usque ad nonam, et expleta missa refiant. Si nominatae festivitatis vigilie die dominico occurrerint, non licet iejunare.*

⁵ OR XV, 69 = OR XVII, 66 (ANDRIEU 3, 110. 184 = CCM 1, 36 f.): *Pridie Theophaniae iejunium publicum faciunt et hora nona missas celebrantur.* – Schon das Epistolar von Capua aus dem Jahre 546 kannte das *ieiunium Epiphaniae*; es findet sich wieder im neapolitanischen Evangeliar des 7. Jh.; vgl. CHAVASSE 208 und oben S. 247 Anm. 7.

⁶ OR XV, 70–78 (ANDRIEU 3, 110–112).

⁷ OR XVII: oben Anm. 5.

galten¹, entsprach es keiner Notwendigkeit, die Festzeit nach Weihnachten zusätzlich zu den häufigen Kalandfasten anfangs Januar zu unterbrechen². Die karolingische und die ottonische Reichsgesetzgebung kennt das Vigilfasten vor Epiphanie nicht. Doch die Praxis selbst scheint sehr uneinheitlich gewesen zu sein. Noch bei Johannes von Avranches (um 1065) spiegeln sich beide Auffassungen. Der normannische Bischof entscheidet sich für den römischen Brauch mit dem Vigilfasten vor Epiphanie, der später in der Metropole von Rouen wieder durch die ältere Ordnung verdrängt wird³.

Mit den Erleichterungen der Fastenbestimmungen und der Aufnahme der Epiphanie in den Kalender der Festtage, denen eine gebotene Vigil vorausgeht, zeichnet sich die Provinzialsynode durch eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber der reichskirchlichen Disziplin aus. Wie die teilweise Erneuerung der Bestimmungen aus dem *Breviarium* von Erfurt zeigen, haben die Konzilsväter in Seligenstadt wohl auch in der Frage der Vigil vor Epiphanie eher eine häufige Praxis im Metropolitanverband für allgemein verbindlich erklärt, als bewußt dem *mos Romanus* Nachachtung verschaffen wollen.

Quatember (c. 2)

Mit den vier dreitägigen Fasten (*quattuor tempora*) scheint die römische Kirche ein Gegenstück zu heidnischen Feiern der Jahreszeiten geschaffen zu haben⁴. Viermal (ursprünglich dreimal) im Jahr zelebrierte der Papst

¹ J. A. JUNGmann, Herder KG 3, 1, 343 f.; STENZEL, Taufe 236 Anm. 44 zum Brief Leos d. Gr. an die sizilianischen Bischöfe (PL 54, 698) gegen Epiphanie als Tauftermin. – Aus der reichen Gesetzgebung zum Tauftermin seien nur angeführt die Synoden von Mainz 813 c. 4 (MG Conc. 2, 261) und Tribur 895 c. 12 (MG Cap. 2, 49); vgl. die Rezeption bei Burch. 4, 2 ff. (PL 140, 729 f.).

² Vgl. Ps. Alkuin div. off. c. 4 (PL 101, 1177/78): *De Kalendis Januarii*.

³ Johannes v. Avranches off. eccl. (PL 147, 43; DELAMARE 24): *Vigilia vero Epiphaniae, quam plebes diverse colunt, alii enimieiunant et alii prandent, nobis ieiunandum congruum videtur: nullam enim celsitudinem reverentiae huius diei reperimus quam in omnibus diebus Purificationis sanctae Mariae in quibus per aliquot dies ieiunamus. Et quia tanta solemnitas nobis imminet, in qua se tota Trinitas mundo manifestavit, oportet nos purificari ...* Vgl. nach Gallia Christiana PL 147, 90 nota 136: *Hanc de vigiliae illius ieiunio Ioannis sententiam olim apud nos tenuisse, processu vero temporis religiosum morem abusu, an indulgentia, exolevisse, vel inde constat, quod eadem fere legere sit in Ordinario, cum quodam tamen temperamento: (es folgt die oben zitierte Stelle aus Joh. off. eccl.) ... sed Ecclesia Rotomagensi non ieiunat propter solemnitatem Nativitatis Domini.*

⁴ B. FISCHER, LThK 8 (1963) 928 f. s. v. Quatember, I. liturg. (Lit.); R. ARBESMANN, RAC 7 (1969) 520 f. s. v. Fasttage, B. VI. b. 1. Quatemberfasten (col. 524:

am Mittwoch und am Freitag sowie in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag nach einem vorausgegangenen strengen allgemeinen Fasten einen Stationsgottesdienst¹. Als Gelasius (492–496) die Quatember zu Terminen für die Erteilung der höheren Weihen bestimmte, haben sie an Bedeutung noch gewonnen². Seit dem 7. Jahrhundert ist wie andere Vigilmessen auch diejenige zum Abschluß der Quatember, in der eben die Erteilung der Ordinationen erfolgte, von der Sonntagnacht auf den Samstagabend vorverlegt worden³. Mit der Verbreitung der römischen Liturgie fand auch dieses typische Element in andern Kirchen Eingang. Die Quatember erhielten zudem als Gerichts- und Zinstermine einen festen Platz im öffentlichen Leben. Mit ihnen verbanden sich Volksbräuche und abergläubische Vorstellungen⁴. Unter diesen Voraussetzungen ist das allgemeine Interesse verständlich, das der Datierungsfrage der Quatember im Hochmittelalter entgegengebracht wurde.

Als die Quatember in der fränkischen Liturgie Aufnahme fanden, sind die Rubriken der römischen Bücher wörtlich angewendet worden⁵. Die Synode von Mainz 813 legte die vier Zeiten in die erste Woche des Monats März, in die zweite Woche im Juni, in die dritte im September und im Dezember in die letzte volle Woche vor der Vigil von Weihnachten. Nach dem betreffenden Dekret sollen an den drei Fasttagen jeweils alle zur neunten Stunde mit Bittprozessionen in die Kirche zur Messe kommen. Dabei unterstreicht jene Synode, daß sie so den römischen Brauch befolge⁶. Um dieselbe Zeit jedoch stellte Amalar im

Lit.); KELLNER, Heortologie 141–145; FISCHER, Quatember *passim*; EISENHOFER 1, 482–485; RIGHETTI 2, 41–47; A. CHAVASSE, MARTIMORT 2, 277–284.

¹ Päpstlicher Gottesdienst in einer der römischen Titelkirchen.

² KLEINHEYER, Priesterweihe 35–47.

³ Vgl. oben S. 38 f. – Es handelt sich um das *Sabbatum XII lectionum*. Der Messe ging eine Vigilfeier mit mehreren Lesungen voraus. Ob es ursprünglich deren zwölf waren wie in der Osternacht (JUNGmann, Entstehung der Matutin [LP] 146) oder stets nie mehr als sechs, wofür auch die ältesten Zeugnisse eher sprechen, und die Zwölfszahl durch die Verdoppelung im lateinischen und griechischen Vortrag in den Jahren 550–750 erreicht wurde (A. CHAVASSE, MARTIMORT 2, 279), bleibe hier dahingestellt.

⁴ L. SCHMIDT, LThK 8 (1963) 929 s. v. Quatember, II. Rel. Volkskunde (Lit.); SCHREIBER, Gemeinschaften *passim*.

⁵ Das folgende ist weitgehend eine Zusammenfassung von ANDRIEU, ORR 4, 213–232 (Einleitung zu OR XXXVII A). – Vgl. über die tatsächlichen römischen Voraussetzungen bei Gelasius I.: KLEINHEYER, Priesterweihe (oben Anm. 2) bes. 41–48.

⁶ Mainz 813 c. 34 (MG Conc. 2, 269; vgl. unten S. 43 Anm. 4). – Zur «neunten Stunde» oben S. 25 (Anm. 1) und S. 39 (Anm. 3).

Gespräch mit Abt Petrus von Nonantola fest, daß die Rubrik *primi mensis prima sabbati* (erster Samstag im März) für den Ordinationstermin im Frühjahr in Rom selbst dahin ausgelegt wurde, daß es sich dabei um den Samstag in der ersten Woche der Quadragesima vor Ostern handelte¹.

Auf Gregor den Großen selbst dürfte die Anordnung der Quatember im Sacramentarium Hadrianum und im Sakramentar von Padua zurückgehen, wo die betreffenden Messen der Frühlingsquatember in die erste Woche der Fastenzeit gelegt sind, die Juni- oder Sommerquatember (*mensis quarti*) in die Woche nach Pfingsten, die Herbstquatember (*mensis septimi*) zwischen den 16. und den 17. September und die Winterquatember (*mensis decimi*) in die Woche nach dem dritten Sonntag im Advent. Die Sommerquatember durften nicht die österliche Pentekoste unterbrechen, das heißt sie mußten in die Zeit nach Pfingsten fallen. Das bedeutete jedoch nicht, daß sie unbedingt in der Pfingstwoche begangen wurden, trotz der Plazierung im Gelasianum und in den gregorianischen Sakramentarien. Auch für die Zeit nach Gregor dem Großen sind spätere Termine bezeugt. Im Gelasianum s. VIII folgt die Ankündigung der Quatember erst nach dem 3. Sonntag nach Pfingsten. Erst Gregor VII. hat die Sommerquatember innerhalb der Pfingstoktav festgelegt.

Trotz Amalars Brief an Hilduin hat sich die fränkische Ordnung, die jener selbst im *Liber officialis* erklärt hatte², im Frankenreich eingebürgert. Der Kanon von Mainz blieb maßgebend. Er wird durch das Römisch-germanische Pontifikale mehrfach bestätigt³. Burchard von Worms zitiert ihn in seinem Dekret in der Fassung Reginos von Prüm⁴. Unsicherheit herrschte aber darüber, welche Woche in den betreffenden Monaten jeweils als erste zu gelten hatte und wie sich das Zusammen-

¹ Amalar. ep. ad Hilduin. abb. no. 7 (HANSSENS 1, 342).

² Amalar. lib. off. 2, 1, 10–13 (HANSSENS 2, 200 f.).

³ OR XXXVII A, 1–4 = erweitert OR XXXVII B, 1–5 (ANDRIEU 4, 235. 249 f.) = PRG 7, 1–5 (VOGEL 1, 8) = OR L, 14, 1–5 (ANDRIEU 5, 101 f.) = PRG 99, 35 (VOGEL 2, 11 f.) = ähnlich OR XXXVIII, 1 (ANDRIEU 4, 267) = PRG 8, 1 (VOGEL 1, 9).

⁴ Regino 1, 281 (W 132) = Burch. 13, 2 (PL 140, 885): *Constituimus, ut quatuor tempora anni ab omnibus cum ieiunio observentur, id est in Martio hebdomada prima, in Iunio secunda, in Septembri tertia, in Decembri ea quae fuerit plena ante vigiliam Natales Domini, id est feria quarta, et sexta et sabbato. Veniant omnes ad ecclesiam hora nona cum litanis ad missarum solemnia.* = Ivo decr. 4, 35; Pan. 2, 180 = Grat. dist. 76, 2. – Vgl. oben S. 250 Anm. 6.

fallen der Quatember mit andern liturgischen Feiern auswirkte. In den Bischofskirchen bedeutete doch ein Zusammentreffen der Sommerquatember mit der Pfingstvigil eine Konkurrenz der Tauf- und der Ordinationsfeiern.

Der zweite Kanon von Seligenstadt schreibt vor, daß wenn der 1. März auf die erste Hälfte der Woche fällt (vom Sonntag bis am Mittwoch), die Quatembertage in derselben Woche zu begehen seien. Fällt der 1. März auf die zweite Hälfte der Woche, dann würden die Fasttage auf die folgende Woche verschoben. In derselben Weise errechne man die zweite Woche im Juni und die dritte im September. Mit andern Worten: Wenn der Erste des Monats auf die erste Hälfte der Woche fällt, gilt diese als erste Woche des Monats, sonst ist es die nächstfolgende. Stets müssen alle drei Quatembertage in den betreffenden Monat fallen, dem sie zugeschrieben werden. Würden nach dieser Rechnung die Juniquatember mit der Pfingstvigil zusammenfallen, dann seien sie wegen der Tauffeier in die Woche nach dem Pfingstfest zu verschieben. Mit Rücksicht auf die gleichzeitig zu feiernde Pfingstoktav trügen die Diakone die Dalmatika. Ebenso werde das *Alleluja* gesungen und dafür das *Flectamus genua* unterlassen. Im Dezember sei der Grundsatz zu beobachten, daß stets der nächste Samstag vor der Weihnachtsvigil der Quatember-samstag ist, da das Quatemberfasten und das Vigilfasten einander ausschließen.

Wie weit die Synode ihr Hauptanliegen, den Konsens in der Frage des *incertum ieunium*, innerhalb der Mainzer Kirchenprovinz in der Praxis erreicht hatte, wäre eigens zu untersuchen. In einer der Schriften, die er Aribō von Mainz widmete und deren Inhalt der Erzbischof in aller Form konfirmierte, hat Berno von Reichenau einige Jahre später den Beschuß von Seligenstadt mit einem eigenen Berechnungsschema bestätigend kommentiert¹. Der Fall, den seinerzeit die Synode von Dingolfing 932 behandelt, die Synode von Seligenstadt jedoch nicht aufgegriffen hatte², daß nämlich die Märzquatember mit dem *Caput ieunii* («Aschermittwoch») zusammenfielen und damit in den Bischofskirchen die Bußeröffnung und die Ordinationsvorbereitungen konkurrierten, bot

¹ Bernon. *Quatuor Temp.* vgl. id. off. missae c. 7 (PL 142, 1073–1080). – Widmung des Dialogus an Aribō = Bernon. ep. 16 (SCHMALE 49 f.), zu datieren zwischen 1027 und 1031: vgl. F. J. SCHMALE, Zu den Briefen Berns v. Reichenau: ZKG 68 (1957) 81 f.

² Oben S. 68 (Anm. 4).

Anlaß zu weiteren Auseinandersetzungen. Als die Reichssynode von Tribur 1036 unter Kaiser Konrad II. die Frage behandelte, setzten sich einige Bischöfe unter der Führung Gerhards I. von Cambrai dafür ein, daß in diesem Fall die Quatembertage im Sinne der *antiqua patrum consuetudo* in die folgende Woche zu verschieben seien¹. Die Synode beschloß, daß die Quatember nie früher zu feiern seien als zu dem Termin, den ihnen der heilige Gregor durch die Anordnung der liturgischen Formulare gegeben habe². Damit hat sich in der Datierung der Frühlingsquatember die reichskirchliche Reform dem Standpunkt genähert, den Gregor VII. mit Berufung auf die römische Tradition eingenommen hat, als er die Frühlingsquatember in der ersten Woche der Quadragesima festsetzte.

Die fränkisch-deutsche Datierung der Frühlings- und der Sommerquatember hat Gregor VII. als *nova consuetudo ecclesiae nulla fulta auctoritate* schärfstens verurteilt³. Sie ist in der gregorianischen Reform zum beliebtesten Angriffsziel der päpstlichen Partei gegen die deutsche liturgische Tradition geworden. Die kaiserliche Seite dagegen hat darin eine Art «pièce de résistance» der Liturgie der Reichskirche erblickt⁴, obwohl – zum mindesten außerhalb der Mainzer Provinz – die Einheit in der Quatemberfrage auch um die Wende des 11. Jahrhunderts noch nicht hergestellt war. Während die Kirche von Trier, gestützt auf Berno von Reichenau, die in Seligenstadt festgelegte Ordnung befolgte, feierte die Kirche von Lüttich weiterhin die Quatember stets am ersten Samstag im März (beziehungsweise am zweiten Samstag im Juni), auch wenn der Erste des Monats in die zweite Hälfte der Woche fiel.

Die Lütticher haben für ihren Briefwechsel mit Trier in Sigebert von Gembloux einen Anwalt gefunden⁵. Dieser wiederum weist unter anderem

¹ Vgl. oben S. 218 Anm. 8; *Gesta epp. Camerac.* 3, 51 (MG SS 7, 485).

² Synode von Tribur 1036 c. 1 (MG Const. 1, 89): *ieiunia quatuor temporum numquam prius celebrentur quam officia a sancto Gregorio ad locum pertinentia ordinata inveniuntur.* – BOYE, Quellenkatalog 81.

³ Dekret Gregors VII., erlassen in der römischen Fastensynode 1078 (*Licet nova consuetudo*): JAFFÉ-L. 1, 648 no. 5290, abgedruckt bei S. LÖWENFELD, Ein Aktenstück aus der Ostersonnwendsynode von 1078, in: NA 14 (1889) 620 ff.

⁴ Unter Gregor VII. und Urban II. haben während des Investiturstreites mehrere Synoden die gregorianische Datierung begrüßt. – Vgl. auch Micrologus c. 24 (PL 151, 995 C): *Gregorius papa septimus ... constituit ut ieiunium quod dicitur Martii in prima hebdomada quadragesimae omni anno celebretur.* Dazu und zu den Widerständen dagegen auch außerhalb des deutschen Reiches siehe FISCHER, Quatember 160 ff.; ANDRIEU, ORR 4, 217 f.

⁵ Sigeberti *De differentia quatuor temporum* (PL 160, 813–830).

darauf hin, daß fast zu seiner Zeit noch die erzbischöflichen Sitze von Trier, Köln und Mainz versucht hätten, die Taufe und die Ordinationen in einer Feier in der Pfingstvigil zu vollziehen. Sie hätten aber darin keinen Konsens mit den übrigen Diözesen erreicht¹. Trifft die Nachricht Sigiberts zu und bezieht sie sich auf die Zeit nach Seligenstadt, dann hätte die Kirche von Mainz selbst die Beschlüsse dieser Synode wieder in Frage gestellt. Vielleicht meint aber die Bemerkung die Zeit dieser Synode selbst. Dann könnte es sich hier um ein spätes Zeugnis dafür handeln, daß Aribus von Mainz selbst mit seinem Anliegen in Seligenstadt nicht durchgedrungen ist.

Gratian hat nach Ivo von Chartres sowohl das Dekret der Synode von Mainz² als auch dasjenige von Seligenstadt³ neben der Entscheidung Urbans II. in der Synode von Piacenza (1095)⁴ in seine *Concordantia discordantium canonum* aufgenommen.

Auch das *Breviarium* von Erfurt 932 hatte festgehalten, daß der Verzicht auf das *Alleluja* ein Merkmal der Fastttage ist⁵. Der Gebrauch der Dalmatika als Levitengewand verbreitete sich zusammen mit der römischen Liturgie. Bis zur Jahrtausendwende war die Dalmatika stets in weißer Farbe gehalten und galt als ein Sinnbild der Reinheit und der Freude. Deshalb setzte sich im 9. Jahrhundert auch im Frankenreich der Brauch durch, an Tagen mit Bußcharakter auf die Dalmatika zu verzichten⁶. Dazu kommt als dritte liturgische Eigenheit an Buß- und Fastttagen der Genuflex. In der römischen Meßfeier – wie sie auch im Römisch-germanischen Pontifikale beschrieben ist – lädt der Diakon an

¹ Ibid. 823 A: *Quamvis nostra pene memoria tres archiepiscopales sedes vos scilicet Trevirenses, Colonienses et Maguntienses voluerint haec duo mysteria (sc. baptizandi et ordinandi) duplicitis ieunii uno unius diei officio compleri, sed ea causa nec ad consensum omnium nec ad usum ecclesiae potuit pervenire.*

² Oben S. 251 Anm. 4.

³ Seligenstadt c. 2 = Ivo descr. 4, 33; Pan. 2, 181 = Coll. tr. p. 3, 5 (6), 3 = Grat. dist. 76, 3.

⁴ Piacenza 1095, 7. Sess., c. 14 (MANSI 20, 806): *Statuimus etiam, ut ieunia quatuor temporum hoc ordine celebrentur: Primum ieunium in initio quadragesimae, secundum in hebdomada Pentecostes, tertium et quartum in Septembri et Decembri more solito fiant.* = Polyc. 3, 25, 16 = Grat. dist. 76, 4: *Econtra Urbanus ...!* – Merkwürdigerweise fehlt bei Grat. das Dekret Gregors VII. (oben S. 253 Anm. 3).

⁵ Oben S. 40. 46 ff.

⁶ BRAUN, Liturg. Gewandung 248. 294 ff.; vgl. oben S. 94 (Anm. 1) und Amalar. lib. off. 1, 1, 17 (HANSSENS 2, 33): *Sunt qui primam ebdomadam septuagesimae sine aliisque articulo novellae conversationis ducunt, excepto mutatione Alleluja, et in aliquibus locis dalmaticam et intermissione Gloria in excelsis Deo. Si id usquequaque observetur, aut modo sicuti vidi aliquando, nescio.*

jenen Tagen die Gemeinde mit dem Ruf *Flectamus genua* vor der Kollekte, beziehungsweise vor den Orationen zu den einzelnen Lesungen, zu stillem Gebet ein. Nach dem *Levate* singt der Zelebrant die Oration¹.

Die Synode von Nizäa (325) hatte entschieden, daß man an Sonntagen und während der ganzen Pentekoste nicht auf den Knien, sondern aufrecht stehend beten solle. Die aufrechte Haltung galt für die Kirchenväter als die Haltung des Auferstandenen, die dem Ostercharakter jedes Sonntags und aller Tage von Ostern bis Pfingsten entspricht². Regino von Prüm zitiert nach diesem Kanon einen andern, der vorschreibt, daß die Priester das Volk darauf aufmerksam machen, daß man nur in der Quadragesima und an Quatembertagen zur Messe knien dürfe. An den Sonn- und übrigen Festtagen dagegen solle man *a vespera usque in vesperam* die Knie nicht beugen, sondern aufrecht stehend beten. Diesen Kanon, den er einer unbekannten Synode von Orléans zuschreibt, hat Burchard hinter jenen von Mainz betreffend die Quatemberfasten gestellt³.

¹ OR XXXVII A, vor 813, *Ordo quattuor temporum ieunii primi, quarti, septimi et decimi mensis*, no. 6/7 (ANDRIEU 4, 236): *Ipsa (sc. antiphona ad introitum) finita, dicunt (sc. clerici) Kyrie eleison. Deinde pontifex dicit: Oremus. Diaconus: Flectamus genua. Et, ut surrexerint, dicit: Levate. Prosequitur sacerdos orationem primam sicut in Sacramentorum continet. Sequitur lectio et tunc pronuntiat lector: Lectio libri, et legitur in sensu lectionis sicut epistolae Pauli diebus dominicorum deinde responsorium. Inde dicit sacerdos: Oremus. Diaconus ut supra. Et dicit orationem post primam lectionem et super unamquamque lectionem sicut superius.* = OR XXXVII B, 8/9 (ANDRIEU 4, 251 f.) = PRG 7, 8 (VOGEL 1, 9) = OR L, 15, 314 (ANDRIEU 5, 103) = PRG 99, 37 (VOGEL 2, 12) = ähnlich OR XXXVIII, 3 (ANDRIEU 4, 268) = PRG 8, 3 (VOGEL 1, 9). – Eine Entsprechung bildet das *Humble capta vestra* vor der *Oratio super populum* nach der Messe in der Fastenzeit; vgl. OR XXXVII B, 15 (ANDRIEU 4, 254): *(In Sabbato XII lectionum) oratio post communionem non habetur super populum in mense primo, id est Martio, quia istud officium frequenter circa noctem dominicam solet finiri, in qua minime genuflectitur.* = OR L, 15, 10 (ANDRIEU 5, 104) = PRG 99, 37 (VOGEL 2, 12 f.).

² Synode von Nizäa 325 c. 20: MANSI 2, 692; HEFELE-LECLERCQ 1, 618 ff. – Vgl. Regino 1, 390 (W 178): *Quoniam sunt quidam in die dominica genu flectentes et in diebus Pentecostes, ut omnia in diversis locis consonanter observerentur, placuit sancto concilio stantes Domino vota persolvere.* = Burch. 2, 88 (PL 140, 641) = Ivo decr. 4, 18 = Grat. de cons. 3, 10. – Vgl. oben S. 88 Anm. 3 und S. 89 Anm. 2.

³ Regino 1, 391 (W 78): *Ut presbyteri plebibus adnuncient, quod in quadragesima et in ieunio quatuor temporum tantummodo ad missarum sollemnia [adnunciante diacono] genua flectere debeant. In dominicis econtra diebus vel ceteris festis a vespera usque ad vesperam* (vgl. oben S. 104 Anm. 4) *non flectant sed stantes incurvati orent ...* = ohne [adnunciante diacono]: Burch. 13, 3 (PL 140, 885; vgl. oben S. 251 Anm. 4) = Ivo decr. 4, 36; vgl. Grat. dist. 30, 27 § 1. – Vgl. JUNGMANN, Struktur des Stundengebetes (LP) 228–239 (Die Kniebeugung zwischen Psalm und Oration);

Seitdem sich eine eigene Pfingstoktav gebildet hatte, sind jene Regeln, die den Festcharakter der Pentekoste unterstreichen, auch auf diese Woche übertragen worden. Amalar zitiert einen Abschnitt aus einer Homilie Bedas, wo es heißt, daß man nicht gleich nach beendeter Pentekoste die Knie zum Gebet beuge, sondern während der folgenden Woche noch stehend Gott anrufe und selbst beim Wiederaufnehmen der unterdrückten Fasten täglich *Alleluja* singe. Da die Gnade des heiligen Geistes «siebenförmig» sei, werde die Feier seiner Ankunft zurecht während sieben Tagen mit Hymnen und Meßfeiern begangen. In der Fortsetzung nimmt die Homilie auch Bezug auf den Charakter der Pfingstwoche als Taufoktav.

Zusammen mit andern Stellen aus Amalar wiederholt der Mainzer Redaktor des Pontificale Romano-Germanicum das Zitat leicht gekürzt als eine Rubrik im Rahmen des Ordo Romanus L¹. Er nimmt auch eine Stelle aus Pseudo-Alkuin dazu, die festhält, daß an den Quatember-samstagen zu den einzelnen Orationen genuflektiert werde mit Ausnahme des Samstags innerhalb der Pfingstoktav². Das ottonische Pontifikale dürfte nebst Burchards Dekret auch in Seligenstadt eine wesentliche Autorität dargestellt haben³. Die dort beschlossenen Rubriken für die Pfingstquatember, die der römisch-fränkischen Gesamttradition entsprechen, sind auch durch die spätere römische Liturgie bestätigt worden⁴.

zum byzantinischen Offizium der γονυκλισία am Pfingstsonntagabend im Anschluß an die Vesper siehe JUNGmann, Pfingstoktav (LP) 328.

¹ Aus Bedae hom. 2, 10 (PL 94, 188 A/B) nach Amalar. lib. off. 1, 39, 1 (HANSSENS 2, 185) in OR L, 40, 4 (ANDRIEU 5, 348) = PRG 99, 448 (VOGEL 2, 134 f.): *In ipsis enim diebus praesentis hebdomadae, non statim peracta die quinquagesima genu orandum curvamus, sed et illa adhuc septimana stantes. Domino supplicamus et quamvis intermissa repetentesieiunia tamen Alleluja cotidie personamus et per septem dies laudes ymnorum debitas simul et missarum celebrationes Deo offerimus.* – Vgl. JUNGmann, Pfingstoktav (LP) 316–331.

² Nach Ps. Alkuin. div. off. c. 29 (PL 101, 1229 A) in OR L, 42, 4 (ANDRIEU 5, 350) = PRG 99, 450 (VOGEL 2, 135): *Per singulas orationes in duodecim lectionibus genuflectimus, excepto in octavis Pentecostes ...*

³ Vgl. oben S. 243 Anm. 4.

⁴ Micrologus c. 58 (PL 151, 1018 f.): *Ieiunium aestivale semper infra Pentecostes (sc. hebdomadam Pentecostes) est celebrandum. Nam orationes et lectiones de eodem ieiunio agunt de Spiritu Sancto. Sicut ergo ieiunium vernale semper infra quadragesimam est celebrandum, eo quod quadragesimalia habeat officia, ita et istud infra festum Spiritus Sancti, unde habet officia, apte celebratur. Sic enim sancti patres de utroque ieiunio constituisse leguntur. In ieiunio Pentecostes genua non flectimus, iuxta Romanum ordinem ... (col. 1019 B) non incongrue et missis huius ieiunio Gloria in excelsis subtrahimus, quas non festive ad Tertiam, sed ad Sextam observare*

Der einzige Einwand, den Berno in seinem Dialog gegen diesen Teil des Beschlusses von Seligenstadt erhebt, ist die musikalische Überforderung der Landpfarrer. Während die Klöster über eine Fülle von Alleluja-Melodien verfügten, hätten die einfachen Priester der kleinen Pfarreien kaum Kenntnis von deren zwei !¹

Die für Hochzeiten «geschlossene Zeit» (c. 3)

Die Empfehlung des Apostels Paulus zur gelegentlichen Enthaltsamkeit in der Ehe, um für das Gebet frei zu sein, haben die Kirchenväter mit Nachdruck wiederholt. Die spätere kirchliche Disziplin verlangte den Verzicht auf den ehelichen Umgang in gewissen «heiligen Zeiten». Diese Forderung in Verbindung mit andern Fastenübungen zu bringen, entspricht auch einem Teil der griechischen Überlieferung jener Stelle aus dem Korintherbrief. Die «heiligen Zeiten» umfaßten denn auch vorerst die ordentlichen kirchlichen Fastenzeiten. Später kamen die kirchlichen Hochfeste mit ihren Oktaven und alle Sonntage dazu. Es mußte für die Kirche als unangebracht gelten, ausgerechnet in jenen Zeiten feierlich Ehen einzusegnen, war doch in der Regel die Hochzeit zusätzlich noch mit weltlichen Feiern verbunden. Deshalb ließ die Kirche die «heilige Zeit» auch zu einer sogenannten «geschlossenen Zeit» werden, in der die feierliche Eheschließung verboten war².

solemus. Quidam autem satis apte in hoc ieunio duas missas cantant, unam ad Tertiā solemniter, cum Gloria in excelsis, ut festo Spiritus Sancti satisfaciant, alteram post Sextam pro ieunio ... Ad quam etiam non Gradalia, ut antiquitus, sed Alleluja cantamus. – Vgl. dagegen Notationes Correctorum zu Grat. dist. 76, 2 (Mainz 813 c. 34: oben S. 251 Anm. 4): *De qua in concilio Claramontensi (a. 1095); MANSI 20, 816; Urbani II. c. 1 sic statuitur: Primum ieunium quatuor temporum semper fiat prima hebdomada quadragesimae, secundum in hebdomada Pentecostes absque genuum flexione cum Alleluja et Gloria in excelsis Deo, et vestibus solemnibus fiet; tertium plena hebdomada ante aequinoctium autumnale; quartum plena hebdomada ante Natalem Domini, vigilia eius accepta.* Vgl. auch das nachtridentinische Missale Romanum.

¹ Bernon. Quatuor Temp. c. 7 (PL 142, 1096 B/C): *Quapropter intuendum est, quia si in monasteriis Alleluja cantus abundat, quid simplices villarum presbyteri agant, qui vix duorum tantum notitiam habent? ... non tamen haec scribens sanctissimorum sacerdotum auctoritati praeiudico, quos in Spiritu Sancto congregatos iam-dudum audivi in synodalibus suis decretis statuisse ut magis debeant Alleluja decantari; sed simpliciter quae sentire potui ad interrogata respondere curavi, consulere volens etiam, si possim, mei similiter imperitiae, qui tot Alleluja non norunt cantare.* – Vgl. HESBERT, Antiphonale Missarum LVII-LXX (Les Allélujas de l'octave de la Pentecôte).

² 1. Kor. 7, 4/5 (nach der Vulgata): *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir. Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. Nolite*

Die erste bekannte kanonische Bestimmung ist der 52. Kanon des Konzils von Laodicea (380?) mit der Weisung, in der Quadragesima keine Hochzeiten zu feiern oder Geburtstagsfeierlichkeiten zu begehen. In der westlichen Gesetzgebung ist es dieser Kanon, der bis in die karolingische Zeit und darüber hinaus rezipiert wird¹. Die Synode von Aachen 836 nahm die Sonntage hinzu. Zur Wahrung der Heiligkeit des Tages verband sie das Verbot des Fastens am Sonntag und der Gerichtstage mit dem der Hochzeitsfeierlichkeiten². Während Herard von Tours (858) die «geschlossene Zeit» auf die Quinquagesima ausdehnte, bestätigte Papst Nikolaus I. die Dauer der Quadragesima. Dasselbe tat in der Mitte des 10. Jahrhunderts Atto von Vercelli³.

Unter östlicher Beeinflussung hat sich auf die weitere Ausdehnung der «geschlossenen Zeit» auch die Tendenz ausgewirkt, den Advent und zum Teil auch die Zeit vor dem Fest der Geburt Johannes' des Täufers in den Fastenübungen der Quadragesima vor Ostern anzugleichen⁴. Regino von Prüm und nach ihm Burchard von Worms zitieren nach einer unbekannten Synode von Elvira einen Kanon, der das Keuschheitsgebot sowohl *in tribus quadragesimis anni* als auch für den Sonntag, Mittwoch und Freitag vorschreibt⁵. Die Synode von Mainz (950/54) verbietet den

fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacatis orationi ... Der Schluß lautet original: ἵνα σχολάσητε τῇ νηστείᾳ καὶ τῇ προσευχῇ. Dazu und zum folgenden vgl. FREISEN, Can. Ehrech 643/651; RITZER, Eheschließung 44 Anm. 191 und passim, der auch auf die jüdischen Vorbilder hinweist (S. 384 Register s. v. Geschlossene Zeit); LAMPE, Geschlossene Zeit; knapper EISENHOFER 2, 407.

¹ Synode v. Laodicea (380?) c. 52 (HEFELE-LECLERCQ 1, 2, 1022): *Non oportet in Quadragesima aut nuptias aut quaelibet natalitia celebrare.* RITZER, Eheschließung 44. 74 f. – Die Synode v. Braga (MARTINI, Capitula a. 572) c. 48 (BRUNS 2, 53) faßt die Kanones 51 und 52 von Laodicea zusammen: oben S. 97 Anm. 7.

² Synode v. Aachen, Februar 836, lib. 3, c. 18 (MG Conc. 2, 722): *ieiunium diebus dominicis tenere et canonica interdicit auctoritas* (conc. Gangrens. c. 18: BRUNS 2, 109) *et resurrectionis dominicae tanta solemnitas.* Et ideo placita illis diebus neque nuptias pro reverentia tantae solemnitatis non celebrari visum est. – Zur Sonntagsheiligung vgl. oben S. 48 ff.

³ Herard v. Tours (858) c. 112 (PL 121, 772): *Ut in Christianorum non saltetur nuptiis, et a Quinquagesima usque octavas Paschae non fiant nuptiae;* vgl. dazu oben S. 51 (Anm. 2). Nikolaus I. resp. ad cons. Bulgar. (866) c. 48 (PL 119, 999; RITZER, Eheschließung 341): *... nec uxorem ducere nec convivia facere in quadragesimali tempore convenire posse arbitramur.* – Zu Atto v. Vercelli: oben S. 97 Anm. 7.

⁴ JUNGMANN, Advent und Voradvent (GL) 269; vgl. oben S. 44 ff. Bei den Armeniern gehören schon im 6. Jahrhundert die Quadragesima und die ganze Pentekoste zur «geschlossenen Zeit»: RITZER, Eheschließung 88.

⁵ Regino 1, 338 (W 159) = Burch. 19, 155 (PL 140, 1023): *Ex conc. Eliberitano:*

ehelichen Umgang in der Advents- und in der Fastenzeit¹. Rather von Verona spricht nur vom Advent, die Quadragesima vor Ostern scheint er vorauszusetzen. Dafür nimmt er zwanzig Tage nach Weihnachten dazu, das heißt die Zeit bis zur Oktav nach Epiphanie, sowie die Oster- und Pfingstoktav, die Bittage, die Vigilien vor allen Festtagen, den Freitag, vor allem aber den Sonntag mit der dazugehörigen Nacht!²

Das Verbot der Hochzeitsfeiern scheint erstmals die Generalsynode von Aachen im Jahre 992 ausdrücklich auf alle drei Fastenzeiten erstreckt zu haben. Nach der Überlieferung in der Chronik Bernolds von Konstanz hat sie die «geschlossene Zeit» und die Gerichtsferien zusammenfallen lassen³. Während in der Synode von Erfurt die Gerichtsferien nur einen Teil der drei Fastenzeiten umfaßt hatten⁴, brachte die Synode von Aachen in Anwesenheit von päpstlichen Legaten das Verbot der Eheschließung und der *placita saecularia* mit der Dauer des vierzehn Tage umfassenden Johannisfastens und der vier Wochen des Advents in Übereinstimmung. Vor Ostern hat sie diese Zeit sogar schon mit den «Vorfasten», das heißt mit Septuagesima, beginnen lassen⁵. Das kann

In tribus quadragesimis anni et in die dominica et in quarta feria et sexta feria coniugales continere se debent ... Vgl. oben S. 45 Anm. 5.

¹ Oben S. 78.

² Rather. syn. c. 15 (PL 136, 565 f.): *Quadragesimam, exceptis diebus dominicis, aequaliter facite* (vgl. Sermo de Quadragesima I: ibid. 689–692) ... *In Adventu Domini, nisi festivitas intercedat, quatuor hebdomadibus a carne noveritis abstinendum et coitu. In Natale Domini viginti diebus ac noctibus a coitu etiam licito omnino cessandum; similiter in octavis Paschae et Pentecostes, litanis et omnium festivitatum vigiliis, sextis etiam feriis, praecipue autem omnibus diebus vel noctibus dominicis.* – Vgl. oben S. 46 Anm. 2.

³ Synode von Aachen 992: BOYE, Quellenkatalog 63; HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 873/74 Anm. 1. – Bernoldi chron. a. 992 (MG SS 5, 423): *Aquisgrani in generali synodo coram legatis Iohannis (XV., 985–996) papae sancitum est, ut quatuor ebdomadis ante Natalem Domini, et a septuagesima ante Pascha, et 14 diebus ante festum sancti Iohannis Baptiste nullus secularia placita agere aut coniugium contrahere praesumat.* – *Synodus generalis:* Es waren auch gallische Bischöfe eingeladen! – Vgl. auch Synode von Enham 1009(?) (MANSI 19, 301; FREISEN, Can. Ehrerecht 645): *Et ordalium ac iuramenta et matrimonia semper sint prohibita summis diebus festis et veris iejuniis quatuor temporum et ab Adventu Domini ad octavam Epiphaniae et a Septuagesima ad XV dies post Pascha.*

⁴ Oben S. 50 Anm. 4.

⁵ Diese Bestimmung spiegelt sich bei Thietm. 8, 1 (HOLTZMANN 494) zum Jahre 1018: ... *nupsit* (sc. Oda, Tochter des Markgrafen Ekkehard) *duci predicto* (sc. Bolezlaw) *post LXXam absque canonica auctoritate, quae vivebat hactenus sine matrimoniali consuetudine admodum digna tanto foedere* (ironisch!). Ähnlich Thietm. 1, 25 (HOLTZMANN 32), wo von einem Mann erzählt wird, der am Tag der Unschuldigen Kinder

nicht bedeuten, daß damit entgegen der älteren Gesetzgebung die «heilige Zeit» der Sonn- und Festtage aufgehoben wurde. Das hätte besonders im Hinblick auf die weltlichen Veranstaltungen ausgerechnet gegenüber den Dekreten von Erfurt (932) einen Rückschritt bedeutet. Vielmehr scheint der bei Bernold überlieferte Beschuß nur die Erweiterung der «geschlossenen Zeit» und der Gerichtsferien zu erwähnen.

Diesen Beschuß dürfte Burchard von Worms im 9. Buch seines Dekrets¹ in jenem Kanon verarbeitet haben, den er einer unbekannten Synode von Lerida zuschreibt². Der «geschlossenen Zeit», in der die Eheschließung strengstens verboten ist, rechnet er nach der Septuagesima die ganze Osteroktav zu und nach dem Advent die Zeit «bis nach Epiphanie», was soviel heißen muß wie «bis zu deren Oktav». In Anlehnung wohl an das Fasten von drei Wochen, wie es seinerzeit die Synode von Dingolfing beschlossen hatte, fügt Burchard der in Aachen angeordneten Zeit vor dem Johannestag eine weitere Woche hinzu. Die Dauer des Advents ist an dieser Stelle bei Burchard nicht näher bestimmt³. In seinem Beichtspiegel dauert zwar das Adventfasten ebenfalls drei Wochen. Die «geschlossene Zeit» kann aber auch bei Burchard wie für die Synode von Aachen im Advent vier Wochen umfaßt haben. Denn die Zeiten gebotener ehelicher Enthaltsamkeit, die Burchard im Bußbuch angibt, stimmen nicht mit den Zeiten überein, in denen die feierliche Eheschließung verboten ist. Vor Ostern ist es nur die Quadragesima statt der Septuagesima. Das Johannisfasten wird überhaupt nicht erwähnt. Auch die übrigen Sonn-, Fest- und Fasttage, die im Kanon zum Hochzeitsverbot fehlen, zählt Burchard im Zusammenhang mit dem Keuschheitsgebot im Beichtspiegel auf⁴.

(28. Dez.) ein Kind zeugte: Das Kind wurde vorzeitig und mit verkrüppelten Zehen geboren!

¹ Burch. descr. lib. 9: *De feminis non consecratis*.

² Vgl. oben S. 24 Anm. 6.

³ Burch. 9, 4 (PL 140, 816): *Ex concilio Hilerdensi, cap. 3: Quod non oportent a Septuagesima usque in octavas Paschae et tribus hebdomadibus ante festivitatem sancti Ioannis Baptiste et ab Adventu Domini usque post Epiphaniam nuptias celebrare. Quod si factum fuerit, separentur.* Vgl. RITZER, Eheschließung 293 Anm. 548/49.

⁴ Burch. 19, 5 (PL 140, 960 A; SCHMITZ, Bußbücher 2, 422 no. 57): *Coinquinatus es cum uxore tua in Quadragesima? XL dies in pane et aqua poenitere debes ... Viginti dies ante Natalem Domini et omnes dies dominicos et in omnibus legitimis ieiuniis et in natalitiis apostolorum et in praecipuis festis et in publicis castitatem debes custodire.* – Aus dem Poenitentiale Valicellianum I (c. 42: SCHMITZ, Bußbücher 1, 287:

Auf Grund wohl dieser von Burchard vermutlich persönlich vorgelegten Kanones hat die Synode von Seligenstadt ihr 3. Kapitel verabschiedet: Es darf sich niemand vermählen vom Advent bis und mit der Oktav von Epiphanie, von Septuagesima an bis und mit der Osteroktav, während des vierzehntägigen Johannisfastens, an den vorher im 1. und 2. Kapitel genannten Fasttagen und «in allen Nächten» der Festtage, womit auch die Festtage selbst und ihre Oktaven gemeint sein dürften. Es fällt auf, daß vom Sonntag nichts ausdrücklich gesagt ist¹.

Nachdem die Synode sogleich die in Erfurt 932 festgelegte Dauer des Johannisfastens von vierzehn Tagen bestätigt hatte², sah sie keinen Grund, die Vorlage Burchards dem Beschuß der Generalsynode von Aachen 992 vorzuziehen und die «geschlossene Zeit» darüber hinaus zu verlängern. Auch das Adventfasten dauert nach den Beschlüssen von Erfurt und Seligenstadt nur zwei Wochen. Die «geschlossene Zeit» dagegen scheint auch im Dekret von Seligenstadt nach dem Vorbild des Beschlusses von Aachen vor Weihnachten vier Wochen zu umfassen³.

In der folgenden Zeit hat sich eine noch rigoristischere Auffassung breitgemacht. In einem jüngern Zusatz zur *Admonitio synodalnis* werden die kanonischen Zeiten, in denen die eheliche Enthaltsamkeit vorgeschrieben ist, etwas verlängert. Die «heilige Zeit» über Pfingsten beginnt schon mit den drei Bittagen vor Auffahrt. Am Wochenende gilt das Keuschheitsgebot vom Samstag bis Montag. Die beiden Fasttage Mittwoch und Freitag werden jedoch nicht erwähnt⁴. Am Ende des 11. Jahrhunderts hat die Synode von Benevent (1091) unter dem Vorsitz des

Si quis coitum fecerit die dominica ...) hat Burch. 19, 157 (PL 140, 1014) zur Bestätigung des Keuschheitsgebotes am Sonntag ein Kapitel entnommen und der Synode von Tribur zugeschrieben: *Si quis nupserit die dominico, petat a Deo indulgentiam et quatuor dies poeniteat.*

¹ Vgl. RITZER, Eheschließung 293 (Anm. 552).

² Oben S. 247 zu c. 1.

³ Die Wendung *ab Adventu Domini* läßt diese Deutung zu.

⁴ *Admonitio synodalnis*, Zusatz zu cap. 35 (Mai SS vet. nova coll. 6, 2, 125: *Eutychiani pp. Exhortatio ad presbyteros*): ... *certis temporibus coniugatos ab uxoribus abstinere exhortamini, id est ab Adventu Domini usque ad transactas octavas Epiphaniae, et a Septuagesima usque ad transactas octavas Paschae, et a rogationibus usque ad transactas octavas Pentecostes. Praeterea in omnibus sabbatis usque ad feriam secundam et vigilia sanctae Mariae et sancti Iohannis et apostolorum et vigiliis indictis aliorum sanctorum et eorum festis* ... Vgl. den ähnlichen Zusatz im Sakramentar des Bisch. Hugo d. Gr. v. Nevers (1013–1063), Paris BN lat. 17 333, nach A. J. CROSNIER, *Sacramentarium ad usum ecclesiae Nivernensis* (Nevers 1873) 393 zitiert bei RITZER, Eheschließung 283 Anm. 501.

Papstes Urban II. gleich die ganze Pentekoste in die «geschlossene Zeit» hineingenommen¹.

Von da an macht sich wieder eine gewisse Liberalisierung bemerkbar. Ende des 12. Jahrhunderts galt es als römische *consuetudo*, keine Hochzeiten zu feiern von Septuagesima an bis und mit der Pfingstoktav, während alle andern Zeiten dafür offen waren². Daneben bestand partikularrechtlich die strengere Auffassung fort. Eine einheitliche Regelung brachte auch in dieser Frage erst das Konzil von Trient, welches die «geschlossene Zeit» mit dem ersten Adventssonntag und dem Fest der Epiphanie sowie dem Aschermittwoch und dem Weißen Sonntag begrenzte und zudem das Verbot nur auf die Hochzeitsfestlichkeiten beschränkte und nicht auf die Eheschließung selbst bezog³.

Im Rahmen dieser gesamten Entwicklung bedeutet die Regel von Seligenstadt sachlich keinen Wendepunkt. Immerhin scheint in Benevent die päpstliche Synode nach der gregorianischen Reform in derselben Frage von der Rechtslage der Reichskirche ausgegangen zu sein, wie sie durch Burchard von Worms und die Synode von Seligenstadt gegeben war. Auch hier haben die Konzilsväter der Kirchenprovinz von Mainz die Entwicklung des 10. Jahrhunderts innerhalb der Reichskirche zusammengefaßt. Die Provinzialsynode hat im wesentlichen die Aachener Generalsynode, die dreißig Jahre früher stattgefunden hatte und die ihrerseits auf der Kanonistik aus der Zeit Heinrichs I. aufbaute, bestätigt. Der Anteil Burchards – bei allen Modifikationen durch die übrigen Synoden – ist unverkennbar.

Nüchternheit vor der Meßfeier (c. 4)

An den 11. Kanon der Synode von Koblenz 922 erinnert das 4. Kapitel von Seligenstadt: Kein Priester, der nach dem Hahnenschrei in den Sommernächten trinkt, darf am folgenden Tag die Messe zelebrieren. Dasselbe gilt im Winter, es sei denn, äußerst gewichtige Umstände zwingen ihn dazu.

¹ Synode v. Benevent 1091 c. 4, 2. Abschnitt (MANSI 20, 739): *A die Septuagesimae usque in octavas Pentecostes vel a die dominici Adventus usque in octavam Epiphaniae matrimonia nullo modo contrahentur.* Es ist derselbe Kanon, der den Empfang der Asche *in capite ieiunii* (Aschermittwoch) allgemein vorschreibt; vgl. HEFELE-LECLERCQ 5, 1, 352 f.

² Clemens III. (1187–1191), c. 4 X *de feriis* (II–9); zitiert bei FREISEN, Can. Eherecht 645 f.

³ FREISEN, ibid. 646 ff.

Auch hier steht im Hintergrund Burchards Dekret, das mehrere ältere und jüngere Kanones gegen die Trunkenheit und Völlerei von Priestern und Laien und für die Nüchternheit vor und nach der Spendung der Eucharistie und anderer Sakramente enthält. Mit diesem Anliegen steht die Synode von Seligenstadt in einer sich über Jahrhunderte erstreckenden Reihe von kanonischen Versuchen, gegen einen ungebildeten, undisziplinierten Klerus vorzugehen. Auch dieser Kanon steht seiner Form nach innerhalb der Tradition bischöflicher und reichskirchlicher Reform¹.

Bination (c. 5)

Die Häufung der privaten und öffentlichen Meßzelebration, sei es für besondere Anliegen oder aus pastoralen Notwendigkeiten heraus², bedingten für den einzelnen Priester oft die Bination, das heißt, daß er am selben Tag mehrere Messen las³. Während das durch äußere Gegebenheiten erforderte Binieren, wie wegen Mangel an Priestern in ländlichen Gegenden oder bei Hochzeiten und Beerdigungen sowie beim Zusammenfallen mehrerer Feste, stets eine gewisse Selbstverständlichkeit bedeutete, erwuchsen der Häufung täglicher Votivmessen, besonders derjenigen für private Anliegen, in karolingischer Zeit schon einige Widerstände. Theodulf von Orléans († 821) wehrt sich vor allem dagegen, daß die Priester zum Nachteil der Pfarreiemesse am Sonntag Privatmessen *pro defunctis* und andere Votivmessen läsen⁴. Walafrid Strabo, der die Frage um 840

¹ Zum Ganzen siehe oben S. 25 ff. – Vgl. Regino 1 inq. 31 (W 21): *Si presbyter, quod absit, postquam cibum aut potum sumpserit, missam celebrare praesumat?*; id. 2, 5 interr. 61 (W 214) = Burch. 1, 94 interr. 60 (PL 140, 577): *Est aliquis qui vomitum post acceptam Eucharistiam per ebrietatem fecit?* – Regino 1, 151 (W 88): *Si quis per ebrietatem vel voracitatem eucharistiam evomuerit, XL dies poeniteat ...* = Burch. 5, 46, Ex. Poenitentiali Bedae (PL 140, 761) = Ivo decr. 2, 55; Pan. 1, 155 = Grat. de cons. 2, 28. – Burch. 5, 35 (PL 140, 759): *Ex decr. Eutychii papae, cap. 2: Qui acceperit sacrificium post cibum aut post aliquam parvissimam refectionem nisi pro viatico, pueri tres dies, maiores septem, clerici viginti dies poeniteant.* = Ivo decr. 2, 45.

² Vgl. oben S. 25 (Anm. 4); S. 54 (Anm. 6) und S. 214 (Anm. 2).

³ Genauer bedeutet Binieren das zweimalige Messelesen am selben Tag, Trinieren das dreimalige. Binieren wird jedoch gerne überhaupt für die mehrfache Zelebration verwendet. – Vgl. zum folgenden HÖLBOCK, Bination; FRANZ, Messe 73–76; EISENHOFER 2, 22 f.; JUNGmann, MS 1, 292 f.; NUSSBAUM, Kloster 174–177 (Exkurs: Die Beziehungen zwischen Bination, *missa bifaciata*, *missa sicca* und *missa privata*).

⁴ Theodulf c. 1, 45 (PL 105, 205); NUSSBAUM, Kloster 151 f. Anm. 86: *Ut missae, quae per dies dominicos peculiares a sacerdotibus fiunt non ita in publico fiant, ut per eas populus a publicis missarum solemnibus, quae hora tertia canonice fiunt,*

ausführlich erörtert, kann sich für keine bestimmte Regel festlegen. Er sagt, daß einige Priester die einmalige tägliche Zelebration vorzögen, nach dem Vorbild der Einmaligkeit der Passion Christi. Walafrid erweckt den Eindruck, er zähle sich zu dieser Gruppe. Andere dagegen, die glaubten, sie würden bei einem häufigeren Gedächtnis der Passion Christi noch mehr Gottes Erbarmen erwecken, könnten sich auf die römische Tradition berufen, wonach an Weihnachten und gewissen andern Festen zwei bis drei Messen gefeiert würden. An Festtagen jedoch sollten entweder die verschiedensten Anliegen der vielfältigen Votivmessen der Kirche zurücktreten oder die öffentliche Feier und die privaten Anlässe würden in den Offizien getrennt, oder man fasse alle Intentionen in einer einzigen Oblation zusammen. Von Papst Leo (795–816) sei ihm zwar bekannt, daß er öfters an einem Tag sieben bis neun Messen zelebriert habe. Erzbischof Bonifaz († 754) dagegen habe an einem Tag nur eine Messe gefeiert. Beide jedoch seien gewichtige Autoritäten. Die Entscheidung überläßt Walafrid dem Belieben des einzelnen Priesters¹.

abstrahatur: quia pessimus usus est apud quosdam, qui in diebus dominicis sive in quibuslibet festivitatibus mox ubi missam celebrari, etiamsi pro defunctis sit, audierint, abscedunt, ut per totum diem a primo mane ebrietati et comessationi potius quam Deo deserviant. – Vgl. dazu auch cap. 46 und die Additio ad capitulare (ibid. coll. 206 u. 208). Dazu FRANZ, Messe 149 f.; JUNGMANN, MS 1, 257. 291 Anm. 70. 326.

¹ Walafrid. exord. c. 22 (MG Cap. 2, 495 f.; KNÖPFLER 52–54): ... *quia est talis qui semel tantum in die missam celebrare velit, nimirum credens idem mysterium passionis Christi cunctarum necessitatum esse generale subsidium, quia unus, qui dominator et iudex vivorum ac mortuorum, semel pro peccatis nostris mortuus est «ad multorum exhaurienda peccata (Hebr. 9, 28)»; alius vero bis, ter vel quotieslibet eadem mysteria in die iterare congruum putat credens tanto amplius Deum ad misericordiam flecti, quanto crebrius passio Christi commemoratur, et fortasse consuetudinem suam inde confirmandam existimat, quia Romanorum usus habet duas vel tres interdum unius solemnitatis facere missas ut in Nativitatis Domini salvatoris et aliquorum festis sanctorum. Siquidem Thelesphorus nonus (rectius: octavus) in ordine Romanae episcopus sedis in Natale Domini noctu missas celebrari constituit. Et revera non esse absurdum crediderim, si, dum plures in una die facienda sunt missae, unus sacerdos duas vel tres necessitate vel voluntate persuadente celebret potius, quam quasdam dimittat* (vgl. oben S. 30 Anm. 3 u. S. 44 Anm. 6). *Ad hoc accedit, quod totius usus ecclesiae habet saepius missas agere pro vivis et pro defunctis, pro elemosinis et aliis diversis causis, quod etiam officia his attributa testantur. In diebus itaque publica celebritate conspicuis aut illae diversarum rerum necessitates sunt intermittendae aut concurrentibus sibimet publica observatione et privata necessitate utriusque expletio suis est discremenda officiis, vel quod superius commemoravimus una oblatione diversae causae sint explendae* (vgl. cap. 23: oben S. 32 Anm. 4) ... *in nostram usque pervenit notitiam Leonem papam, sicut ipse fatebatur, una die VII vel IX missarum solemnia saepius celebrasse Bonifacium vero archiepiscopum et martirem semel tantum per diem missas fecisse, qui et non longe ante nostra fuerunt tempora et ambo tam scientia quam gradu praecipui. Itaque «unusquisque in suo sensu abundet* (Rom.

Das Argument für die einzige tägliche Messe, das Walafrid anführt, taucht in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts in den Excerptiones Pseudo-Egberts wieder auf. Es genüge für den Priester, eine Messe an einem Tag zu feiern, da Christus einmal gelitten und damit die ganze Welt erlöst hat. Auch im *Leviticus* stehe ja geschrieben, daß Aaron nicht ständig das Heiligtum betreten dürfe¹.

Mit dem ersten Satz dieses Kanons beginnt auch eine dem Papst Alexander zugeschriebene Dekretale, die Ivo von Chartres in sein Dekret aufgenommen hat. Vielleicht entstammt dieser Text demselben Milieu wie die pseudo-isidorischen Fälschungen². Das Verbot der Bination wird weiter damit begründet, daß schließlich die Feier einer einzigen Messe keine Kleinigkeit darstelle: Sehr glücklich sei derjenige, der eine Messe würdig zelebrieren kann. Einige würden dennoch eine *pro defunctis* und eine zweite *de die* feiern, sofern es nötig ist. Die andern hingegen, die für Geld oder aus Liebedienerei weltlichen Herren gegenüber sich herausnehmen, an einem Tag mehrere Messen zu lesen, seien der Verdammung sicher³. Diese rigorose Auffassung hat sich in monastischen Consuetudines des 10. und 11. Jahrhunderts durchgesetzt, wo nur der Abt oder der Prior Ausnahmen vom Binationsverbot gestatten können⁴.

14, 5) » *dum fides concordet, ut nec saepius offerentes aestiment Deum aliter petitiones non posse discernere, nec semel hostias per diem immolantes putent suae fidei sublimitatem potius, quam superiorum devotionem divinis acceptam conspectibus.*

¹ Ps. Egberti c. 54 (PL 89, 386): *Canon item (sc. sanctorum): Et sufficit sacerdoti unam missam in una die celebrare, quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit; in Levitico (3. Mos. 16, 2) quoque scriptum est non debere Aaron ingredi assidue interius in sancta.* – Vgl. FOURNIER-LE BRAS in folgender Anmerkung.

² Vgl. Ps. Alexander ep. 1, 9 (HINSCHIUS 94–105): *De passione Domini in consecratione miscenda ... et aqua cum sale ... populis benedicenda.* Dazu FOURNIER-LE BRAS 1, 319 (Anm. 1). In dieselbe Umgebung gehört vielleicht auch jener Clemensbrief, der im 11. Jahrhundert im Umlauf war und die Aspersion des Volkes mit dem Taufwasser nach der Beimischung der heiligen Öle verbietet (SUDENDORF, Registrum 2, 36 f. no. 30; MG Briefe dt. Kaiserzeit 5, 257 f. no. 32; als cap. 63 des Micrologus S. BÄUMER, in: Rev. Bén. 8, 1891, 199 f.) und auf den sich im Jahre 1077 päpstliche Legaten in Augsburg berufen haben (Bertholdi ann., MG SS 5, 293; MEYER v. KNONAU, Jbb. Heinrich IV. 3, 24 Anm. 29).

³ Ivo decr. 2, 81 (PL 161, 178): *De numero missarum, Alexander papa: Sufficit sacerdoti (wie Anm. 1) ... redemit. Non modica res est, unam missam facere, et valde felix est, qui unam digne celebrare potest. Quidam tamen pro defunctis unam faciunt et alteram de die, si necesse sit. Nam quicumque pro pecuniis aut adulacionibus saecularium (sc. dominorum) una die praesumant plures facere missas, non existimo evadere condemnationem.* = Grat. de cons. 1, 53: JAFFÉ-L. 1, 5 no. †29 (3517). – JUNGMANN, MS 1, 293 schreibt die Dekretale noch Alexander II. zu.

⁴ NUSSBAUM, Kloster 176. 200 (Anm. 128).

Daneben hat aber die Praxis häufigerer Meßfeiern weitergelebt. Wahrscheinlich nach dem römischen Vorbild hat die Dreizahl eine große Beliebtheit erlangt. Die Synode von Tribur 895 hat unter Benützung des Kapitels aus der Schrift Walafrids verboten, daß ein Priester am selben Altar täglich mehr als drei Messen lese¹. Vom asketischen Bischof Ulrich von Augsburg ist überliefert, daß er je nach Zeitumständen eine, zwei oder drei Messen täglich zelebrierte². Gebetsverbrüderungen haben ausdrücklich verlangt, daß an dem Tag, da ein *Rotulus* mit der Todesnachricht im Kloster eintraf, jeder Mönch drei Messen lesen mußte³. Die Synoden von Dingolfing 932 und Mainz 950/54 haben den Priestern drei Meßfeiern für gewisse Bußtage vorgeschrieben⁴. Was in Mainz ausdrücklich als Mindestmaß erscheint, bezeichnen in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Erzbischöfe Dunstan von Canterbury und Oswald von York die angelsächsischen Canones Edgari als Höchstmaß⁵.

Das 5. Kapitel von Seligenstadt, das ebenfalls vorschreibt, daß sich kein Priester herausnehmen soll, an einem Tag mehr als drei Messen zu feiern, dürfte als kanonische Vorschrift innerhalb der Reichskirche erstmalig sein. Wie aus dem 10. Kapitel hervorgeht, hat wohl die Synode die Messen *de die*, *pro salute vivorum* und *pro defunctis* als die üblichen drei angesehen. Der Beschuß von Seligenstadt stellt zwar eine mittlere Lösung dar zwischen der willkürlichen Anhäufung der Meßzelebrationen und der rigorosen Forderung Pseudo-Alexanders. Sie bedeutet jedoch eine wichtige Maßnahme zur Hebung der Wertschätzung der einzelnen Meßfeier schon vor der päpstlichen Reform. Hinter dem Kanon dürfte einmal mehr die nüchterne Auffassung Burchards von Worms stehen. Er ist ja in seinem Dekret auch für die Beschränkung der Anzahl der Meßpräfationen eingetreten⁶. Derselbe Geist spricht im 10. Kapitel der

¹ Synode von Tribur 895 c. 19, 2. Teil (MG Cap. 2, 224): *Nihilominus statuimus et iudicamus nulli sacerdoti esse licitum una die uno altari plus quam tres superponere missas. Leo papa, sicut ipse fatebatur* (wie oben S. 264 Anm. 1) ... *dum fides concordet. Ideo sacerdotibus missarum numerum non inponimus, sed quantas celebrari in uno conveniat altari, praecipimus.*

² Gerhardi vita s. Oudalrici c. 3 (MG SS 4, 389): *Missas autem tres vel duas aut unam secundum spatum temporis cottidie cantare non desuit, si infirmitas corporis aut aliquod studium bonum ei non subtraxit.* – Dazu unten S. 270 Anm. 4.

³ JUNGmann, MS 1, 287 (Anm. 47); NUSSBAUM, Kloster 200 (Anm. 128).

⁴ Oben S. 67 (Anm. 3); vgl. NUSSBAUM, Kloster 175 Anm. 12 und oben S. 80.

⁵ Edgar. c. 37 (PL 138, 501): *Docemus ... ut nullus sacerdos uno die saepius quam ter ad summum missam celebret;* vgl. EISENHOFER 2, 23 (Anm. 29).

⁶ Burch. 3, 69 (PL 140, 687 f.) = Coll. II lib. 2, 132 (Bernhard 1, 366 f.) = Ivo

Synodalakten aus dem Verbot der willkürlichen Zelebration von Votivmessen und der abergläubischen Verwendung des Johannesprologs.

Erst mit dem 12. Jahrhundert wird das grundsätzliche Verbot der Bination allgemein geläufig. Innozenz III. hat es mit derselben Begründung wie Pseudo-Alexander 1206 für die Gesamtkirche für verbindlich erklärt. Der laxen Interpretation des späteren Mittelalters hat schließlich die tridentinische Reformgesetzgebung ein Ende bereitet¹.

Abergläubischer Mißbrauch des Korporales (c. 6)

In mehr als einem Kanon wendet sich die Synode von Seligenstadt gegen abergläubische Praktiken und Vorstellungen. Im 6. Kapitel verbietet sie den Gebrauch des Korporales zum Löschen von Feuersbrünsten. In der Synode habe man sich darüber beklagt, daß gewisse sehr törichte Priester das Korporale, das durch die Berührung mit dem Leib des Herrn geheiligte Tuch, aus einer abwegigen Meinung heraus in das Feuer werfen, um einen Brand zu löschen².

Dieser Brauch scheint um die Wende des 10. Jahrhunderts und später sehr verbreitet gewesen zu sein. Rodulfus Glaber und andere berichten davon³. Wenn es auch zutrifft, daß die Zeugnisse, die den in Seligenstadt verurteilten Brauch überliefern, mehrheitlich cluniazensisch sind, so ginge der Schluß doch wohl zu weit, daß sich die Synode mit diesem Kanon besonders gegen Cluny wende⁴.

Der naive Glaube an eine vom Leib und vom Blut des Herrn selbst auf die Kultgegenstände der Eucharistiefeier übertragene magische Kraft war weit verbreitet⁵. Die vielen kanonischen Bestimmungen zur

decr. 2, 77; Pan. 1, 157 = Coll. tr. p. 1, 54, 1 = Polyc. 3, 20, 13 = Grat. de cons. 1, 71. – Vgl. CAPELLE, Préface romaine de la vierge 47, der die begründete Vermutung ausspricht, daß Burch. selbst der Erfinder dieses Kanons sei; JUNGMANN, MS 2, 151 (Anm. 30).

¹ FRANZ, Messe 74 ff.; EISENHOFER 2, 23.

² *Conquestum est*: vgl. Koblenz 922; Incipit c. 11: oben S. 26 Anm. 3. – Das Korporale, das Tuch, auf das unmittelbar die eucharistischen Gaben gestellt werden, hatte um jene Zeit die Größe des Altartuches. Mit ihm bedeckte man von hinten auch den Kelch. RIGHETTI 1, 532–535; JUNGMANN, MS 2, 66 Anm. 52.

³ Rod. Glab. 5, 1, 12 (PROU 123 f.); FRANZ, Messe 89–91. – Udalrici consuet. 2, 30 (PL 149, 716): *unum simplum (sc. corporale) semper iacet in sinistro cornu altaris, ut a prioribus nostris accepi, propter hoc ut ad manum possit esse contra periculum ignis, contra quod si forte contigerit creditur a multis, quia multum valet expansum.*

⁴ SACKUR 2, 162 Anm. 2.

⁵ FRANZ, Messe 87 ff.

sorgfältigen Pflege und Aufbewahrung der heiligen Gefäße und der Altartücher, wie sie sich auch reichlich in Burchards Dekret finden, richten sich gegen die Verunehrung des Sakraments, die einerseits aus Geringsschätzung und anderseits aus abergläubischem Mißbrauch desselben erfolgt¹.

Waffenträgen in der Kirche (c. 8)

Die Synode von Tribur (895) hatte festgestellt, daß einer, der mutwillig die Vorhalle der Kirche mit gezogenem Schwert voller Vermessenheit betritt, ein Sakrileg begehe. Mit Berufung auf die Stelle im Matthäus-evangelium, wonach alle, die zum Schwert greifen, durch das Schwert umkommen werden, hatte jene Synode erklärt, daß wenn schon die persönliche Rache den Rächer selbst tödlich treffe, dieses viel mehr noch für denjenigen gelte, der damit gleich noch die Wohnung Gottes und seiner heiligen Kirche befleckte². Dieses Kapitel ist in der Kurzform über Regino von Prüm in das Dekret Burchards eingegangen³.

Damit die Heiligkeit des Gotteshauses und des Gottesdienstes nicht verletzt würde, erlangte die Kirche in der Synode von Erfurt vom König auch die Immunität der Gottesdienstbesucher gegenüber der weltlichen Gewalt⁴. Dieser Kanon dürfte ebenfalls zusammen mit demjenigen von

¹ Regino 1, 60 (W 52) = erweitert Burch. 3, 97 (PL 140, 693): ... *Expleta missa calix cum patena et sacramentorum liber cum vestibus sacerdotalibus in mundo loco sub sera recondatur.* – Burch. 3, 98 (ibid. 693): *Corporale super quod sacra oblato immolatur ex mundissimo et purissimo linteo sit, nec in eo alterius generis materia pretiosior aut vilius misceatur, et numquam super altare remaneat, nisi in tempore missae, sed aut in sacramentorum libro ponatur aut cum calice et patena in mundissimo loco recondatur ...* Vgl. Regino 1 inq. 7 (W 20) und Burch. 3, 107 (ibid. 694): *Ne cadavera pallio altaris cooperiantur, ebenso c. 236 (ibid. 724).* – Dazu H. LINDEMANN OSB, *Du respect dû aux vases sacrés*, in: *La Vie et les Arts liturgiques* 12 (1925/26) 528–530.

² Synode von Tribur 895 c. 6 (MG Cap. 2, 217): *Si quis temerarius atrium ecclesiae evaginato gladio praesumptuose intraverit, sacrilegium facit; et idcirco sacrilegium in atrio factum sacrilegii more altari et Domino persolvatur, Dominus dicit in evangelio (Matth. 26, 5): «Omnis enim, qui acceperint gladium, gladio peribunt»; id est qui se ipsos vice talionis per peccatum in praesenti ulcisci desiderant, gladio ipsius peccati in anima moriuntur, quanto magis is, qui sanctum atrium, quod Dominus sibi prae ceteris segregavit locis suaे sanctae ecclesiae ad honorem polluit et temerarius irruperit, gladio peccati et iniurie suaे mortuus iacuerit? Quapropter opus est poenitentia, ut resurgat ad vitam, qui gustavit mortem.* – Vgl. dazu das Verbot für Kleriker, Waffen zu tragen: PLÖCHL, KR 1, 183. 362 f.

³ Regino 2, 37 (W 228) = Burch. 3, 196 (PL 140, 711): *Si quis in atrio ecclesiae pugnam committit aut homicidium facit, quidquid pro emunitate violatae mendandum est ...*

⁴ Oben S. 51 Anm. 6.

Tribur und weiteren – zum Teil älteren – Immunitätsbestimmungen im Dekret Burchards in der Synode von Seligenstadt mitberücksichtigt worden sein¹. Die Synode hat im 8. Kapitel beschlossen, daß niemand in der Kirche ein Schwert tragen dürfe, ausgenommen das königliche.

Unter den geweihten königlichen Regalien symbolisierte das Schwert die gerechte richterliche Gewalt des Herrschers und den militärischen Schutz, den dieser der Kirche selbst gewährte. Wenn das königliche Schwert innerhalb der Kirche dem Herrscher vorangetragen wurde, so war das nur von zeremonieller Bedeutung². Ebenso selbstverständlich hatte ja die Kirche jener und späterer Jahrhunderte Feldzeichen zum Kriege gegen die «Feinde des christlichen Volkes» und bei der Ritterweihe Schwerter zur «Verteidigung und zum Schutze der Kirchen, Witwen, Waisen und aller Diener Gottes gegen das Wüten der Heiden» benediziert³. Um aber zu verhindern, daß diese Waffen im Gotteshaus selbst eine sinnwidrige Verwendung fanden, hat sie die Synode von Seligenstadt gleich zum vornehmerein aus dem Kirchenraum ausgeschlossen.

Andacht in der Kirche und im Gottesdienst (c. 9)

Ebenfalls der Heiligkeit des Kirchengebäudes ist der 9. Kanon gewidmet. Die Synode verurteilt scharf die «schlechte Gewohnheit, die fast überall herrscht», nämlich daß man sich zu Unterredungen in den Vorhallen der Kirchen verabredet und dann in der Kirche, wo nur gebetet und Gottesdienst gefeiert werden sollte, diese Gespräche fortsetzt – offenbar während des Gottesdienstes. Ähnliche Ermahnungen und Vorschriften kehren in karolingischen und späteren Synodebeschlüssen immer wieder⁴.

Abergläubische Rezitation des Johannesprologes und Zelebration von Votivmessen (c. 10)

Im 10. Kapitel stellt die Synode von Seligenstadt fest, daß gewisse Laien – vor allem Frauen – die Gewohnheit hätten, jeden Tag den Anfang des Johannesevangeliums (*In principio erat verbum*) und die Votiv-

¹ Vgl. Burch. 3, 190 ff. (PL 140, 710 ff.). Vgl. oben S. 52 Anm. 1.

² EICHMANN, Kaiserkrönung 2, 99 ff.

³ PRG 243 (VOGEL 2, 378): *Benedictio vexilli bellici*; ibid. 244 (ibid. 379; FRANZ, Benediktionen 2, 293): *Benedictio ensis noviter succincti*.

⁴ Vgl. oben S. 103 Anm. 3.

messen *de sancta Trinitate* und *de sancto Michahеле* anzuhören. Die Synode verbietet solches für die Zukunft, es sei denn, einer der Gläubigen wolle aus Verehrung der heiligen Dreifaltigkeit und nicht zum Zwecke irgendeiner Zauberei eine Messe hören. Wenn einer wünsche, daß man für ihn Messen lese, so solle er diejenige vom Tage anhören oder eine für die Lebenden oder eine Totenmesse.

Dieser Kanon erinnert wiederum an das *Breviarium* von Erfurt 932, das ebenfalls im besonderen die willkürliche Zelebration der Messe vom Erzengel Michael verurteilt¹. Primitive Vorstellungen von der Trinität und von der Menschwerdung haben stets erneut neben der Anrufung der Heiligen auch zur abergläubischen Verwendung trinitarischer und christologischer Formeln sowie von Evangelientexten verleitet². Wahrscheinlich hat die Seligenstädter Synode die ordentliche Feier der beiden genannten Votivmessen innerhalb von Alkuins Reihe der Votivmessen für die Wochentage gesehen. Auch von der *missa de sancta Trinitate* fordert sie die Verwendung *suo tempore*. Das würde nach jener Meßreihe heißen: am Sonntag³. Ulrich von Augsburg scheint an den Sonntagen regelmäßig die Dreifaltigkeitsmesse gelesen zu haben⁴. Deren Formular ist durch das Mittelalter hindurch für den Gebrauch am Sonntag beliebt geblieben. Vor dem Tridentinum ist es gelegentlich sogar als einziges an allen Sonntagen des Jahres für das gesungene Hochamt verwendet worden⁵.

Der Kanon von Seligenstadt wendet sich gegen die Zelebration *pro aliqua divinatione*. Jederzeit ist sie *pro reverentia sanctae Trinitatis* gestattet. Ebensowenig wie die Synode die Feier der Michaelsmesse auf das Fest des Erzengels beschränken will, ist hier von einem besonderen Dreifaltigkeitsfest die Rede⁶. Die Synode empfiehlt jedoch für den täglichen

¹ Oben S. 54 Anm. 5.

² BÄCHTOLD-STÄUBLI, Handwörterbuch des dt. Aberglaubens 10 (Register s. v. Christus in den Segen, Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit, Evangelium); FRANZ, Benediktionen passim.

³ FRANZ, Messe 137 ff.; JUNGMANN, Wochenzyklus (LP) 337.

⁴ Vgl. oben S. 266 Anm. 2; Gerhardi vita s. Oudalrici cc. 3/4 (MG SS 4, 389/90. 391–393); FRANZ, Messe 150.

⁵ Was auch aus Mangel an Sängern geschah: FRANZ, Messe 151; JUNGMANN, MS 1, 277 Anm. 22. 291 Anm. 70.

⁶ JUNGMANN, MS 1, 291 Anm. 71; 2, 555. – Ein eigentliches Dreifaltigkeitsfest scheint um diese Zeit erst in einigen benediktinischen (cluniazensischen) Klöstern gefeiert worden zu sein: nach KLAUS, Dreifaltigkeitsmesse; BROWE, Dreifaltigkeitsfest 68 f.

Gebrauch dieselben Formulare, wie sie die Synode von Mainz 950/54 für die Tage der Advents- und Fastenzeit vorgeschrieben hatte, nämlich die Messe vom Tag, die sich nach dem liturgischen Kalender richtet, und die Messen für Lebende und für Verstorbene¹. Wenn die sonntägliche Verwendung der Messe *de sancta Trinitate* auch für die Synode von Seligenstadt ihre Gültigkeit hat, handelt es sich bei den zusätzlich zur Messe *de die* empfohlenen um Werktagsmessen. Das würde mit den häufigen Widerständen gegen die Feier der Totenmesse am Sonntag im Einklang stehen².

Der ordentliche Zeitpunkt, um den Anfang des Johannesevangeliums anzuhören, war für die Bischöfe und Äbte in Seligenstadt wohl kaum ein anderer als die dritte Messe vom Weihnachtstag. Erst seit dem 12. Jahrhundert ist der Johannesprolog in liturgischen Handschriften vor der Spendung der Sterbesakramente und nach der Taufe, wo er über dem neugetauften Kind zu lesen ist, bezeugt. Zu derselben Zeit erscheint er auch innerhalb des Formulars für den Wettersegen. Und gerade bei diesen Gelegenheiten scheint die Kirche eine superstitiöse Praxis, die sich nicht unterdrücken ließ, in die reguläre Liturgie einverleibt zu haben. Wo im 10. und 11. Jahrhundert ein Abschnitt aus dem Evangelium noch als Lesung erscheint, stehen nun der Johannesprolog und später auch die drei andern Evangelienanfänge als apotropäische Formeln³.

¹ Oben S. 80. – Vgl. Bonizo v. Sutri vita christ. 8, 65 (PERELS 270): *Bonizo episcopus: Admonendi sunt ergo fideles, ut ieunia statuta non violent et ut sollemnitates sanctorum et precipue dominicos dies observent, ut in eis servilia opera non exerceant, ut liberalitati studeant, ut missas pro salute vivorum et requie mortuorum celebrare faciant et ut sacerdotibus pareant.*

² Vgl. Capitulare eccl. ord. (OR XV), zw. 775 u. 780, no. 129 (ANDRIEU 3, 121): *Die autem dominica non celebrantur agendas mortuorum nec nomina eorum ad missas recitantur, sed tantum vivorum nomina regum vel principum seu et sacerdotum vel pro omni populo christiano oblationis vel vota redduntur; Theodulf. c. 1, 45 (oben S. 263 Anm. 4); Consuetudines Farfenses IV (zw. 1042/43) 2, 60 (ALBERS 1, 202): ... Solent vero nonnulli interrogare si liceat cotidie orare aut sacrificium deo offerre pro mortuis? Quibus respondetur, quia plerique in dominicis diebus sacrificium pro mortuis non offerunt propter singularem reverentiam dominicae resurrectionis; vide-licet, quia ille solus inter mortuos liber fuit, ideo valde condecet, ut eius singularis resurrectio venerabiliter ab omnibus et sine alicuius admixtione defuncti caelebretur. – Dazu JUNGMANN, MS 1, 291 Anm. 70.*

³ FRANZ, Benediktionen 2, 52 f. 57 f. – Vgl. dagegen JUNGMANN, MS 2, 555: «Neben dem (in Seligenstadt) so gerügten Mißbrauch des heiligen Textes blieb aber immer noch ein weiter Raum für rechten und christlichen Gebrauch desselben. Man las den Anfang des Johannesevangeliums im Krankenzimmer vor der Spendung der Sterbesakramente (Missale von Remiremont, 12. Jahrhundert: MARTÈNE

ieiunium bannitum (c. 15)

Nach den karolingischen Kapitularien verfügten der König, der Bischof oder eine Synode gelegentlich ein außerordentliches Fasten von einem oder mehreren Tagen mit Bittprozessionen und Votivmessern zur neunten Stunde für irgendein Anliegen wie den Frieden oder die Überwindung einer Hungersnot, für den Sieg des Heeres oder eine Synode. Es handelt sich dabei um ein sogenanntes *ieiunium indictum* oder – in der germanisierten Rechtssprache – um ein *ieiunium bannitum*, da es in einem öffentlichen Edikt, dem königlichen oder bischöflichen Bann, angesetzt wurde¹. Auch die sächsischen Herrscher und ihre Nachfolger haben im Einvernehmen mit den Bischöfen außerordentliche Fasten angesetzt. Otto der Große ließ am Vorabend vor der Schlacht auf dem Lechfeld das ordentliche Vigilfasten vor dem Laurentiustag mit dem Anliegen für das Gelingen der Schlacht verbinden².

Während Haito von Basel (um 820) und andere dem gebotenen Fasten, das von der königlichen Pfalz oder vom Bischofssitz verkündet wird, Nachachtung verschaffen wollen, erscheinen in den spät- und nachkarolingischen Bischofskapitularien die Anordnung und die Überwachung der gesetzlichen Fasten allein als Sache der bischöflichen Jurisdiktion³.

1, 7, 17, Bd. 1, 911 A) oder nach der Taufe über dem neugetauften Kinde (Rituale von Limoges: MARTÈNE 1, 1, 18, Bd. 1, 215 A). Besonders beliebt war sein Gebrauch schon seit dem 12. Jahrhundert im Wettersegen ..., so wird insbesondere der Johannesprolog als bleibende Segensperikope mehr und mehr mit dem Schluß der Messe verwachsen sein.» – Eine apotropäische Wirkung der Evangelienlesung in der Messe geht aus der Allegorie nach Remigius von Auxerre († 908) bei Ps. Alkuin. div. off. c. 40 hervor (PL 101, 1250 D): *Verba evangelii levita pronuntiaturus contra septentrionem faciem vertit, ut ostendat verbum Dei et annuntiationem Spiritus Sancti contra eum dirigi, qui semper Spiritui Sancto contrarius existit ...* Ähnlich Johannes von Avranches (um 1065) off. eccl. (PL 147, 35 A ed. DELAMARE 12); vgl. JUNG-MANN, MS 1, 529 (Anm. 62),

¹ DU CANGE 3, 755 f. s. v. *jejunium banni [tum]*. – Die *tres dies rogationum* vor Himmelfahrt gehen auf ein *ieiunium indictum* des Bisch. Mamertus v. Vienne zurück: oben S. 66 Anm. 2; vgl. den Bericht Gregors v. Tours hist. 2, 34 (KRUSCH 83 f.). Ibid. 9, 21 (KRUSCH 441 f.) berichtet über das von König Gunthram angeordnete Triduum. – BARION, Synodalrecht 72–74 (Synoden u. *dies litaniarum*).

² Ruotgeri vita Brunon. Colon. c. 35 (OTT 36): *Imperator indici sanxit, ieiunium ipsa, quae tunc erat, in vigilia sancti Laurentii martyris, per cuius interventum sibi populoque suo ipsum Deum poposcit esse refugium.* = Folcuini gesta abb. Lobbiens. c. 25 (MG SS 4, 67); vgl. oben S. 44 Anm. 1. – Vgl. unter Konrad II. Synode von Tribur 1036 c. 1: *Bannitum ieiunium trium dierum in III. ebdomada post Pascha* (MG Const. 1, 89).

³ Haito v. Basel (um 820) c. 8 (MG Cap. 1, 363 f.: ... *Indictum vero ieiunium quando a palatio vel a domo fuerit denuntiatum ab omnibus generaliter observetur;*

Regino von Prüm hat mehrere ältere Kanones in sein Handbuch aufgenommen, welche die Beobachtung der *ieiunia indicta* zusammen mit den andern *ieiunia legitima* einschärfen. Die Priester sind selbst dafür verantwortlich, daß sie in Notfällen wie bei Hunger, Pest, Unwetter und ähnlichen Landplagen gleich Bittgottesdienste veranstalten, ohne auf die bischöfliche Verfügung zu warten. So ist nicht nur den bischöflichen, sondern auch den Anordnungen der Priester, die sie selbst als Vertreter des Bischofs treffen, unbedingt Folge zu leisten¹. In diesem Sinn deutet Burchard von Worms auch das Dekret der Synode von Erfurt 932 gegen unkanonische Fastenübungen, das er den aus Regino entnommenen Kanones hinzufügt².

Der 15. Kanon von Seligenstadt schreibt ebenfalls die sorgfältigste Beobachtung des *ieiunium bannitum* innerhalb der Diözese vor. Da bei einem allgemeinen Fasten jedermann als öffentlicher Büßer betrachtet wurde, und zudem die allgemeinen Bestimmungen für die Sonntagsheiligung Anwendung fanden, scheinen zu den *octo interdictae res*, von denen der Kanon spricht, 1. der Genuß von Fleisch, Wein und Bier gehört zu

Capitula episcopi cuiusdam Frisingensia (SECKEL, in: NA 29, 1904, 289) cap. 9: ... *publicum triduanum ieiunium a palatio domini regis seu a nostra sede ... adnuntiatum* ... Vgl. Capitulare episcoporum 792/93 (MG Cap. 1, 51 f. no. 21). – Walter v. Orléans (869/891) c. 13 (PL 119, 736 f.): *Ut ieiunia a pastoribus iniuncta diligenter obseruantur, ne quod absit, propter inobedientiam culpabilis inveniantur* (vgl. dazu folg. Anm.); Riculf v. Soissons (nach 889) c. 22 (PL 131, 24): *Quando autem vobis a nostra parvitate vel a comministris nostris ieiunium faciendum iniungitur, plebes ad ecclesiam venire rogate et facta litania et missis celebratis* (hier bricht bei Migne der Text ab).

¹ Regino 1, 283 ff. (W 133 f.); vgl. Burch. 13, 4 ff. (PL 140, 885 ff.). – Vgl. oben S. 39 Anm. 6 zum Vigilfasten. – Zusammenfassend bei Burch. 1, 94 interr. 48 (PL 140, 576): *Est aliquis qui ieiunium quadragesimale vel quatuor temporum sive letaniae maioris vel rogationum sive indictum ab episcopo ieiunium pro quacumque plaga non observaverit?* – Capitulare Missorum in Theodonis villa datum II, generale, a. 805, c. 4 (MG Cap. 1, 122 f.): *De hoc si evenerit fames, clades, pestilentia, inaequalitas aeris vel alia qualiscumque tribulatio, ut non expectatur edictum nostrum* (des Kaisers!), sed statim depraecetur Dei misericordia ... = Regino 1, 287 (W 134, wo mit dem *edictum nostrum* nur das bischöfliche gemeint sein kann) = Burch. 13, 18 (PL 140, 888), bei dem der Schluß lautet: ... statim ieiuniis, eleemosynis et obsecrationibus Domini misericordia deprecetur. – Ansegis. c. 1, 47 (MG Cap. 1, 401): ... *ut ecclesiastica sacerdotibus ieiunia constituta sine necessitate rationabili non solvantur.* = Regino 1, 286 (W 133): *Ut in ecclesia a sacerdotibus ...* = Burch. 13, 17 (PL 140, 887).

² Vgl. oben S. 52 Anm. 2. – Burch. 13, 27 (PL 140, 889 f.) unter dem Titel: *De eo qui sub obtentu religionis sine iussu episcopi sui vel presbyteri ieiunium sibi imponit.*

haben sowie 2. überhaupt das Einnehmen einer Mahlzeit vor den Gottesdiensten am Abend, 3. der eheliche Umgang, 4. die körperliche Arbeit, 5. der Handel, 6. das Reisen, 7. das Tragen schöner Kleider während des Tages und 8. von Schuhen in der Bußprozession¹. Diesen acht Vorschriften konnte man nach dem Kanon auch Genüge tun, indem man an dem betreffenden Tage je einem Armen Almosen spendete².

Von den liturgischen Entscheidungen der Synode von Seligenstadt sind die ersten drei Kanones – in einem gewissen Sinn auch der fünfte – dem Hauptanliegen gewidmet, innerhalb der Kirchenprovinz von Mainz eine liturgische *concordia* zu schaffen. Der Vergleich und die Harmonisierung der verschiedenen *consuetudines* und das Studium und Festlegen der Regeln von Konkurrenz und Okkurrenz verschiedener liturgischer Feste und Zeiten sind klassische Aufgaben der Rubrizistik, wie sie sich seit der karolingischen und ottonischen Reform parallel und zusammen mit der Kanonistik zunehmend entwickelte. In Seligenstadt kommt deren Methode erstmals in einem größeren Ausmaß zu einer gesetzlichen Anwendung, wobei die Untersuchung der liturgischen Beschlüsse die Mitwirkung Burchards von Worms bestätigt.

Inhaltlich sind diese Kanones, wie auch die übrigen, die mehr noch die äußere Disziplin und liturgische Sorgfalt vorschreiben und den Capitula von Diözesansynoden gleichen, Bestätigung und zugleich Weiterführung der reichskirchlichen und bischöflichen Reformen. Sie sind unberührt von cluniazensischen oder lothringischen Reformeinflüssen, wobei sie sich aber auch keineswegs im besonderen gegen jene richten. Römischer Brauch steht in den Akten von Seligenstadt nicht ausdrücklich zur Diskussion. Der *mos Romanus* wird einfach soweit bestätigt, als er in der gebilligten fränkisch-ottonischen Tradition enthalten ist.

Mit der Verbreitung der Synodalakten im Anhang von Burchards Dekret scheint die Provinzialsynode von Seligenstadt eine Wirkung erreicht zu haben, die über den Mainzer Metropolitanverband weit hinausreichte. In der Rezeption ihrer Beschlüsse dürfte diese Versammlung einer Reichssynode gleichgekommen sein.

¹ Vgl. SCHMITZ, Bußbücher passim. Zur Sonntagsheiligung oben S. 48 ff. und S. 104 f. – BINTERIM, Concilien 3, 521, der von der Beschreibung des Fastens in Sachsen und Thüringen vom Jahre 1075 durch Lambert v. Hersfeld (HOLDER-EGGER 214) ausgeht, kommt in seiner Zählung nur auf sieben Verbote, nach ihm ebenso HEFELE-LECLERCQ 4, 2, 923 n. 4!

² Zur Rekompensation des Fastens vgl. oben S. 105 Anm. 4.

Neben dem Streit des Erzbischofs von Mainz mit dem Papst in der Frage des Appellationsrechtes hat später auch der Umstand, daß der Beschuß von Seligenstadt über die Quatember zum Gegenstand der ausgesuchten Kritik Gregors VII. und seiner Partei geworden ist, im Rückblick den Eindruck erweckt, jene Synode stehe im Rahmen von Autonomiebestrebungen der deutschen Kirche und deren Beschlüsse hätten sich gesamthaft gegen das päpstliche Gesetzgebungsrecht gerichtet. Dieses Bild hat eine deutsch-romantische Geschichtsschreibung gerne gezeichnet¹. Erst die päpstliche Reform jedoch hatte das umfassende liturgische Gesetzgebungsrecht der kaiserlichen Reichssynoden und der Provinzialsynoden grundsätzlich bestritten². Auch die liturgischen Beschlüsse der Synode von Seligenstadt entsprechen der «einheitlichen Gesetzgebung im Sinne von Burchards Dekret»³, wo das ordentliche *ius liturgicum* zur Jurisdiktionsgewalt des Bischofs, beziehungsweise der in der Synode versammelten Bischöfe, gehört⁴.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

1. Hauptergebnisse

Die folgende Übersicht beschränkt sich auf die Hauptfragen und verzichtet auf die Wiederholung der Ergebnisse der Einzeluntersuchungen.

In Inhalt und Form entsprechen die Kanones von Koblenz (922) einem karolingischen Capitulare episcopi. Obwohl sie hauptsächlich von älteren Vorlagen bestimmt sind, weisen sie für die Liturgiegeschichte nicht unwesentliche redaktionelle Eigenheiten auf. Die Collectio Catalaunensis der Beschlüsse von Tribur vom Jahre 895, der einige der Koblenzer

¹ GIESEBRECHT, Kaiserzeit 2 (1860) 191: «... Und zugleich traf man für die ganze Mainzer Provinz Anordnungen für die Quatemberfasten, die dem von der römischen Kirche angenommenen und über das ganze Abendland verbreiteten Brauche (sic!) zuwiderliefen. Rom wurde so auch in seiner gesetzgebenden Macht, kurz in allem angegriffen, was es als seine hervorragendsten Privilegien ansah». Dagegen schon HIRSCH-BRESSLAU, Jbb. Heinrich II. 3 (1875) 269.

² Vgl. Ausblick.

³ M. L. BULST-THIELE, in: GEBHARDT 1, 298.

⁴ Oben S. 239 Anm. 1.